

ihrem Beitrag zum ‚Problem des Kulturprogressismus bei Paul Natorp‘ zu einer eher kritischen Einschätzung der Natorpschen Sozialpädagogik, insofern sie bei dieser „eine ... dirigistische Tendenz“ (238) ausmacht. Denn „die individuelle Verfassung der Einzelsubjektivität gilt Natorp ebenso als zu formendes Material wie die konkreten sozialen Ordnungen“, ist doch „vom Standpunkt der Sozialpädagogik als Vernunfttechnik ... auch die Selbstbestimmung der Einzelsubjektivität nur ein Mittel, um einen sittlich-sozialen Progressus der Kultur zu bewirken“ (ebd.). *Ch. Niemeyer* schließlich geht den theoretischen Quellen von Natorps Sozialpädagogik nach und kommt dabei zu dem Ergebnis: „Die ideengeschichtliche Einbettung des Natorpschen Denkens fördert eine Systematik zu Tage, die seine Sozialpädagogik insoweit als eine neukantianische bestimmbar werden läßt, als ihr eine Umformung der praktischen Philosophie Kants zugrunde liegt, deren erziehungsmethodische Pointe Natorp insbesondere infolge der genauen Kenntnis des Werkes Pestalozzis vor Augen stand“ (255 f).

Eine letzte Gruppe von Aufsätzen ist überschrieben mit ‚Neuaneignung und Grenzziehung‘. *E. W. Orth* untersucht in diesem Zusammenhang R. Höningwalds Auffassung der Pädagogik und meint, selbst wenn manche von Höningwalds pädagogisch-technischen Vorschlägen zu kurz gefaßt seien, so stelle er doch ein Erfordernis heutiger Pädagogik klar heraus, nämlich die Besinnung auf den Aufgabencharakter der Pädagogik und „die Forderung nach Bestimmtheit dieser Aufgabe, die durch keinen Naturalismus, keinen Zoologismus und auch nicht durch jeweils zeitgemäße Formen eines sich allfällig wandelnden Engagements zu ersetzen sind“ (289). *J. Oelkers* unternimmt den Versuch, E. Cassirers Denken für die Pädagogik fruchtbar zu machen und kommt dabei zu dem Resultat: „Die Theorie der Erziehung muß heute ohne obersten Punkt auskommen und kann sich auch nicht auf objektive Strukturen zurückziehen ... Cassirers Theorie der symbolischen Formen läßt sich als Versuch begreifen, genau diesen Schritt zu unternehmen“, der für jede Art von Pädagogik sprengend ist, die am „Einheitsgedanken der idealistischen Metaphysik“ festhält (321). „Ohne das ganze Problem einer nach-idealistischen Pädagogik auszuschöpfen“ (ebd.), kann er doch als einer ihrer Vordenker betrachtet werden. *A. Schäfer* setzt sich kritisch mit Cohns Dialektikkonzept auseinander, das „als begründungstheoretisches Nadelöhr im Schaffen Cohns angelegt“ (349) s. E. nicht das leistet, was es leisten sollte. Denn die Cohnsche Theorie der Dialektik reflektiere am Ende nur die analytischen Probleme und begründe keinen Lösungsweg. Davon ist nach Schäfer auch Cohns pädagogische Theorie betroffen. Wie nämlich in der ‚Theorie der Dialektik‘ das erkenntnistheoretische Subjekt nicht als vermitteltes thematisiert wird, so werde auch das praktisch-handelnde nicht als solches thematisiert. Ebenso kritisch ist der abschließende Beitrag von *D. Hofmann* ausgefallen. Bezüglich des Schicksals der philosophischen Theorie und pädagogisch-politischen Praxis L. Nelsons bemerkt er nämlich: Wenn sich die Resultate seines Nachdenkens nicht durchgesetzt haben, obwohl die Schlüssigkeit seiner Deduktionen nichts zu wünschen übrig ließ, dann deshalb, weil er die Vernunft „auf eine ebenso unkritische wie gefährliche Weise“ überschätzte, war doch „der metaphysische Charakter, den er ihr mit allen Mitteln zuzuschreiben suchte“, schlichtweg „eine Mystifikation“ (383). Soweit einige Hinweise zu den Beiträgen dieses Bandes, der sicher geeignet ist, einen Eindruck zu vermitteln von den Problemstellungen der gegenwärtigen, kontrovers geführten Diskussion um die neukantianische Pädagogik. H.-L. OLLIG S. J.

PHILOSOPHISCHES DENKEN – POLITISCHES WIRKEN. Hermann-Cohen-Kolloquium Marburg 1992. Herausgegeben von *Reinhard Brandt* und *Franz Orlik* (Philosophische Texte und Studien 35). Hildesheim: Olms 1993. 270 S.

Der vorliegende Band gibt einen guten Einblick in den Stand der heutigen Cohen-Forschung. Eingeleitet wird er mit einem Versuch von *H. Holzhey*, Cohens Denken auf dem Hintergrund von dessen Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen und politischen Problemen seiner Zeit zu würdigen. Dabei spart Holzhey auch aktuelle Bezüge nicht aus, wie seine Kritik an dem modernen Fundamentalismus ökologischer und religiöser Provenienz sowie an dem anthropologischen Naturalismus deutlich macht. Gleichzeitig rückt er in einer zentralen Interpretationsfrage explizit von früheren Posi-

tionen ab, indem er sich nichtabsolutistische Interpretationen des Ursprungstheorems, wie sie Edel vertritt, zu eigen macht. Holzheys abschließendes Urteil: „Cohen war kein Existenzphilosoph ... Seine philosophische Person ist vielmehr in der ethischen Erkenntnis, d. h. in der Erkenntnis, was ich tun soll, angesiedelt“ (35). Ihm gehe es nicht um machtvolle sittliche Aufschwünge, sondern um „Erkenntnis der ethischen Grundbegriffe und Prinzipien, um die Fähigkeit, im argumentativen Diskurs Rechenschaft vom Erkannten geben zu können“ (ebd.). Allerdings könne er dabei nicht auf absolute Grundlagen zurückgreifen, sondern müsse sich „mit Grundlegungen (hypothesen) bescheiden“ (ebd.). Um es dabei aber auszuhalten, bedürfe es der Tugend der Wahrhaftigkeit, denn das Streben nach Erkenntnis oder Wahrheit tendiere prinzipiell über sich hinaus auf den Besitz von Wahrheit, und dagegen sei nur ein Kraut gewachsen, die Wahrhaftigkeit als „Korrektiv dieses metaphysischen Bedürfnisses“ (ebd.). – Ähnlich grundsätzlich wie die Überlegungen Holzheys ist auch der Beitrag von *R. Brandt* über ‚Hermeneutik und Seinslehre bei H. Cohen‘ angelegt. Einerseits versucht er Verständnis für Cohens hermeneutische Vorgehensweise zu wecken, für die er interessanterweise die theologische Hermeneutik als Exempel bemüht, andererseits läßt er aber auch keinen Zweifel daran: „Das Cohensche Seinsdenken stimmt mit den vorphilosophischen Anschauungen und Intuitionen, die wir uns vom Sein und vom Denken machen, nicht überein“ (52). Cohen wurde zwar zum Gegenstand historischer Studien, aber weder in der gegenwärtigen systematischen Philosophie spiele er eine nennenswerte Rolle, noch finde er in der gegenwärtigen philosophiehistorischen Forschung Beachtung, sieht man einmal von seinen Kantarbeiten ab, auf die hin und wieder zurückgegriffen werde. Das einzige, was heute weite Resonanz finde, sei der von Cohen allerdings nicht so genannte „Konstruktivismus sowohl in der Geistes- wie in der Naturwissenschaft“ (ebd.). Brandt ist im übrigen überzeugt, mit Kant habe der von Cohen betriebene Neubau des Systems „nur noch einige querversetzte Termini gemeinsam“ (49). Von einem Zurück-zu-Kant könne bei Cohen schon wegen dessen „durchgehende(m) System-Objektivismus“ (51) nicht die Rede sein. Die Subjektphilosophie der Aufklärung, der sich Kant verpflichtet wisse, werde bei Cohen durch einen anonymen Wissenschaftsprozess abgelöst, „der sich als integrales System weiterentwickelt und um das einzelne erkennende Subjekt wenig kümmert“ (51). So endet Brandt entgegen den von unverkennbarer Sympathie getragenen Ausführungen Holzheys mit einem eher ernüchternden Fazit, wenn er schreibt: „Die Cohensche Philosophie ... dekomponiert den Ansatz von Kant und macht ... aus der Transzendentalphilosophie eine Wissenschaftswissenschaft, die ihre Gegenstände nicht erkennt, sondern denkt und konstruiert. Die Marburger Schule löste sich auf, als ihre Adepten diese Vorstellung von Philosophie nicht mehr teilen wollten und sie als Ontologie, als Phänomenologie oder in Mischformen von beiden retten wollten“ (54).

Eine Reihe von Beiträgen befaßt sich mit Detailfragen der Cohen-Interpretation. *P. Schulthess* verfißt die These, Cohen sei „nicht der Bewegung des Neukantianismus zuzurechnen, sondern mit gleichem Recht derjenigen des (Neu-)Platonismus“ (55). *J. Stolzenberg* kommt in seiner Interpretation des Cohenschen Ursprungstheorems zu einer von Edel abweichenden Deutung, indem er feststellt, dieses Theorem sei „kein metaphysisches Absolutes, aber auch nicht eine revisionsfähige Hypothese, sondern das das Denken qualifizierende Prinzip der Form von Gesetzmäßigkeit, die zwar ein letztes Prinzip ist, aber doch nicht ein Prinzip der Generierung von Differenz“ (94). *M. Pascher* sieht Cohens Ethik im Spannungsfeld zwischen Kant und Hegel angesiedelt und nimmt daher für diese die folgende Ortsbestimmung vor: „Mit Hegel und gegen Kant verwirft Cohen ein in der Subjektivität des Individuums verankertes Moralkriterium und versucht, das sittlich Gute an den Institutionen des Rechts zu bestimmen. Gegen Hegel und mit Kant versucht Cohen, die Ethik als eine Lehre vom Sollen zu konzipieren“ (98), auch wenn das Subjekt, das moralisch handeln soll, bei ihm nicht wie bei Kant das Individuum, sondern der Staat ist. *I. Kajon* befaßt sich mit dem Thema ‚Jüdische Philosophie bei Cohen‘ und unterscheidet in diesem Zusammenhang drei Phasen. In der ersten Phase, die mit Cohens letzten Jahren am Jüdisch-Theologischen Seminar in Breslau zwischen 1860 und 1863 beginnt und bis 1889 dauert, vertritt er i. E. „keine jüdische Philosophie, sondern nur eine Philosophie, welche die jüdische Religion mit

ihren Kriterien mißt“ (134). Auch in der zweiten Phase, die sich in Cohens Antwort zur ‚Judfrage‘ abzeichnet, aber ihren Ausdruck vor allem in seinem ‚System der Philosophie‘ findet, kommt es zu keiner Synthese zwischen dem Judentum und der Philosophie. Vielmehr diagnostiziert Kajon hier eine widersprüchliche und problematische Position Cohens hinsichtlich beider Größen. Erst in der dritten Phase, die vor allem greifbar wird in Cohens ‚Religion der Vernunft‘, sollte sich das ändern. Nunmehr findet Cohen Kajons Meinung nach zu einer jüdischen Philosophie, in der der philosophische Logos mit dem jüdischen Offenbarungsdenken eine unzertrennliche Verbindung eingeht. Im Hinblick auf die Tatsache, daß Cohen Mozarts Opern eine besondere Aufmerksamkeit schenkt, befaßt sich *A. Poma* mit der Mozart-Rezeption in Cohens ästhetischen Schriften und stützt in diesem Zusammenhang die These von Rosenzweig, daß Cohen zunächst im ästhetischen Bereich die Lösung des Problems der Einheit von Natur und Sittlichkeit suchte und nachdem er in der Kunst eine zwar sinnvolle, aber doch letztlich abstrakte Lösung gefunden hatte, „zu einer Weiterentwicklung ... in Richtung auf Religion und Geschichte getrieben wurde“ (128).

Eine Reihe von Beiträgen ist auch Fragen der Cohen-Rezeption gewidmet. So geht *F. Orlik* den systematischen Wandlungen nach, die sich bei Hartmann und Cassirer gegenüber der ursprünglichen Cohenschen Theoriedisposition ergeben, und gibt abschließend der Überzeugung Ausdruck: „In der Tat ist das, was als ‚seiend‘ anzusehen ist, in der Entwicklung der Philosophie der Marburger Schule auf paradigmatische Weise fraglich geworden. Und ... diese Fraglichkeit liefert die spezifisch ‚Marburgerische‘ Folie für Heideggers Versuch einer Fundamentalontologie“ (162). *P. Fiorato* untersucht die Auseinandersetzung des jungen Benjamin mit Cohen und sieht bei Benjamin und Cohen zwei Theorien des Messianismus ausgebildet, „die beide (trotz ihrer Verschiedenheit) auf der Verabschiedung von den objektiven Garantien der vorkantischen Metaphysik beruhen, und deshalb vielleicht letzten Endes nur noch als das Andenken eines positiv bestimmten messianischen Glaubens auftreten können“ (178). *G. Edel* unternimmt den interessanten Versuch eines Vergleichs des Cohenschen Denkens mit der analytischen Philosophie der Gegenwart und glaubt, daß „abgesehen von den harten Gegensätzen im Hinblick vor allem auf die Stellung und Funktion der Sprache und abgesehen ... auch von dem vielfach so beliebten Säbelrasseln mit Etikettierungen“ (183) es in einer Reihe von Punkten durchaus Übereinstimmungen gibt. Im einzelnen nennt er hier „1. Das Problem der Metaphysik, 2. das Problem der Wissenschaft, 3. das Problem des Psychologismus, 4. das Problem des Gegebenen und 5. das Problem der Prinzipienrevision, das mit dem heute vielgescholtenen Reizwort Apriori aufs engste verknüpft ist“ (ebd.). Interesse verdienen schließlich auch die Ausführungen von *H. Schnädelbach* zu dem Thema ‚Unser neuer Neukantianismus‘, die in der These gipfeln: „Der Neukantianismus versuchte Philosophie zugleich wissenschaftlich und wissenschaftskritisch zu betreiben. Was können wir anders versuchen?“ (208) Konkret sieht Schnädelbach „die wichtigste historische Leistung des Neukantianismus in der Wiedergewinnung der transzendentalen Fragestellung im Widerstand gegen deren vermeintliche idealistische und wissenschaftliche ‚Überwindung‘“ (209). Die Gegner sind heute zwar andere, aber die Aufgabe für ein Philosophieren im Geiste Kants bleibe die gleiche. Denn angesichts des neuen Naturalismus – Schnädelbach denkt hier an die gegenwärtige Tendenz zur Naturalisierung der Erkenntnistheorie bei Quine und in der Evolutionären Erkenntnistheorie – sowie angesichts gegenwärtiger Formen einer radikalen Vernunftkritik im Gefolge Nietzsches sei uns nach wie vor „die Rehabilitierung der transzendentalen Fragestellung“ (ebd.) aufgegeben. Ein zweites wesentliches und unaufgebbares Moment des Neukantianismus sieht Schnädelbach in dessen Freiheitsorientierung. Er bemüht in diesem Zusammenhang die neukantianische Rechtsphilosophie, die zu den wenigen liberalen Traditionen unserer politischen Kultur gehöre, und sieht heute eine ähnliche Konstellation gegeben wie zu Zeiten des historischen Neukantianismus. Denn in aktuellen ethischen und politischen Kontroversen schein es wieder Usus zu werden, daß die Liberalen „sich von den Traditionalisten als Revolutionäre und von den Revolutionären als Traditionalisten beschimpfen lassen müssen“ (210). Bei aller Sympathie für den Neukantianismus läßt Schnädelbach jedoch an einem keinem Zweifel: „Der Neukantianismus irrte, als er die Vernunftkritik nur als

Erkenntnistheorie wahrnahm und nicht als Weg zur Restitution der Metaphysik“ (220). Kant ist also für Schnädelbach nicht zu verstehen ohne sein Bemühen um eine Restitution der Metaphysik, selbst wenn von der Kantischen Postulatenmetaphysik s. E. heute nur das Postulat der Freiheit übrigbleibt „als metaphysische Annahme . . ., von der her wir uns als handlungs- und verantwortungsfähige Wesen a priori interpretieren“ (221). – Der Band schließt mit Beiträgen zur zeitgeschichtlichen Wirksamkeit Cohens. *U. Sieg* handelt über den Marburger Antisemitismusprozeß von 1888, in dem Cohen als Gutachter auftrat, *G. Mattenklott* beleuchtet Cohens Argumente für die Wissenschaft des Judentums und seine Erwartungen an die Kunst und *Th. Meyer* befaßt sich mit dem gespannten Verhältnis zwischen Cohens Entwurf eines ethischen Sozialismus und der sozialdemokratischen Ideologie um die Jahrhundertwende.

Soweit einige Hinweise zu den einzelnen Beiträgen dieses Bandes, der nach Meinung des Rez. durch ein Register gewiß noch gewonnen hätte und im übrigen deutlich macht, daß auch in der neueren Forschung bei der Beschäftigung mit dem Cohenschen Opus manches kontrovers bleibt. Während Holzhey etwa betont: „Wir müssen uns immer wieder vor Augen halten, daß es (Cohen) um eine allen ontologischen Ansprüchen absagende philosophische Theorie geht“ (24), findet sich bei Orlik die Feststellung: „Nicht mehr die Theorie der Erfahrung, sondern das Sein des Seienden ist . . . das zentrale Problem von Cohens theoretischer Philosophie“ (147). Während Edel der Meinung ist, Cohen könnte dem Quineschen Programm einer Naturalisierung der Erkenntnistheorie „von der Sache her durchaus zustimmen“ (197), widerspricht ein solches Programm nach Schnädelbach gerade den ursprünglichen Intentionen des Neukantianismus. Divergenzen werden schließlich auch in der Bewertung des metaphysischen Denkens deutlich. Während Holzhey mit Metaphysik einen problematischen Fundamentalismus assoziiert, billigt Schnädelbach einer Metaphysik Kantischer Provenienz durchaus eine Orientierungsfunktion zu, die der Neukantianismus zu Unrecht unterschlägt.

H.-L. OLLIG S. J.

ROHR, SUSANNE, *Über die Schönheit des Findens*. Die Binnenstruktur menschlichen Verstehens nach Charles S. Peirce: Abduktionslogik und Kreativität. Stuttgart: M & P, Verlag für Wissenschaft und Forschung 1993. 188 S.

Die Peirce-Interpretation beruhte bis in die 80er Jahre hinein auf der sehr selektiven und unkritischen Ausgabe der *Collected Papers*. Die neueren Editionen der großenteils noch unveröffentlichten Schriften des Begründers des amerikanischen Pragmatismus durch Ch. Kloesel, H. Pape u. a. werfen insbesondere ein Licht auf dessen semiotisch-erkenntnistheoretisches Werk. In ihrer nun veröffentlichten Dissertation unternimmt es R., diese Perspektive mit dem Themenkomplex zu verbinden, den Peirce unter dem Namen ‚Abduktionslogik‘ eingeführt hat. Dabei entwirft sie ein Peirce-Bild, das von einer erstaunlichen Einheitlichkeit des reichhaltigen Gedankengutes dieses ‚Universalisten‘ gekennzeichnet ist. Diese Darstellung bietet den Vorteil, daß insbesondere dem mit Peirce nicht vertrauten Leser die wesentlichen Grundbegriffe der Peirceschen Philosophie übersichtlich vermittelt werden; dem dient der 1. Teil des Buches (Kap. I–III). Die Nachteile dieses etwas sehr vorbehaltlosen Überblicks machen sich aber im 2. Teil (Kap. IV–VI) bemerkbar, vor allem im Zuge des Vergleichs zwischen Hermeneutik und der abduktiven Interpretationslogik, die R. propagiert.

In der Einleitung und im 1. Kap. gelingt der Autorin eine grobe Einordnung der Zeichentheorie in den Peirceschen Pragmatismus und eine Vorstellung der Hauptthesen des Buches: Dazu zählen die universale Bedeutung abduktiver Leistungen in mentalen Akten, die Ähnlichkeit menschlicher Realitätserkenntnis mit der Interpretation von Kunstwerken und die Nähe zwischen Hermeneutik und Peircescher Interpretationslogik bei methodischer Überlegenheit der letzteren. Es muß den Leser aber frapieren, wenn er etwa in einem kurzen Exkurs über Peirces spekulative Metaphysik (14f.) Formulierungen findet, die ihm im letzten Teil des Buches (168–170) wörtlich wieder begegnen werden. Dies zeigt, daß gerade in bezug auf die (tatsächlich schwierigen) Peirceschen evolutionären Modelle eine gedankliche Entwicklung in dem Buch nicht festzustellen ist. Interessant hingegen ist der kurze Abriß der Quellen- und For-