

die Verbreitung seiner Bücher. Nie läßt er sich von einem Barbier rasieren, aus Angst, dieser könne ihm mit dem Schermesser die Kehle durchschneiden. So lebt Schopenhauer denn auch die letzten Lebensjahre in trotziger Zurückgezogenheit in Frankfurt a. M., als „Misanthrop“, wie er sich selbst bezeichnet.

Im zweiten Kapitel des vorliegenden Büchleins (Die Mitleidsethik, 30–60) wird gezeigt, wie die Anerkennung des Leidens sich zu einer Ethik des Mitleids verdichtet, aus deren Begründung sich für die heutige Ethik-Diskussion wichtige Einsichten gewinnen lassen. – Im dritten Kapitel (Die metaphysische Negation des Leidens, 61–85) zeigt H., wie Schopenhauer jene (aus der Erfahrung gewonnene) Ethik des Mitleids übersteigt, um sich auf einen höheren Standpunkt zu begeben. Das Übel der Welt wird dadurch „erlöst“, daß es zu einer bloßen Erscheinung (im Sinne Kants, nach dem wir das Ding an sich nicht erkennen können) erklärt wird. Hier spürt man die Nähe Schopenhauers zum Buddhismus. – Im vierten Kapitel (Schopenhauers Ethik heute, 86–109) versucht H., die Ethik Schopenhauers (und dessen Betonung der Erfahrung) für die heutige Moralphilosophie fruchtbar zu machen. „Auch die Ethik ist ja, wie die Philosophie überhaupt, eine Wissenschaft in Begriffen und nicht aus Begriffen. Diese Einsicht Schopenhauers gilt es zu bewahren. Die Ethik bringt zwar etwas auf den Begriff, aber dazu muß es eben zuerst etwas geben, das sie auf den Begriff bringt. Was sie braucht, ist eine Materie, einen bereits vorgefundenen und nicht aus ihr selbst hervorgebrachten Inhalt, mit anderen Worten: eine Erfahrung, und zwar eine Erfahrung spezifisch moralischer Art, woran sich in der Folge begrifflich anknüpfen läßt. Ohne eine solche Erfahrung hängt die Ethik gleichsam in der Luft: Es fehlt ihr der Sitz im Leben der Menschen“ (93 f.). In dieser Rationalismuskritik hat Schopenhauer in Teilen der Frankfurter Schule (M. Horkheimer, A. Schmidt) Nachfolger gefunden, während seine Erlösungslehre auf R. Wagner, Nietzsche und Th. Mann gewirkt hat. – Ich habe den vorliegenden Essay mit Interesse gelesen. Das lag wohl u. a. auch an der gepflegten Sprache des Autors. Alles in allem: ein schönes Buch, an dem es eigentlich nur das eine zu kritisieren gibt, daß die Anmerkungen (110–131) wieder mal an den Schluß gesetzt sind, so daß man beim Lesen dauernd umblättern muß.

R. SEBOTT S. J.

SINN, GELTUNG, WERT. Neukantianische Motive in der modernen Kulturphilosophie.

Hg. *Christian Krijnen/Ernst Wolfgang Orth* (Studien und Materialien zum Neukantianismus; Bd. 12). Würzburg: Königshausen & Neumann 1998. 249 S.

Die Neukantianismus-Forschung ist derzeit zweifellos im Aufwind. Diesen Eindruck vermittelt auch der vorliegende Sammelband, der auf eine Tagung zurückgeht, die im Jahre 1997 in Amsterdam stattfand und der vor allem reizvoll ist, weil er einen Einblick gibt in die Rezeption des Neukantianismus in den Niederlanden.

Den ersten Teil, der überschrieben ist mit ‚Positionen und Perspektiven‘, leitet *Ch. Krijnen* mit einem Beitrag ein, der den Titel trägt ‚Philosophieren im Schatten des Nihilismus‘. Krijnen erinnert hier an das kompromißlose Verständnis von Philosophie als einer Grundwissenschaft *katexochen*, von dem der Neukantianismus ausging und das im deutlichen Kontrast steht zu den „postmodernen Verabschiedungen eines einheitlichen Vernunftsinnes oder den destruktiven Konsequenzen naturalistischer, insbesondere evolutionsbiologischer Reduktionismen“ (11 f.). Wie der Neukantianismus seinerzeit zur Bewältigung der Identitätskrise der nachhegelschen Philosophie beigetragen hat, so bietet der Rückgriff auf den Neukantianismus nach Krijnens Meinung auch heute die Möglichkeit, dem Gespenst einer drohenden metaphysischen Sinnlosigkeit der Welt zu begegnen. Allerdings darf man den Neukantianismus nicht auf eine erkenntnistheoretische Kantbewegung reduzieren, sondern muß zur Kenntnis nehmen, daß sich die Neukantianer ebenso wie Kant „von vornhinein in die Kultur als Sinngefüge der Welt“ hineinstellten, „um sie, die Welt des Menschen, um damit die Vernunft als ‚Prinzip‘ der Kultur auf ihren Begriff zu bringen“ (23). Krijnen geht also davon aus, daß der Kulturbegriff für die Neukantianer jene fundamentale und universale Rahmenfunktion übernimmt, die ursprünglich der Metaphysik zukam. Auch wenn der Neukantianismus auf ontisierende Prämissen verzichtet, muß das s. E. noch keinen Nihilismus zur Folge haben. – Wichtige Hinweise zum Verständnis der neukantianischen Kunsttheorie ent-

hält der Beitrag von S. *Nachtsheim*. In den Augen des Kritizismus, so schreibt er, bleibe „der Antagonismus zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit eine unaufhebbare Voraussetzung, ohne welche die Kunst selbst keinen Sinn für das Subjekt hätte, sondern mehr oder minder harmloser Zeitvertreib [...] bliebe“ (50). Diesen Antagonismus könne sie „weder verleugnen, ohne selbst bodenlos zu werden, noch [...] aus der Welt schaffen“, allerdings sei es ihr möglich, „die grundsätzliche Vereinbarkeit von Idealität und Realität konkret erlebbar werden zu lassen“, und darin liege in der Optik des Neukantianismus auch die Funktion der Kunst, wobei sich der Neukantianismus allerdings keine Illusionen darüber mache, daß dasjenige, was sich als Kunst ausgibt, „diese Funktion in Wirklichkeit vielleicht öfter verfehlt als erfüllt“ (50). – Für J. *de Hoogland* stellt der Neukantianismus „im Vergleich zu vielen Formen gegenwärtiger Rationalitätskritik [...] ein Wunder an Nuancierung dar“ (55). Insbesondere die gegenwärtige Ästhetisierungstendenz beißt sich s.E. „mit dem neukantianischen Versuch, die Verschiedenheit der Wertsphären und Geltungsbereiche zu berücksichtigen, ohne deshalb die [...] Einheit der Vernunft preiszugeben“ (55). Hoogland möchte die gegenwärtige Ästhetisierungstendenz als „Ausdruck einer Verlegenheit“ (ebd.) deuten. Er vermutet, daß man via Ästhetisierung „das Problem der Strittigkeit der verschiedenen Lebensorientierungen und ihrer impliziten Wahrheitsansprüche gegenstandslos zu machen“ (ebd.) suche. – S. *Griffioen* wendet sich in seinem Beitrag gegen das gängige Bild, das von dem Neukantianismus Rickerts und Windelbands in den philosophiegeschichtlichen Forschung gezeichnet werde. Es werde nämlich der Eindruck erweckt, es handle sich hierbei nur um eine „Zwischenphase zwischen den großen Systemen am Anfang des 19. Jahrhunderts [...] und dem Denken unserer Zeit mit seinem typischen Perspektivismus und Subjektivismus“ (57). Dagegen macht er geltend, daß der Neukantianismus mit seiner Unterscheidung von Sein und Gelten zwar die Metaphysik hinter sich lasse, ohne doch „den Weg für einen Subjektzentrismus zu ebnen“ (59).

Der zweite Teil, der überschrieben ist mit ‚Zu den neukantianischen Schulhäuptern‘, beginnt mit einem Beitrag von E. W. *Orth* zum Problem der Kontingenz bei Rickert, das für diesen „am Begriff des Lebens und am Erleben [...] als Ort der Sinnvermittlung [...] ausdrücklich manifest“ (80) werde. Orth ist der Meinung, daß damit für Rickert Probleme aufbrechen, die uns in vielen Philosophien des 20. Jhdts. begegnen, und betont, für Rickert komme alles darauf an, „daß aus [...] sinneröffnenden Rekursen auf das Ursprüngliche keine fatalen Regressionen werden“ (91). Für Rickert seien daher „theoretisch-kritische Rationalisierung und Kontingenz [...] unvermeidlich verknüpft“ (ebd.). – J. *van der Hoeven* analysiert die unterschiedliche Rolle des Bedeutungs- bzw. Sinnbegriffs bei Dilthey und Rickert. Sieht nämlich ersterer in der Bedeutung die „umfassende Kategorie des Lebens“, so begreift Rickert den Sinn als „Mittelgebiet“ und gebraucht damit eine Formulierung, in der van Hoeven den „Ausdruck einer [...] sachlichen Verlegenheit“ (100) sieht. – Th. *de Boer* ist um eine Rehabilitation von Windelbands idiographischer Methode bemüht, betont allerdings zugleich, „daß Windelband sich über die Geschichtlichkeit des erkennenden Subjekts ungenügend im klaren gewesen“ (105) sei. – Für R. *Munk* liegt eine der unbestreitbaren Leistungen Cohens darin, daß dieser „die Reflexion der Alterität in der modernen jüdischen Philosophie in Gang setzte“ (119), und er ist im übrigen nicht der Meinung, daß Cohens Überlegungen zum Thema Alterität durch den Aufstieg der Phänomenologie und des dialogischen Denkens gegenstandslos geworden seien. – H. J. *Adriaanse* versucht, Licht in das Verhältnis von Hermann Cohen und Wilhelm Herrmann zu bringen, und sieht eine Gemeinsamkeit beider Denker darin, daß sie „die Wichtigkeit des Individuums“ als des „eigentlichen Selbstseins vor Gott“ (136) betonen. – H. *Holzhey* analysiert unter der Prämisse, daß unter den Bedingungen des modernen Wertpluralismus das Gespräch zum eigentlichen Medium der Ethik avanciere, „die von Cohen und Natorp je spezifisch geleistete ‚Aufhebung‘ einer Metaphysik der Sitten in einen modernen Ethikdiskurs“ (141).

Der aktuellen Bedeutung Cassirers entsprechend befassen sich die in dem dritten Teil des vorliegenden Sammelbandes zusammengestellten Beiträge allesamt mit dem Denken Cassirers. – D. *Paetzold* untersucht den Sinnbegriff in Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. S.E. gelingt es Cassirer, „nicht nur eine Philosophie der symbolischen Formen oder eine Kulturphilosophie zu entwerfen, sondern zugleich auch eine empir-

risch orientierte und historisch fundierte Theorie der Kultur zu ermöglichen“, und dies sei, wie er betont, „ein sehr sympathischer Zug von Cassirers Denken“ (167). – Auch A. K. Jagersma, der sich in seinem Beitrag mit der Rolle der Begriffe Sinn und Bedeutung in Cassirers Philosophie befaßt, bewertet die empirische Ausrichtung der Cassirerschen Philosophie positiv und schließt sich insofern D. Paetzold an, hält aber gleichzeitig fest, daß diese Ausrichtung aus einer „wahrhaft transzendentalen Aspiration hervorgeht“ (182). – Ch. Bermes vergleicht Cassirers und Husserls Antwort auf die Frage nach dem Sinn. Angesichts der Probleme beider Antworten bietet sich s.E. „eine Verbindung der Husserlschen Phänomenologie und der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen an, indem das kulturelle Subjekt als Sinnträger sich in einer sinnhaft-kulturellen Welt verankert sieht, die es immer wieder übersteigen muß, die es zugleich aber nie vollständig transzendieren kann“ (201). – E.-U. Onnasch setzt sich mit dem Begründungsproblem in Cassirers philosophischer Kulturkritik auseinander. Seine These: Cassirer erhebt zwar den Anspruch, seine Symboltheorie „auf strenge Weise letztbegründet zu haben“ (208), doch bleibt die Durchführung solcher Letztbegründung hinter diesem Anspruch zurück. Denn Cassirer möchte die Symbolproduktion „ganz von der Seite der reinen Geistestätigkeit her [...] verstehen“, unterläßt es aber, „zu zeigen, daß der Geist an ihm selbst den Unterschied hat und damit nicht nur Einheits-, sondern ebensowohl Unterscheidungsgrund der symbolischen Formen ist“ (215). – H. Paetzold schließlich bemüht sich im Blick auf Cohen und Natorp um eine Klärung der Frage nach Ernst Cassirers Neukantianismus. Sein Fazit: „Obwohl Cassirer in vielen Einzelheiten seiner Philosophie genuinen Lehren des Neukantianismus verpflichtet bleibt, so ist der Gesamtentwurf seiner Kulturphilosophie jenseits des (Marburger) Neukantianismus zu lokalisieren. Die Kultur, die sich in einer Pluralität von symbolischen Formen ausdifferenziert, ersetzt die Kantische Vernunft als der bewegende Motor der menschlichen Geschichte. Kultur läßt sich nicht in der Triade von Wissenschaft, Moral und Kunst abbilden. Um Kultur philosophisch zu begreifen, führt Cassirer seine Konzepte des Symbolischen, der symbolischen Form und der symbolischen Prägnanz ein“ (233). In dem Maße, wie das symbolische Denken für Cassirer vorrangig wird, entfert er sich nach Paetzold vom Marburger Neukantianismus. Das bedeutet aber nicht, daß deshalb Geltungsfragen für ihn keine Rolle mehr spielen. Vielmehr stecke „in dem Sinnpol des Symbolischen eine Geltungskomponente“, und darin zeige sich „die Erbschaft des Neukantianismus“ (ebd.). Denn Cassirers Philosophie sei zweifellos „von einer positivistischen, wertneutralen Kulturbetrachtung unterschieden“ (ebd.). Was Cassirer allein bestreite, sei „die Möglichkeit einer universellen, aus der Logik abzuleitenden Geltungsreflexion“ (ebd.). Geltungsfragen ließen sich vielmehr „sinnvoll nur mit Bezug auf die Eigenlogik der einzelnen symbolischen Formen stellen“ (ebd.).

Soweit ein kurzer Blick auf die einzelnen Beiträge des vorliegenden Sammelbandes, der abgerundet wird durch Beobachtungen von P. Kirschenmann über den Neukantianismus in den Niederlanden und der im ganzen sicher einen guten Einblick vermittelt in die gegenwärtigen Bemühungen um eine Aneignung des Erbes der neukantianischen Kulturphilosophie.

H.-L. OLLIG S. J.

VEAUTHIER, F[RANK] WERNER, *Kulturkritik als Aufgabe der Kulturphilosophie*. Peter Wusts Bedeutung als Kultur- und Zivilisationskritiker. Heidelberg: Winter 1997. VII/436 S.

Daß sich Europa (nur Europa?) in einer moralischen und sittlichen Krise befindet, ist seit O. Spenglers „Der Untergang des Abendlandes“ ein immer wiederkehrendes Thema der Kulturphilosophie. Auch Peter Wust (1884–1940) hat sich an dieser Diskussion beteiligt. Es war deshalb sehr sinnvoll, daß Veauthier (= V.) die Bedeutung von Wust im vorliegenden Buch herausgestellt hat. Die Arbeit hat elf Kapitel; auf acht davon werde ich etwas näher eingehen.

Im 1. Kap. (Einleitung, 1–9) unterstreicht V. seine Absicht, Wusts Kulturkritik aus ihrer Einzelstellung zu befreien und sie in den Zusammenhang mit anderen Konzeptionen zu stellen. An dem Arbeitsstil Wusts ist erkennbar, daß die Einnahme eigener Denkpositionen an die fortwährende innere Auseinandersetzung mit den maßgeblichen kultur-