

suggeriert“ (164). S. 167f. findet sich eine Zusammenfassung mit einer graphischen Zuordnung dieser Figuren zu ihrer Mitte als (empirisch) Idol, (psychologisch) gespaltener Persönlichkeit, (metaphysisch) Prinzip des Bösen. Dies Symbol des negativen Geistes Rußlands erscheint allegorisch (stavros = Kreuz) als dessen Kreuz. – In Teil II wird der religiöse Nihilismus thematisch: in seiner religiös atheistischen Vorstufe bei Schatoff (mit seiner These vom „Volksgott“), als antitheistische Vollform im „Gottesattentäter“ Kiriloff. Beides Emanationen der „leeren Mitte“ Stawrogin. – Nach einem Exkurs zu D. und Schopenhauer wendet sich die Schlußüberlegung einem Vergleich von Dostojewskij und Nietzsche zu, in einer Kontraposition von östlichem und westlichem Titanentum. Die Denkanstöße münden in einen Blick auf die Gegenwart mit der Vermutung, die Erfahrung der Katastrophen unseres Jahrhunderts und einer bislang ungekannten Gesamtbedrohung habe schon anfänglich zu einem Prozeß des Umdenkens geführt.

Darüber ließe sich disputieren – wie über so manche der zahlreichen Einzelbemerkungen im Fortgang der Untersuchung und im reichbestückten Fundus des Anmerkungsteils. Wäre beispielsweise wirklich diskutabel, „inwieweit der Zweck die Mittel heiligt“ (162)? Oder wäre tatsächlich der Gottesglaube erhaltender und weniger gefährlich, „selbst wenn dieser Glaube auf einem Irrtum beruhen sollte“ (38)? Gleichwohl, eine Fülle von aufblitzenden Lichtern nicht bloß auf dieses schwierige Buch Dostojewskijs und sein Werk überhaupt, sondern gerade auch auf Zusammenhänge seines dichterischen Kosmos mit philosophisch-theologischen Fragen überhaupt und nochmals mit der gegenwärtigen Problematik. – Ein Kernpunkt weiterer Erörterung ist gewiß die hier nicht problematisierte These Dostojewskijs, daß Atheismus Nihilismus bedeute bzw. daß, wenn es Gott nicht gibt, „alles erlaubt“ sei. Rez. würde demgegenüber zunächst eine „autonome“ (Röm 2, 14) bzw. eleutheronome Ethik vertreten, die auch jedem Atheisten anzunehmen wäre. Ein anderes ist dann freilich die Situation schuldhaften Versagens vor diesem Anspruch. Hinter der Frage „Was sollen wir tun?“ meldet sich damit jene nach dem, „was wir hoffen dürfen“. Und da diese a-theistisch unbeantwortbar bleibt, gerät man nun doch unausweichlich in die Diskussion möglicher Auswirkungen eines Nein zur Sinn-Frage auf die atheistische Position allgemein und auf das Ethos ihrer Ethik im besonderen (eine Hauptfrage etwa im Gespräch mit Albert Camus). Dann liefe es zuletzt wohl doch auf den Schlußsatz des Buches hinaus: „Ohne Reflexion auf neue Möglichkeiten der Gotteserfahrung in unserer historischen Situation scheint keine Antwort auf die Herausforderung des Nihilismus glaubwürdig“ (266).

J. SPLETT

MATERIALIEN ZUR NEUKANTIANISMUS-DISKUSSION. Hrsg. *Hans-Ludwig Ollig* (Wege der Forschung 637). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1987. 469 S.

Der von Ollig herausgegebene Band enthält Beiträge zur Neukantianismuskussion aus der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg. In ihnen geht es zum einen um philosophische Zusammenhänge und zum anderen um systematische Implikationen der neukantianischen Theorieentwicklung. Die Reihe der Aufsätze des ersten Abschnitts wird durch zwei Arbeiten eröffnet, die sich relativ stark engagiert der neukantianischen Bewegung stellen. Geht es *Marck* um deren Rolle bei der Verteidigung der Philosophie gegen den Psychologismus und zeigt er dies im einzelnen anhand der Denkpsychologie R. Hönlwalds, so zielen die Überlegungen *Lehmanns* darauf ab, daß gegenüber der spekulativen und systemgebundenen Kantauffassung des Spätidealismus die des beginnenden Neukantianismus eine szientifische und methodologische Engführung erfahren habe. Auseinandersetzungen mit Vertretern der Marburger und Südwestdeutschen Schule (Marx und Malter) folgen Überlegungen von *Oberer* zum Verhältnis von transzendentaler und konkreter Subjektivität und schließlich solche, die Probleme der Kantrezeption des klassischen Neukantianismus im Blickpunkt haben. Dabei würdigt *Holzey* in Abhebung von einer ontologisch-metaphysischen Kantdeutung in den 20er Jahren das Unternehmen Natorps, der raschen Entfaltung von Wissenschaft und Technik unter Fortführung der logisch erkenntnistheoretischen Arbeit Kants mit den Mitteln kritischer Philosophie Rechnung zu tragen. *Flachs* Anliegen ist

es, das Problem der transzendentalen Deduktion in der Fassung, die Kant ihm selbst gegeben hat, in Beziehung zu setzen zu seiner Wiederaufnahme im Neukantianismus durch B. Bauch. *Figal* erörtert im Anschluß an die praktische Philosophie Kants in Auseinandersetzung mit Revisionsversuchen von H. Cohen und W. Benjamin die These, daß Recht ein Erhaltungszusammenhang für bestehende Handlungsmöglichkeiten sei und Moral dem Handeln durch ihre Normen eine neue Qualität gebe. Gegenstand des den ersten Abschnitt beschließenden Aufsatzes von *Wagner* und *Zipprian* ist die Frage, inwieweit die methodologische Grundlegung der Kulturwissenschaften von M. Weber, deren Theorieelemente sich zwar nur auf der Folie der Epistemologie H. Rickerts verstehen lassen, mit der Transzendentalphilosophie des Südwestdeutschen Neukantianismus kompatibel ist. Angesichts der auftretenden Schwierigkeiten, so die These von *Wagner* und *Zipprian*, habe *Weber* sich genötigt gesehen, die transzendentalistische Wirklichkeitsauffassung durch eine realistische zu ersetzen.

Für nicht speziell an Problemen der Kantrezeption interessierte Leser dürfte vor allem der zweite Teil des Bandes, der den Neukantianismus unter dem Gesichtspunkt des systematischen Ertrags in den Blick nimmt, von Interesse sein. Daß die neukantianische Philosophie, obgleich in erster Linie wissenschaftstheoretisch ausgerichtet, die philosophische Vernunft wieder als kritische für die Wirklichkeit von Staat und Gesellschaft behauptet habe, hebt *Lübbe* in seiner Arbeit hervor. Die neukantianische Ethik als politische Ethik eines revisionistischen und idealistischen Sozialismus bringe im Unterschied zur Position des orthodoxen Marxismus zur Geltung, daß die politische Praxis des Sozialismus einem ethisch begründeten Ideal und nicht der vermeintlichen Notwendigkeit einer materiellen Geschichtsdialektik folge. Neben einem Beitrag, der E. Cassirers Überlegungen zur modernen Physik enthält, die viel stärker als die Kants und Cohens auf die methodische Verfassung konkreter Gestalten physikalischer Theorien abzielen (*Hübner*), stehen in weiteren Aufsätzen vor allem Fragen der historischen Logik und der Kulturphilosophie im Mittelpunkt. *Berger* erörtert die erkenntnistheoretisch orientierte historische Logik Rickerts unter dem Blickpunkt der Hermeneutik Gadammers. Seine These, die historische Logik Rickerts leiste die Konstituierung des individuellen, dem Denken gegenüberliegenden, im Hinblick auf Werte bedeutsamen Gegenstandes, vermöge aber der Geschichtlichkeit des Verstehens nicht gerecht zu werden. Kritisch setzt sich *Perpeet* mit der Kulturphilosophie der Südwestdeutschen Schule auseinander, indem er die Anstöße zur kulturwissenschaftlichen Forschung nicht in ihrem Bezug auf eine zeitlose Wertsphäre, sondern auf eine vor- und außerwissenschaftliche Lebenspraxis sieht. Im Anschluß an Überlegungen zu Kants Erfahrungsbegriff (*Wolandt*) ist die Arbeit *Paetzolds* besonders leistungsfähig, in der er vorschlägt, K. O. Apels Ansatz einer transformierten Transzendentalphilosophie mit Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen“ in Richtung auf eine universelle Theorie der menschlichen Erfahrung zu erweitern, die außer sprachlicher und wissenschaftlicher auch mythische, religiöse und ästhetische Erfahrung im Blick hat. Die These, von der *Paetzold* ausgeht, ist, daß Cassirer das transzendente Subjekt Kants in einer Weise denkt, die auf der Linie Apels liegt. Kritisch merkt er allerdings an, Cassirer sehe die Erkenntnis fundierende Funktion der Intersubjektivitätsbeziehung nicht und müsse so die Frage nach einer philosophischen Ethik ungelöst lassen. Mit dem Feld der Religionsphilosophie befassen sich Beiträge von *Löwith* und dem Hrsg. selbst (*Ollig*). Zeichnet *Löwith* Cohens Religionsphilosophie im Ausgang von dessen posthum veröffentlichtem Werk „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“, nach, so zeigt *Ollig*, wie die Religionsphilosophie der Südwestdeutschen Schule mit ihren spezifischen systematischen Mitteln auf auch noch heute aktuelle Fragen Antworten geben kann.

So viel zu den einzelnen Beiträgen. Der Hrsg. hat mit den vorliegenden Textsammlungen allen an der Philosophie des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts Interessierten einen Dienst erwiesen. Die Zusammenstellung wichtiger Aufsätze zum Neukantianismus enthebt den Leser der Mühe, die weitverstreute Literatur selbst zu suchen und ermöglicht die Konzentration auf die Essentials der jungen Neukantianismuskonzeption. Anzuerkennen ist, daß der Hrsg. mit seinem eigenen Beitrag eine Lücke zu schließen versucht auf einem Gebiet, auf dem bisher wenig gearbeitet wurde, nämlich der

Konfrontation des Neukantianismus mit moderner Religionsphilosophie. Die Lektüre des Buches vermittelt nicht nur einen Blick auf Problementwicklungen nach Kant, sondern erweitert den Blick für die wirkungsgeschichtliche Fruchtbarkeit von dessen Werk. Wer an Kantischer Philosophie interessiert ist, für den ist die Zusammenstellung mehr als lesenswert. Manchmal ist die Lektüre aufregend, insofern sie eine geistige Landschaft der Philosophiegeschichte freilegt. S. SCHÄFER

KUTTIG, LOTHAR, *Konstitution und Gegebenheit bei H. Rickert*. Zum Prozeß der Ontologisierung in seinem Spätwerk. Essen: Die Blaue Eule 1987. 252 S.

Die vorliegende Untersuchung befaßt sich schwerpunktmäßig mit Rickerts (i. f. R.) Spätphilosophie, die von K. unter dem „Aspekt der Ontologisierung“ (211) betrachtet wird. Es ist die These des Autors, daß die in R.s Spätwerk sich manifestierende Distanzierung vom Neukantianismus „mehr ist als eine bloß verbale Abgrenzung gegen eine unpopulär gewordene philosophische Schulrichtung“ (ebd.), sondern daß sich hierin der Paradigmawechsel vom Neukantianismus zur Ontologie ankündigt, der es verbiete, R.s Spätphilosophie noch unter dem Titel Neukantianismus zu subsumieren. Deutlich wird dieser Paradigmawechsel für K. daran, daß es zu einer „durchaus nicht immer bruch- und konfliktfreie(n) insgesamt aber durch konsequente(n) Verdrängung“ des Konstitutionsbegriffs „durch den Leitbegriff der Gegebenheit“ kommt (ebd.). Neben systematischen Gründen spielt bei dieser Übernahme ontologischer Denktypen in R.s Spätwerk auch die zeitgenössische Ontologie und Lebensphilosophie eine Rolle, mit der er sich immer wieder kritisch auseinandergesetzt hat, durch die er sich aber auch hat anregen lassen. K. verweist in diesem Zusammenhang etwa auf den Begriff der Unmittelbarkeit und des Erlebens, die gewiß nicht ohne den Einfluß der Lebensphilosophie eine so große Bedeutung für R.s Spätphilosophie gewonnen hätten, außerdem auf die ontologische Ausgestaltung von R.s Spätphilosophie, „in welcher Psychophysisches, Intelligibles und schließlich auch noch Pro- und Metaphysisches als Seinsweisen begriffen und zueinander in Beziehung gesetzt werden“ (213). Auch R.s Zurückweisung des Formalismusvorwurfs, der „schon zu seinen Lebzeiten zum Stereotyp der Anklage gegen den Neukantianismus im allgemeinen ... geworden war“ (214), interpretiert K. nicht einfach als Abwehr einer lästigen Kritik, sondern „in Rickerts beharrlichem Insistieren auf der Sachbezogenheit seiner Philosophie“ manifestiert sich ihm zufolge „ein Bestreben grundsätzlicher Art“, nämlich „das Bestreben, der Individualität der Wirklichkeit begrifflich, methodisch so nahe zu kommen wie möglich, ohne doch die prinzipielle Differenz zwischen Wirklichkeit und Begriff je aus dem Auge zu verlieren“ (ebd.). Der Verf. verhehlt freilich auch nicht, daß im Rahmen des Ontologisierungsprozesses der Begriff des Wertes zunehmend an Schärfe verliert. Zunächst stellt dieser „die Objektivierung des Interessebegriffs dar, bedeutet soviel wie das Telos alles Forschens, dient auch als Norm und Wahrheitskriterium und meint schließlich vor allem die Bedeutung von Worten und Sätzen“ (ebd.). In den 20er Jahren bedient sich R. dann „verstärkt des Begriffs der Intelligibilität“ (ebd.), ohne jedoch damit, wie K. feststellt, ein Mehr an Präzision zu erreichen, da sich dieser Begriff positiv doch wieder nur auf den Wert zurückführen lasse. Schließlich ist es die Bedeutung ‚Gelten‘, die als eines der wenigen positiven Prädikate des Wertbegriffs übrigbleibt. Neben problematischen Zügen wie der Vieldeutigkeit des Wertbegriffs sieht K. aber auch zukunftsweisende Momente in R.s Spätphilosophie. Hierzu gehört für ihn „die allerdings nicht vollständig vollzogene Transformation des Wertbegriffs zum semantischen Bedeutungsbegriff“ (215). Auch R.s methodologische Überlegungen zur Historie wertet er positiv. Denn indem dieser das Individuum in den Mittelpunkt rücke, setze er den generalisierenden Wissenschaften einen anderen Wissenschaftstyp entgegen, den der individualisierenden Geschichtswissenschaft. Im ganzen trägt K.s Untersuchung nicht zuletzt deshalb, weil sie „den zur Zeit noch kaum ausgewerteten Nachlaß Rickerts“ (13) ausgiebig berücksichtigt, zu einer differenzierteren Sicht von R.s Denktwicklung bei. Zustimmung verdient auch die Kritik an Köhnkes Versuch, die Theorieentwicklung des Neukantianismus umstandslos auf politisch-soziale Prozesse zurückzuführen. H.-L. OLLIG S.J.