

und -antworten auch nur zu katalogisieren, die R. anhand zahlreicher B.-Texte (nicht zuletzt für den Lalande) zur Diskussion stellt. Vielleicht wäre nach dem Risiko und möglichen Preis der methodologischen Option zu fragen, im Dienst von Zeitgenossenschaft und Wissenschaftlichkeit sich möglichst lange in den Phänomenen aufzuhalten, ehe man die ontologische Frage stelle (152, 264). Besonders wichtig scheinen mir (gerade angesichts heutiger Idiosynkrasien auf theologischer Seite) B.s Analysen zu Opfer, Leiden und höherer Redintegration. All das hätte auch eine „science morale“ gegenüber einer autonomen moralischen Wissenschaft zu charakterisieren. Die Reflexion läuft auf das „vinculum substantiale“ für eine Ethik des „universel concret“ zu. (Keine Rückfragen an die Leibnizsche „moralische Notwendigkeit“ der Wahl des Besten [434]?) Schließlich liegt R. daran, die Kontinuität von Früh- und Spätwerk zu betonen, über einen gewissen Sprachwandel in Richtung (Neu-)Scholastik hinweg.

III. Zur Logik ethischen Handelns: Der „zugelassene Dritte“. Das ausgeschlossene Dritte bestimmt das Denken. Das Böse aber ist (mit Hegel gesagt) der existierende Widerspruch. Und in schöpferischer Aufnahme von Aristoteles' „στέρησις“ kommt „mit Materie und Möglichkeit“ die Anwesenheit eines Absendenden vor den Blick. Dessen aber bedarf es für eine Logik der Aktion – zu deren Diskussion auf breiter Ebene es nach dem Kongreß nicht gekommen ist. R. geht zunächst auf die vorerst einzige Übersetzung des Kongreßbeitrags ein, von E. Castelli publiziert, mit einer „lettre-préface“ von B. (1924) und einem neuen Einleitungstext für die zweite Auflage (1934, erschienen 1936), sodann auf den Platz der Lebenslogik in der Trilogie des Spätwerks. So zeigt sich die Brückenfunktion dieses Textes.

Er selbst in seiner Dichte, die sorgliche Übersetzung und umsichtige Kommentierung seien hier nicht ihrerseits referiert (624 weist R. auf die in der Tat „geniale“ Zusammenfassung v. Balthasars hin: Theologik II, 29–33). Der Kommentar setzt rechtens mit einer Tagebucheintragung von 1886 ein (538): „Die klassische Vernunft, auf dem Prinzip des Nichtwiderspruchs begründet, ist wie eine Geometrie der Flächen. Die christliche Philosophie, der echte Mystizismus, auch er in der Vernunft begründet, ist nicht dualistisch; es gibt Dreieinigkeit ...“ (Ob dies allerdings fordert, Kants Imperativ „aus irgendwelcher Nacht ... aufsteigen“ zu sehen? Und ob sein Formalismus wirklich nur formal ist? Vermutlich gilt für B. [wie für Scheler] Leibnizens Bemerkung, daß die Philosophen eher recht in ihren positiven als in ihren negativen Urteilen haben, weil sie dort etwas gesehen haben, hier sich abgrenzen – was wohl auch für eine Reihe von Äußerungen zur Metaphysik gilt (wer z.B. hätte je behauptet, deren Aufgabe sei nicht [336] begrenzt?) Was sieht B.? Vor allem die Fruchtbarkeit des Opfers: dies, daß die in einer konkreten entschiedenen Handlung ausgeschlossenen Möglichkeiten gleichwohl in das eingehen, was wir sind: in unserer ἔξις).

„Der Faszikel ‚Principe élémentaire (1900/1903)‘ stellt eine konzentrierte Relecture von L'Action (1893) dar. Insofern ist er L'Action (1893) im Kleinen“ (633). Er steht nun auch der deutschen Forschung und einer sich über Normenfragen wie -begründungen hinaus tiefer schürfenden Moralthologie zur Verfügung. Zugleich stellt der Bd. eine Einführung in Blondes Denken überhaupt dar (welcher Funktion auch die hilfreiche Mehrfach-Zitierweise nach den verschiedenen Ausgaben dient, für deren Aufwand dem Autor eigens Dank gebührt). In dem umfangreichen Werk sind verhältnismäßig viele Fehler stehengeblieben (einschließlich des falschen Dativs in Appositionen; und statt „unerbittlich“ heißt es durchgängig „unerbitterlich“). In der Regel sind sie jedoch nicht sinnstörend. Nennen darf ich aber 107, Z. 5 v.u.: „die aus ihr?“ „aus der sie?“ 533, Abs. 3: (statt „Linien“) „Gerade“; zwei Auslassungen: 584, Z. 14 v.u.: „... so, daß wir bewirken, daß sie sind, und sie bewirken, ...“; 587, Z. 5 des Zitats in Seitenmitte: „vielleicht nicht darin ...“

J. SPLETT

RENZ, URSULA, *Die Rationalität der Kultur*. Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer (Cassirer-Forschungen; Band 8). Hamburg: Meiner 2001. 321 S., ISBN 3-7873-1598-5.

In ihrer von Helmut Holzhey (Zürich) betreuten Dissertation gibt Ursula Renz (= R.) der Forschung über den Marburger Neukantianismus einen Zusammenhang wieder, der

seit Ulrich Siegs Studie über die „Marburger Schule“ (1994) keine Beachtung mehr fand. Es hat sich in der neueren Rezeption Ernst Cassirers (= E. C.) eine Interpretationspraxis durchgesetzt, die ihn von seinen Lehrern Hermann Cohen (= C.) und Paul Natop (= N.) trennt. So ist gleich zu Beginn der Besprechung ausdrücklich festzuhalten, daß R. in überzeugender Weise den systematischen Zusammenhang der Philosophie der drei Autoren nachweist und darstellt. R. gelingt die Rehabilitation einer Selbstverständlichkeit, die in Vergessenheit geriet, weil man in den vergangenen zehn Jahren allzugerne den wiederentdeckten E. C. als „großen Philosophen“ präsentieren wollte, und ihn zu diesem Zwecke von seinen Wurzeln abschnitt, die er selbst weder verleugnete noch ausdrücklich als für seine eigene Philosophie als überholt charakterisierte. E. C.s Haltung in dieser wichtigen Frage schließt Distanzierungen gegenüber C. und N. ausdrücklich ein, die jedoch nie zu öffentlichen Abqualifikationen führten. Mit der künstlichen Abtrennung von den beiden Gründungsvätern der „Marburger Schule“ hat man – in wohl zunächst bester Absicht – den umgekehrten Fehler begangen, den die Neukantianismus-Literatur über Jahrzehnte prägte: Während diese die Marburger Neukantianismus-Variante als eklektizistisch zur Seite schob, glauben heutige Forscher häufig, durch eine Verselbständigung E. C.s, diesen von den alten Vorurteilen befreien zu können.

R. nennt völlig zu Recht einen weiteren Grund für die ungerechtfertigte Betonung einer Sonderstellung E. C.s im historisch gewachsenen Schulzusammenhang: „Ein Großteil derzeitiger Cassirer-Interpreten scheint keine fundierte Kenntnis von Cohens oder Natoprs Schriften zu haben – was man niemandem vorwerfen kann – und fällt trotzdem das Urteil, daß Cassirer sich vom Neukantianismus seiner Lehrer abgewandt habe.“ (9)

Zunächst macht R. zwei Gemeinsamkeiten kulturphilosophischer Ansätze aus: Der „eigene Anspruch, Kultur als Vernünftiges zu denken“, werde „philosophiegeschichtlich [...] mit der kulturellen Bedeutung der Kantischen Philosophie in Verbindung gebracht“. (3) Außerdem sei zu beobachten, daß der „kulturphilosophische Anspruch [...] durch die Auffassung untermauert“ werde, es müsse „im Prinzip möglich sein“ die „legitimationsstiftenden Momente der Kultur in einem System zu entfalten“. (4) In der „Einleitung“ trifft R. mit einer persönlich klingenden Bemerkung eine äußerst wichtige methodische und methodologische Entscheidung: „Die Denker, die im Zentrum der Untersuchung stehen, repräsentieren eine geistige Welt, an der meine Generation nicht mehr teilhat.“ (7) R. historisiert die kompetent und sprachlich sehr versiert vorgetragenen Theoreme der Autoren und behält damit den notwendigen Abstand, selbst dort, wo sich Aktualisierungen anböten.

Konsequent aus der vorgenommenen Historisierung folgt, daß die Arbeit die „Kulturphilosophie der Marburger in ihrer systematischen Entwicklung“ diskutiert werde, „um so gedankliche Muster zu identifizieren, in denen sich die Prägung, die Cassirers Denken von Cohen und Natop erfahren hat, erst zur Diskussion stellen läßt.“ (10)

Im ersten Teil der Monographie (15–87) wird die für die Marburger Neukantianer zentrale Idee der „transzendentalen Methode“ analysiert, und dabei der Schwerpunkt auf die Frage gelegt, wie vor allem C. und N. diesen Ansatz kulturphilosophisch fruchtbar machen. Besondere Beachtung findet dabei E. C.s spezifische Transformation der „Methode“, die sich vor allem in der „Philosophie der symbolischen Formen“ ausfaltete.

Darauf folgt ein den „geschichtsphilosophischen Hintergrund“ (11) ausleuchtender Teil (89–159), in dem R. rekonstruiert, in welcher Weise die Behandlung von Fragen der Kontingenz menschlichen Handelns und damit geschichtlicher Ereignisse in die Behandlung von Ästhetik, Ethik und Philosophiegeschichte eingeht. Der dritte Abschnitt (161–239) stellt die eigentliche Kulturphilosophie der drei Protagonisten vor. Nach dem erreichten Problembewußtsein folgt ein vierter Teil (241–295). Den Abschluß, es folgt letztlich noch ein Literaturverzeichnis, bilden Überlegungen zur „Rationalität der Kultur“ (297–302).

R. sieht C. und E. C. – N. ist in der ganzen Arbeit stark unterrepräsentiert, was sich aber rechtfertigen läßt – in zentralen Fragen der Systematik und Begründung von „Kulturphilosophie“ in „ihrem Ausgangspunkt einig“. Allerdings: „Während Cohen Kultur als Aufklärung zu begründen versucht und sich dabei sehr appellativ auf Kultur beruft, weist Cassirer als quasi neutraler Beobachter darauf hin, daß der Mensch überall, wo er sich kulturell zur Welt verhält [...], immer schon eine Emanzipation vom Gegebenen

vollzogen hat“ (162). Zu Recht ebnet R. die Differenz wieder ein, wenn sie am Ende darauf hinweist, daß bei C. und E. C. die „Bejahung menschlicher Endlichkeit“ eine „entscheidende Voraussetzung ihrer Kulturphilosophie“ (302) darstelle. In diesem Punkt erweisen sich die Kant-Interpretationen der beiden als identisch, was C. in der Auseinandersetzung mit Heidegger in Davos 1929 in aller Deutlichkeit vorführte.

R. diskutiert die komplexen Zusammenhänge auf einer umfassenden Textbasis, mit genauer Kenntnis der Primär- und Sekundärliteratur. Mit ihrer Arbeit liegt eine fundiertere und kluge Wiederherstellungsleistung eines historischen Faktums vor: C., N. und E. C. waren und blieben Marburger Neukantianer. TH. MEYER

KULENKAMPFF, AREND, *Esse est percipi*. Untersuchungen zur Philosophie George Berkeley's (Schwabe Philosophica; III). Basel: Schwabe 2001. 148 S., ISBN 3-7965-1731-5.

Kulenkampff (= K.) liefert mit diesem Bd. eine Darstellung der wichtigsten Themen des in Deutschland leider stiefmütterlich behandelten Philosophen Berkeley (= B.). Den Anfang machen zwei eher selten behandelte Themen B.s: seine Theorie der optischen Wahrnehmung und sein „Gottesbeweis aus der Empirie“. Sodann erörtert K. B.s Auffassung des Allgemeinen, um schließlich zu B.s bekanntester These zu gelangen, die in drei Kap. abgehandelt wird, nämlich seinem Idealismus.

Die Theorie des Sehens wird von K. ausführlich dargelegt und gegenüber konkurrierenden Theorien, wie etwa der von Descartes, verteidigt. Wie die Ausführungen auf 27–31 zeigen, war sich B. dessen bewußt, daß die Wahrnehmung von oben, unten usw. mit unserem eigenen Leib und dessen Bewegungen zusammenhängt. Das Problem des Zusammenhangs zwischen dem Sichtbaren und dem Tastbaren will B. dadurch lösen, daß er das Retinabild selbst der Ordnung des Tastbaren zurechnet (30), was von K. zumindest ansatzweise problematisiert wird. Er scheint sich dabei Mills These anzuschließen, nach der die Verbindung von Sichtbarem und Tastbarem in unserer Wahrnehmung „künstlich“ (31) ist. Die klassischen Erklärungen durch den *sensus communis* (Scholastik) oder die Konstitution des Objekts (Kant) werden nicht erwähnt.

B.s Gottesbeweis aus der Empirie ist eine Variation des teleologischen Arguments. Aus der „gesetzmäßigen Verknüpfung visueller und haptischer Empfindungen“ (33) schließt B. auf die Existenz Gottes. K. greift dies unter Rückgriff auf Dantos prinzipielle Ablehnung einer notwendigen Verknüpfung von Fakten an. Dem ist zu entgegnen, daß die logische Möglichkeit noch keinen hinreichenden Erklärungsgrund für faktische Zusammenhänge darstellt; andernfalls wäre jede empirische Wissenschaft gegenstandslos. B. ist daran interessiert, daß uns die Gesetzmäßigkeit der Natur zu Gott führt, weshalb er entgegen der Tendenz der Neuzeit die teleologische Naturbetrachtung favorisiert (39).

B.s nominalistische Ablehnung von allgemeinen Ideen findet K.s Zustimmung. Hier ist freilich zu bedenken: Wenn „Idee“ von vornherein als sinnlicher oder imaginativer Gehalt oder als individuell existierender Gegenstand verstanden wird, so gibt es *ex definitione* keine abstrakte Idee. Deshalb ist das Abstrakte aber noch lange nicht widersprüchlich, wie B. meint (40), denn daß Locke bei seiner berühmten-berühmtesten Charakterisierung einer abstrakten Idee Abstraktion mit Negation verwechselt, sollte für einen denkenden Menschen von heute kein ernstzunehmender Einwand mehr gegen abstrakte Denkgehalte sein. Verstehe ich nämlich unter „Idee“ jeden Gedanken und jeden Bewußtseinsgehalt, dann ist die „kognitive Leistung des *als-etwas*-Betrachtens“, die nach K. „die Erklärungslast“ trägt (48), eine Abstraktion und deren Resultat eine Idee. Daß es das Resultat dieser Abstraktion gibt, läßt sich nicht bezweifeln, weil alle unsere Begriffe und ihre sprachlichen Formulierungen von dieser Art sind; ob ich dies nun als Idee bezeichne oder, wie B., als Begriff oder sonstwie, ist eine bloße Frage der Terminologie, und derartige Fragen sollten nicht mit Sachproblemen verwechselt werden. Interessanterweise kann K. bei B. drei Verwendungsweisen für „Abstraktion“ finden (55), was schon zeigt, daß sich auch bei B. das, was andere Autoren als abstrakte Idee bezeichnen, der Sache nach findet. Das schon in der Spätscholastik gegen die Realität des Allgemeinen vorgebrachte Argument, nur Individuen könnten existieren, verfehlt die Fragestellung, da hier Existenz von vornherein mit individueller Existenz gleichgesetzt wird, was aber gerade erst zu beweisen wäre.