

und Philosophie. Idee im Singular meint die Gottheit selbst, der Plural steht für Wesenseigenschaften der Gottheit bzw. jene Universalien, an denen die Erscheinungsvielfalt partizipiert. Rätselhaft seine Rede von Offenbarung als Selbstvernichtung Gottes, mehrdeutig auch seine Bestimmung des Bösen (246 f.): die Wendung des Menschen zur nichtigen Welt oder diese selbst? (249, vorl. Zeile statt des falschen Dativs: die) – In jedem Band ein Personenregister.

J. SPLETT

SCHMID, PETER A., *Ethik als Hermeneutik*. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts- und Tugendlehre (Studien und Materialien zum Neukantianismus 5). Würzburg: Königshausen & Neumann 1995. 324 S.

Die vorliegende Arbeit versucht einen neuen Zugang zu Cohens praktischer Philosophie, die in der Regel als Methodologie der Rechtswissenschaft verstanden wird. Schmid hält diese Deutung für einseitig. Cohens praktische Philosophie, so seine These, sei zugleich auch politische Theorie, Geschichtsphilosophie und Tugendlehre. Für diese emanzipative und geschichtsbezogene Ausrichtung von Cohens praktischer Philosophie prägt er die Formulierung, diese sei „Hermeneutik der menschlichen Welt“ (174). Auch wenn sich bei Cohen selbst der Terminus Hermeneutik selbstverständlich nicht findet, so ist S. doch der Überzeugung, in Cohens Aussage, daß erst mit dem Walten des Sittengesetzes die menschlichen Dinge als menschliche verständlich würden, werde eine Struktur manifest, die sich durchaus als hermeneutische verstehen läßt, insofern das Sittengesetz gewissermaßen den Verstehenshorizont für die menschlichen Dinge abgibt. Als Methodenbegriff will S. den Begriff Hermeneutik dagegen nicht verstanden wissen, da Cohens Ethik nicht hermeneutisch, sondern transzendental-methodisch verfährt. Ebensovienig versteht er Cohens Ethik als hermeneutische Ethik, „die von einem lebensgeschichtlich und weltanschaulich vorgeprägten Vorverständnis des Sittlichen ausgeht und situativ auf die richtige sittliche Wahl bezogen ist“ (175) oder als hermeneutische Existentialanalyse des sittlichen Daseins, die das Ziel verfolgt, „eine Heimat für die Geworfenheit und Endlichkeit des Daseins zu finden“ (ebd.), sondern was Cohens Ethik nach S. auszeichnet, ist, daß sie den Versuch unternimmt, „durch Reflexion auf das, was man sein soll, sein Sein zu verstehen“ (ebd.). Soweit zu S.s Interpretationsansatz. Seine Durchführung sieht so aus, daß S. zunächst auf den ersten Teil von Cohens ‚Ethik des reinen Willens‘ (= ErW) eingeht, sodann die offenen Fragen hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Logik und Ethik durch einen Rekurs auf Cohens zweites Kantbuch zu klären sucht und ausgehend von diesen „Einsichten in die Tiefenstruktur der Ethik“ (3) eine Deutung der „systematischen Kernstellen“ (104) der ErW vornimmt, die sich s. E. in den Kapiteln acht und neun finden. Denn hier geht es nicht mehr wie im ersten Teil um die Prinzipien der Ethik, sondern um deren Anwendung. Allerdings zielt Cohen hier nicht auf eine angewandte Ethik im heutigen Sinne, sondern er geht der Frage nach, „ob und wie das reine Sollen in konkreten menschlichen Handlungsvollzügen zur Anwendung kommen kann“ (178). Die Lösung dieser Frage findet er in einer „Analyse der speziellen Wirklichkeitsbedingungen des ethischen Sollens“ (ebd.). Wichtig ist in diesem Zusammenhang zunächst der Rekurs auf die Idee Gottes. Als „systematisches Zentrum der gesamten idealistischen Philosophie“ (ebd.) garantiert sie die Harmonie zwischen Natur und Sittlichkeit. Gleichzeitig hat sie aber auch eine geschichtsphilosophische Dimension, denn sie „verbürgt ... den Fortschritt der Sittlichkeit und die Überzeugung vom Sieg des Guten“ (179) und ermöglicht damit einen „Optimismus, der die ständige Arbeit an der Sittlichkeit trotz Mißerfolgen und Rückschlägen möglich macht“ (ebd.).

Neben dem Rekurs auf die Gottesidee ist, wenn es um das Anwendungsproblem der Ethik geht, auch ein Rekurs auf die Tugendlehre erforderlich, die nach den Worten von S. „die subjektive Seite des geschichtsphilosophischen Optimismus Cohens“ (ebd.) verkörpert. S. liest Cohens Tugendlehre also „unter der Frage nach dem – von den meisten Interpreten vermiften – subjektiven Gewißheitsgrund des Fortschritts der Sittlichkeit“ (ebd.), der die notwendige Voraussetzung des individuellen sittlichen Handelns darstellt, und ist der Überzeugung, daß die Cohensche Tugendlehre „die Anwendungsproblematik der reinen Ethik zu ihrer vollständigen Lösung“ (ebd.) bringt. Seine Begrün-

dung: „Die Tugenden haben darin ihre Notwendigkeit, daß der einmal eingenommene ethische Standpunkt immer gefährdet ist“ (ebd.) und der Stabilisierung durch die Tugenden bedarf.

Geht man von der ErW zur Spätphilosophie über, so wird deutlich, daß Cohen sich hier zu einer Neubestimmung der Hierarchie der Tugenden gezwungen sieht. Nun ist nicht mehr die Ehre, sondern die Liebe die primäre Tugend. Denn „nur die Liebe kann jene affektive Grundstimmung erzeugen, die notwendig ist, um das Problem der Armut zum Verschwinden zu bringen“ (180). Den Grund für diese Revision der Tugendlehre sieht S. in soziopolitischen Veränderungen. S. E. sind es „die sozialen und politischen Krisensymptome ... , die Cohen zu der Einsicht bringen, daß die Ehrtugenden allein nicht genügen, um eine gerechte Gesellschaft herzustellen“ (296). Daher sein Rekurs auf die Religion, der nun die Aufgabe zufällt, „die für die soziale Gerechtigkeit unabdingbare Liebe in den sittlichen Diskurs einzubringen“ (ebd.).

Soweit einige Hinweise zum Gang von S.s Untersuchung, die zweifellos ihre Meriten hat. Denn sie bietet einen wirklich lesbaren Zugang zu Cohens ErW, einem Werk, das man nicht zu Unrecht einer „hochgradigen Dunkelheit ... bezichtigt“ (109) hat. Sie diskutiert Cohens Konzept einer praktischen Philosophie durchaus vor dem Hintergrund aktueller Problemlagen wie der Sein-Sollens-Differenz. Sie ist in einem steten kritischen Gespräch mit der „umfassende(n) und sehr kenntnisreiche(n) Monographie von Winter“ (1) geschrieben. Sie bringt Licht in manch umstrittene Frage der Cohen-Interpretation. Erinnerung sei hier nur an S.s Behandlung der heftig kritisierten Cohenschen These, Ethik sei die Lehre vom Menschen. Schließlich liefert S. auch Gesichtspunkte für eine Aktualisierung von Cohens praktischer Philosophie. So bemerkt er zu dem Thema Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus: „Es gab keinen Kampf der Systeme, keine gewalttätige Revolution. Sondern einfach ... ein Verschwinden ... Dieses Verschwinden kann m. E. sehr wohl, jedoch nicht nur auf den Umstand zurückgeführt werden, den Cohen geltend macht, nämlich auf das Alleinlassen des vernünftigen verantwortungsvollen Menschen. Der Mensch wurde ökonomisch zwar freigesetzt – und auch dies nur ungenügend – aber letztlich doch nicht als selbstbewußtes, ethisch verantwortliches Individuum eingebunden. Als sittliches Wesen wurde der Mensch in der DDR nicht genug ernst genommen ... Wenn diese Interpretation zutrifft, hat dies eine wichtige Konsequenz. Es zeigt sich nämlich, daß nur der Sozialismus in seiner wissenschaftlich-materialistischen Ausformulierung überwunden ist. Dessen ethische Konzeption, wie sie Cohen gerade gegen den Materialismus zur Geltung bringt, hat noch (heute) seine Berechtigung“ (80f.). Dieser Versuch einer aktualisierenden Interpretation von Cohens praktischer Philosophie schließt freilich Kritik nicht aus. So betont S.: „Dem Gerechtigkeitsdiskurs, wie ihn Cohen führt, haftet etwas Ideale im schlechten Sinne an. Seine Vorstellungen von Gerechtigkeit und Gleichheit sind derart, daß ihre Realisierung kaum vorstellbar ist. ... Außerdem fehlt, wie schon Görland ... bemerkt hat, bei Cohen eine ausführliche Analyse der Ökonomie. Cohen glaubt naiverweise, daß sich die Ökonomie rein durch das Recht und den Staat bestimmen lassen“ (282).

Kann man also S. eine umsichtige und durchaus neue Aspekte eröffnende Interpretation von Cohens praktischer Philosophie bescheinigen, so fallen demgegenüber die Partien über Cohens Religionsphilosophie etwas ab. Einerseits betont S. gleich zu Beginn seiner Behandlung von Cohens später Religionsphilosophie, er wolle den Auslegungstreit um deren Deutung nicht entscheiden, auf der anderen Seite wartet er mit einem eigenen Interpretationsvorschlag auf. Konkret versteht er Cohens späte Religionsphilosophie als Produkt einer „philosophische(n) und persönliche(n) Krise“ (296). Cohen, so betont S., habe sich aus Verzweiflung über die Weltlage der Religion zugewandt. S. begreift also die Religion im Falle Cohens als „Remedium gegen die Verzweiflung an den Nöten der Zeit“ (299) und meint, vor diesem Hintergrund müsse auch Cohens ‚Religion der Vernunft‘ verstanden werden. Zudem deutet er die „Neuorientierung des späten Cohen“ (ebd.) auch auf dem Hintergrund der veränderten philosophischen Großwetterlage. Cohens Spätphilosophie, so meint er, müsse als Antwort auf die Lebensphilosophie verstanden werden, die am Vorabend des 1. Weltkriegs Konjunktur hatte. Cohen wolle in seiner Spätphilosophie auf das Krisenbewußtsein der Zeit eingehen, indem er zentrale Begriffe wie Leben, Erleben, Individualität und Entscheidung klärt, ohne frei-

lich den Bezug auf die gesellschaftliche Dimension aufzugeben. Von daher ist nach S. „Rosenzweigs Interpretation der Religionsphilosophie als Aufbruch an neue Ufer durchaus richtig“ (302). Gleichzeitig ist er freilich der Überzeugung, daß Rosenzweig „die Tragweite dieser Neuorientierung verkennt“ (ebd.). Kritisch an die Adresse Rosenzweigs gewandt, formuliert er: „Cohen hat nicht die Absicht, sein System hinter sich zu lassen, sondern geht auf neue Themen ein, gerade um sein System, vor allem aber die Ethik, zu retten. Er reagiert auf die Fragen der Zeit, ohne sich auf jenen platten inhaltlosen Eigentlichkeitsdiskurs einzulassen. Statt dessen versucht er, den Individualaspekt mit dem Allheitsaspekt zusammenzubringen und eine Philosophie zu entwerfen, die den Menschen vollständig, d. h. als Individuum und als Allheit, erfäßt“ (ebd.). Spätestens hier fragt sich, ob S. seine Neutralität hinsichtlich des Auslegungsstreits um Cohens späte Religionsphilosophie wirklich durchhalten kann. Denn er selbst beschreibt die Alternative, um die es bei diesem Auslegungsstreit geht, wie folgt: „Auf der einen Seite wird behauptet, daß Cohen mit seiner religiösen Spätphilosophie ... die Enge seines philosophischen Systems sprengt und eine Philosophie entwerfen. Andererseits wird argumentiert, daß er in seiner Spätphilosophie zwar neue Gedanken einbringe, dadurch aber sein systematisches Gebäude nicht verlasse“ (293). Nach Meinung des Rez. argumentiert S. in seiner Rosenzweigkritik im Sinne des zweiten Interpretationstyps und verwirft den ersten, von Rosenzweig vertretenen Interpretationstyp.

S. nennt aber noch zwei weitere Gründe für Cohens Neuorientierung in seiner Spätphilosophie. Die Erfahrung der Armut, mit der er nicht nur bei seinen aus dem Ostjudentum stammenden Glaubensgenossen in Berlin, sondern auch bei seinen ausge dehnten Reisen in den Osten konfrontiert wurde, habe, so meint er, „Cohen zusätzlich bewegt, eine Neukonzeption der praktischen Philosophie ins Auge zu fassen“ (303). Zudem bot die Thematisierung des Sündenbewußtseins nach S.s Meinung einen Anstoß zur Beseitigung der sozialen Sünde. Denn „die Einsicht in die notwendige und immerwährende Sündhaftigkeit führt dank dem Wissen um die Erlösung durch Gott aus der Resignation hinaus und wird zur Kraft, die jene soziale Sünde, d. h. die Armut, auf der Welt beseitigen kann“ (308). Das vorzügliche Mittel dazu aber ist die Menschenliebe, die in Form des Mitleids eine affektive Zuwendung zum leidenden Du ermöglicht. S. resümiert: „Erst der liebende Blick auf den armen, leidenden Anderen erweckt jene Begeisterung für die sittlichen Ideen, die Cohen bereits in der ErW als Grundlage für den Fortschritt der Sittlichkeit in Anspruch genommen hat. Die Religion liefert in diesem Sinn die emotionale Basis für die Sittlichkeit. Hierin liegt ihre Ergänzung zur Ethik“ (ebd.).

Auffällig ist, daß bei S.s Deutung von Cohens später Religionsphilosophie der funktionale Aspekt dominiert. Der Religion wird eine Ergänzungsfunktion zugeschrieben in puncto Ethik bzw. eine Trostfunktion für das von der Verzweiflung bedrohte Individuum. Daß diese funktionale Außenansicht von Religion ein ‚fundamentum in re‘ in Cohens Werk hat, ist keine Frage. Freilich fragt sich, ob in dieses nicht auch Momente einer existenziellen Innenansicht von Religion Eingang finden. Diese Frage ist seit Rosenzweigs Cohen-Interpretation kontrovers. Man wird sie mit Blick auf den Textbefund auch nicht eindeutig beantworten können. Aber es spricht einiges dafür, daß das Schwanken, das S. bei Cohens Behandlung des Gottesgedankens konstatiert, auch für Cohens Behandlung anderer religiösen Themen gilt. Insofern sind Zweifel angebracht, ob der von S. unternommene „Versuch einer Neuinterpretation der späten Religionsphilosophie Cohens“, der darauf hinausläuft, daß diese eine „stringente Weiterführung der politischen und sozialen Ziele der Ethik mit anderen Mitteln“ (5) darstellt, der Vielschichtigkeit von Cohens religionsphilosophischem Spätwerk genügend gerecht wird.

H.-L. OLLIG S. J.

CHARLES SANDERS PEIRCE, *Religionsphilosophische Schriften*. Übersetzt unter Mitarbeit von Helmut Maaßen, eingeleitet, kommentiert und herausgegeben von Hermann Deuser (Philosophische Bibliothek 478). Hamburg: Felix Meiner 1995. LII + 602 S.

Bekannt ist Charles Sanders Peirce (1839–1914) vor allem als der geistige Vater der idealen Kommunikationsgemeinschaft und der Begründer der Semiotik. Nicht weniger