

„ES GIBT HIER KEINEN DEFINITIVEN ABSCHLUSS“

Cohens System – ein Torso oder wohlbegründet offen?

Geert Edel

Die Philosophie ist unendliche Aufgabe, wenn denn der Begriff – wie es bei Cohen heißt – seiner sachlichen Bedeutung nach wesentlich Frage ist, „das große Fragezeichen des Seins [...] ti esti?“¹ Sie ist eine Aufgabe, in die jeder hineingestellt ist und bleibt, der über die damit erheischte hirnganisch-mentale Ausstattung verfügt, eine Aufgabe, mit der also auch jene nolens volens konfrontiert sind, die nicht über die von Aristoteles in mehr deskriptiver als normativer Absicht erwähnte Muße verfügen, derer es bedarf, um die mit ihr gestellten Probleme einer Lösung zuzuführen, welche die kritische Reflexion zumindest annäherungsweise überzeugt. Diese Aufgabe der Selbst- und Weltverständigung, die in den berühmten vier Kantischen Fragen auf unüberbietbare Weise artikuliert ist, ist unausweichlich (zuletzt in kritischen Lebenssituationen) und sie ist ubiquitär. Mythos und Religion zeugen selbst dort noch davon, wo sich diese Verständigung nicht in den seitens der griechischen Antike grundgelegten systematischen Bahnen Gestalt gibt und entfaltet. Seither aber hat über die Jahrtausende hinweg das an diese Grundlegungen anschließende philosophische Denken nach *Systematizität* gestrebt, nach einem Zusammenhang in und mit sich selbst, der zurückgeht auf und gestiftet wird durch das Erklärungspotential der Grundlagen, die aus einer letzten, ultimativen Anstrengung der Reflexion auf das resultieren, wovon einspruchslos und zweifelsresistent auszugehen ist.

Mehr noch und schärfer noch als aus der Cartesischen Zweifelsreflexion geht dies aus Hegels Ausführungen darüber hervor, womit der Anfang der Logik zu machen sei, und in ihrer Suggestivität dürfte ein Grund, wenngleich freilich weder der erste noch der letzte, zu finden sein, der Hegels System bis heute als Muster und Vorbild aller philosophischen Systembildung erscheinen läßt. Denn hinzu kommt natürlich der umfassende Erklärungsanspruch, der alle Bereiche der Welt und des Wissens, dementsprechend alle Themata philosophischer Erkenntnis abdeckt und in dem wahrlich atemberaubenden Anspruch gipfelt, die

¹ Hermann Cohen: Logik der reinen Erkenntnis, ²Berlin 1914 (im folgenden zitiert als: LrE), 15.

Gedanken Gottes vor der Erschaffung der Welt und des endlichen Geistes erfasst zu haben. Hegel ist damit sehr ehrlich, nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv, sofern er die *Endabsicht* der Philosophie, seiner, zuletzt aber doch auch *aller* Philosophie in plastisch-emphatischer Weise beschreibt – und eben deshalb ist auch nichts damit gewonnen, wenn man diesen Anspruch mit leichter Hand als romantische Überspannung abtun zu können meint.

Weniger ehrlich ist Hegel allerdings dort, wo er indirekt zu dem sich schon seinerzeit abzeichnenden Konflikt zwischen Naturphilosophie und exakter, empirisch-mathematischer Naturwissenschaft, genauer: zur sich schon damals abzeichnenden Emanzipation dieser von jener, Stellung nimmt. Er macht Schelling zum Sündenbock, wenn er die „bedeutende[n] Abgunst“, unter der die Naturphilosophie „zu unserer Zeit“ liege, und den „Mißkredit“, in den sie geraten sei, auf dessen „Schwindeleien“ zurückführt² – nicht ohne zuletzt doch „die *Ohnmacht* der Natur, die Begriffsbestimmungen nur abstrakt zu enthalten und die Ausführung des Besonderen äußerer Bestimmbarkeit auszusetzen“ dafür in die Pflicht und Verantwortung zu nehmen, und im Blick auf „den unendlichen Reichtum und die Mannigfaltigkeit“ ihrer Formen sodann auch dies beklagt: „Jene Ohnmacht der Natur setzt der Philosophie Grenzen, und das Ungehörigste ist, von dem Begriffe zu verlangen, er solle dergleichen Zufälligkeiten begreifen“ (ebd. 34 f.). Soll man dies ernsthaft glauben? Soll man im Endeffekt also glauben, dass „die Bildung der unterschiedlichen Geschlechter verschieden sein [*muss*], [dass] ihre Bestimmtheit gegeneinander *als durch den Begriff gesetzt existier[t]*, weil sie als differente Trieb sind“ (ebd. 517 f., Hervorhebung G. E.)? Oder ist es nicht vielmehr so, dass gerade hier, in der Konfrontation mit jener Mannigfaltigkeit und jenem unendlichen Reichtum der Natur, der zweifellos imposanteste Systembau der Philosophiegeschichte seine nicht nur gleichsam natürliche, sondern buchstäblich naturbedingte Grenze findet?

Ich stelle diese kleine Überlegung hier nicht etwa deshalb an den Anfang, um diejenigen zu provozieren, deren Herz für Hegel schlägt, sondern vielmehr deshalb, weil, gemessen an Hegels System und seiner beeindruckenden Geschlossenheit – einer Geschlossenheit, die nicht nur das berühmte Bild vom in sich geschlossenen Kreis von Kreisen, in dessen Anfang die Vermittlung das Ende zurückschlingt, zu plastischem Ausdruck bringt, sondern auch der Anspruch, mit der ‚absoluten Idee‘ sei die Entfaltung der philosophischen Grundprinzipien, die Schau der „reinen Wesenheiten“, die nicht konstruiert, sondern der Selbstentwicklung des Begriffs als der „Entwicklung des Denkens in seiner

² Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Bd. II (Werke Bd. 9), 9.

Notwendigkeit“ nur zusieht,³ zu Ende gekommen, das „System *des Logischen*“ vollendet und „*alle Wahrheit*“ erreicht⁴ – weil, gemessen also daran das Cohensche System der Philosophie als ein Torso erscheinen muß, ein Torso, der Zweifel daran nicht lediglich erlaubt, sondern geradezu erzwingt, dass es sich hier *überhaupt* um ein System im Vollsinn handelt. Auf die näheren Gründe für diese Zweifel komme ich noch zurück.

Erlaubt sei jedoch zunächst noch eine weitere Vorüberlegung im Blick auf Hegel. Zu seinen Lebzeiten mag es ja, abgesehen von jenen durch die heraufziehende Emanzipation der Naturwissenschaft von der Philosophie bedingten Irritationen, noch so geschienen haben, als sei es ihm tatsächlich gelungen, die Gesamtheit des menschlichen Wissens, wenn auch nicht in jedem einzelnen Detail, so doch zumindest der Tendenz nach in sein System zu integrieren. Seither aber hat jene Emanzipation der Einzelwissenschaften von und ihre Ausgliederung aus der Philosophie, die schon im Laufe des 19. Jahrhunderts unübersehbar und unumkehrbar geworden ist, zu einer Ausdifferenzierung des menschlichen Wissens in seine diversen Teilbereiche geführt, die ihrerseits, bedingt durch eine schon seit geraumer Zeit industriell organisierte Forschung, zu einem stetig anwachsenden Strom *neuer Erkenntnisse*, zu einem *Zuwachs* und *Fortschritt* des menschlichen Wissens geführt, dessen ‚Ende‘ – gesetzt einmal, es könnte (etwa durch das Verschwinden der Spezies Mensch) zu einem solchen kommen – jedenfalls heute völlig unabsehbar ist, wenn man etwa bedenkt, dass die moderne Astronomie in der letzten Dekade Planeten außerhalb unseres Sonnensystems nachzuweisen vermochte und dass ihr zufolge mehr oder minder permanent neue Sternensysteme, ja sogar neue Galaxien entstehen, und dass die moderne Medizin in der jüngsten Zeit mit neuen Krankheitserregern wie etwa dem HI- und dem SARS-Virus konfrontiert ist, von deren Existenz vor drei Jahrzehnten, wenn sie denn überhaupt schon vorhanden waren, noch niemand etwas ahnte – womit sich natürlich zugleich auch neue Erkenntnisaufgaben stellen, die zu Lösungen führen könnten, die wir hic et nunc in das bestehende Wissenscorpus nicht einzuordnen vermögen. Angesichts dieses Erkenntnisfortschritts, den niemand leugnen sollte, der bereit ist, sich eine fremde Niere implantieren zu lassen, wenn die eigenen versagen, und der ja keineswegs nur in Medizin und Naturwissenschaften stattfindet, sich aber gerade in der technischen Umsetzung

³ Hegel: Werke Bd. 5, S. 17, 30.

⁴ Hegel: Werke Bd. 8, S. 389. „Alles Übrige ist Irrtum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkür und Vergänglichkeit“. Es *gibt* keine Wahrheit außer ihr: „die absolute Idee allein ist *Sein*, unvergängliches *Leben*, *sich wissenden Wahrheit* und ist *alle Wahrheit*. Sie ist der einzige Inhalt und Gegenstand der Philosophie.“ (Werke Bd. 6, S. 549.)

ihrer Resultate (vom Weltraumteleskop über das Rasterelektronenmikroskop bis zum weltumspannenden Netz elektronischer Kommunikation) am deutlichsten dokumentiert und manifestiert, „hat“ es in der Tat, wie Dieter Henrich 1975 nicht ohne ein gewisses Bedauern konstatierte, „für aussichtslos zu gelten“, Hegels ins Äußerste gehendem Systemkonzept „noch einmal“ zu folgen.⁵ Dem wird man ernsthaft nicht widersprechen wollen. Fraglich sind lediglich die Konsequenzen, die daraus zu ziehen sind.

Reduzieren wir unser Bemühen um die eingangs erwähnte unendliche Aufgabe der Welt- und Selbstverständigung auf die Auslegung der großen Klassiker der philosophischen Tradition? Ist es aber dann noch *unsere* Welt, die wir gedanklich zu erfassen und durchdringen suchen? Und reproduzieren wir nicht gerade dann, wenn wir uns um deren pünktliche Auslegung kümmern, zugleich auch ihren Systemanspruch, wissend, dass wir davor doch kapitulieren müssen, weil die harten Fakten der gewordenen Gegenwart seine umfassende, bruchlos-authentische Einlösung offensichtlich nicht mehr erlauben? Oder suchen wir im analytischen Partikularismus unser Heil, dem „Love of System“, wie es bei Russell heißt, als eine Verunklarung und Verschleierung unverfälschten Wahrheitsstrebens gilt, als einer der Fallstricke, vor denen man sich zu hüten habe?⁶ Folgt man Autoren wie Putnam und Rorty, dann ist dieser Partikularismus in eine Sackgasse geraten (Putnam)⁷ und hat Selbstmord begangen (Rorty)⁸. Aber wohin führt der von Rorty angesichts dessen empfohlene Verzicht auf Wahrheits- und Erkenntnistheorie insgesamt,⁹ der Rückgang auf Heidegger, Dewey und Nietzsche, wohin anders als auf die von Cohen im Blick auf letzteren monierte „aphoristische Stellenschriftlerei“?¹⁰ Oder sollte man *zuletzt* nicht vielmehr statt all dieser verzweifelten Versuche, sich mit der vermeintlichen Unmöglichkeit philosophischer Systembildung heute zu arrangieren, den starken, an Hegels Totalitätsanspruch orientierten Systembegriff, also die Kriterien der Abgeschlossenheit, der Vollständigkeit und Autonomie verabschieden? Dann wäre es zumin-

⁵ Dieter Henrich (Hg.): Ist systematische Philosophie möglich? Stuttgarter Hegel-Kongress 1975, Bonn, Bouvier 1977, S. XV.

⁶ Bertrand Russell: Our Knowledge of the External World as a Field of Scientific Method in Philosophy, London: Allen & Unwin 1914, Reprint 1949, S. 240 f.

⁷ Vgl. Hilary Putnam: After Empiricism, in: Rajhman, John und West, Cornell (Hg.): Post-Analytic Philosophie, New York: Columbia University Press 1985, S. 20-30, hier S. 28.

⁸ Richard Rorty: Consequences of Pragmatism, Mineapolis: University of Minesota Press, 1982, S. 227.

⁹ Vgl. Richard Rorty: Solidarität oder Objektivität, Stuttgart 1988, S.16.

¹⁰ Hermann Cohen: Einleitung mit kritischem Nachtrag zur 'Geschichte des Materialismus' von Fr. A. Lange, ³Leipzig 1914, 10.

dest nicht *von vornherein* und eo ipso ausgemacht, einem Denken, das diese Kriterien nicht erfüllt, den Systemcharakter schlechthin abzusprechen, dann auch müßte auf Systematizität der denkenden Welt- und Selbstverständigung, verstanden hier als unauflöslicher Zusammenhang der Probleme der Philosophie unter und miteinander, nicht schon *nur deshalb* verzichtet werden, weil die heutige Weltlage die Erfüllung dieser Kriterien offenbar ausschließt.

Es dürfte nicht zu übersehen sein, worauf ich hier hinaus will. Bellizistisch gesprochen könnte man es einen präventiven Entlastungsangriff nennen, der Raum schaffen soll für die Bereitschaft, ein System, das jene Kriterien offensichtlich nicht erfüllt, *überhaupt* mit dem Ehrentitel eines ‚Systems‘ der Philosophie auszuzeichnen, Raum also auch für die Bereitschaft, den Gründen für dieses Nichterfüllen, den positiven wie den negativen, genauer und vorurteilslos nachzufragen. Betrachten wir zunächst die negativen, die Zweifel daran motivieren, dass es sich bei Cohens System, also bei den vier bzw. fünf Büchern, in denen es vorliegt, überhaupt um ein Oeuvre handelt, das legitimerweise mit diesem Ehrentitel benannt werden darf.

Der erste dieser Gründe ist ganz äußerlich, gleichsam rein nominalistischer Natur und stammt gewissermaßen aus Cohens eigener Feder. „Der Verleger der Logik“, so schreibt er kurz vor deren Publikation an Natorp, „wünscht einen Gesamttitel: System der Philosophie, I. Theil. Was meinen Sie dazu? Ist es nicht ein bißchen protzig?“¹¹ – Es wäre jedoch allzu oberflächlich und naiv, wollte man diese Notiz allen Ernstes als Grund dafür ins Feld führen, dass der Systemanspruch, der in diesem Titel artikuliert ist und mit dem Cohen schließlich ja auch antritt, nur ein äußerlicher, weil eben von außen an ihn herangetragener sei, salopp gesprochen also nur der ‚Werbegag‘ eines findigen Verlegers, der im Werk selbst keine echte Grundlage habe. Denn zum einen macht die Rede von einem „Gesamttitel“ ja nur Sinn, wenn dem Verleger Cohens Absicht, nach dem Vorbild der drei Kantischen Kritiken und seiner drei darauf bezogenen Interpretationswerke der eigenen Logik eine eigene Ethik und Ästhetik nachfolgen zu lassen, *vor* der Äußerung jenes Wunsches bereits bekannt war, und zum anderen erklärt Cohen eben auch in aller Entschiedenheit und Ausdrücklichkeit: „*Die Philosophie kommt nur als System zu ihrem Begriffe.*“¹²

Sehr viel schwerer wiegt der zweite Einwand: Die Tatsache, dass der in allen drei geschriebenen Systemteilen wie auch in deren Appendix, der Schrift über

¹¹ Helmut Holzhey: Cohen und Natorp, Bd. 2: Der Marburger Neukantianismus in Quellen, Basel/Stuttgart 1986, 277 (undatierter Brief, der Holzhey zufolge in der Zeit zwischen dem 21.3.1902 und dem Beginn des Sommersemesters 1902 geschrieben wurde).

¹² LrE, 601.

den „Begriff der Religion im System der Philosophie“, gleichermaßen als Abschluß und Höhepunkt des Gesamtsystems angekündigte vierte und letzte Systemteil, die Psychologie als Lehre von der Einheit des Kulturbewußtseins, schließlich doch ungeschrieben blieb. Am Schluß der Ästhetik, auf die er ja folgen sollte, beschreibt Cohen dessen Aufgabe so: „Die Kultur stellt dieses Rätsel der Einheit des Bewußtseins, und die Psychologie hat die Lösung zu bringen. Die wahrhafte Einheit des Bewußtseins liegt so wenig im ästhetischen, wie im ethischen, wie im logischen Bewußtsein. Sie liegt allein in der einheitlichen Durchdringung jener drei Vorstufen. Diese Durchdringung stellt die Kultur als Problem dar: sie hat die Psychologie zu vollziehen [...] durch die durchsichtige Einheitlichkeit, mit welcher sie ihr eigenes Problem der Einheit des Bewußtseins der Kultur zu formulieren, zu durchforschen, zu lösen hat [...] Die Einheit des Kulturbewußtseins ist nicht die Identität von Leib und Seele, von Materie und Bewußtsein, sondern die Vereinigung, die Vereinheitlichung von Stufen im Entwicklungsgang der Kultur, die selbst schon eine jede für sich eine Art der Einheit des Bewußtseins ausmachen. Die Psychologie nimmt die neue Aufgabe auf sich: alle jene Arten, wie sie im Bewußtsein der Kultur, im einzelnen Menschen, in den einzelnen Völkern sich darstellen, wie sie dort sich durchdringen und in *Wechselwirkung* stehen, nicht nur etwa zu isolieren, sondern ebenso auch in ihrer Wechselwirkung zu verfolgen und zu durchleuchten. Das ist die höhere Aufgabe der *Entwicklung*, welche die systematische Psychologie anzustreben hat, und welche ihr von ihrem Problem der Einheit aus gestellt wird. Das Problem der Einheit der Kultur ist es, von dem aus das Problem der Einheit des Bewußtseins der Kultur für die systematische Psychologie sich erhebt. Und wie auch für das Problem der Entwicklung der theoretische Begriff der Psychologie durch diesen Begriff der Einheit vertieft wird, so erweitert sich, dem systematischen Begriffe gemäß, die Aufgabe der Psychologie zu einer *hedegetischen Enzyklopädie des Systems der Philosophie*.“¹³

Die Tatsache, dass es zu dieser Enzyklopädie des Systems der Philosophie, zu der allererst herzustellenen „Vereinigung“ der einzelnen „Sonderrichtungen des Bewußtseins“¹⁴ in die Einheit des Kulturbewußtseins, mithin auch zur abschließenden Vereinigung der einzelnen Glieder schließlich doch nicht gekommen ist, hat gewiß auch lebensgeschichtlich-biographische Gründe, konkret also: das fortgeschrittene Lebensalter und Cohens Wechsel an die Berliner Lehr-

¹³ Hermann Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls*, Bd. 2, Berlin 1912 (im folgenden zitiert als: *ÄrG*), 431 f.

¹⁴ Hermann Cohen: *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Giessen 1915 (im folgenden zitiert als: *Bdr*), 109.

anstalt für die Wissenschaft des Judentums, mit dem, wie man vermuten kann, eine Schwerpunktverlagerung der Interessen hin zu Fragen der Religionsphilosophie einhergegangen sein mag. Sie könnte aber auch, das ist jedenfalls nicht auszuschließen, interne, also systembedingte Gründe haben. Doch es ist müßig, darüber allzu lange zu spekulieren. In der Sache wirft jene Tatsache die Frage auf: Sprechen wir einem Denken, das sich *nicht* in einer letzten Vereinigung und Zusammenschau aller seiner Themata vollendet, *nur deshalb* den Systemcharakter ab? Dann wäre wohl auch Kant betroffen. Aber ist nicht, um ein ganz philosophie-externes Beispiel heranzuziehen, Schuberts „Unvollendete“ doch ein perfektes Meisterstück, obwohl der 3. und der 4. Satz unausgeführt blieben? Wie weit also gehen wir mit dem ‚Systemzwang‘?

Was Cohen betrifft, so hängt die Einheit seines Systems nicht von seinem Abschluß ab, sondern sie ist vielmehr dem Anspruch nach grundgelegt in der einheitlichen Grundlegung seiner Teile. Die Exposition und Begründung dieser einheitlichen Grundlegung erfolgt in der Logik: „Welchen Sinn und Wert hat der Zusammenschluß aller Probleme der Philosophie in die Einheit eines Systems? In der Sammlung und Ordnung kann derselbe sich doch nicht erschöpfen. Die Einheit der Probleme bedeutet zugleich ihre Einheitlichkeit. Es darf keine Frage auftauchen und Zulaß erhalten, welche nicht in einem methodischen Zusammenhang mit allen anderen steht. Der Grund des Systems ist sein Mittelpunkt, der zum Schwerpunkt für die Tragkraft aller Fragen wird. *Die Einheitlichkeit des Systems fordert einen Mittelpunkt in dem Fundament der Logik.* Dieses methodische Zentrum bildet die Idee der Hypothese, die wir zum Urteil und zur Logik des Ursprungs entwickelt haben.“ (LrE, 601)

Auf die Idee bzw. das Theorem der Hypothese, das in allen auf die Logik folgenden Systemteilen mit immer größerem Nachdruck und immer schärfer werdender Eindringlichkeit exponiert wird, komme ich noch zurück. Denn der hier, im vorgenannten Zitat, reklamierte *methodische Zusammenhang* scheint *prima vista* gar nicht zu bestehen. Die Logik thematisiert die Fragen des Denken und der Erkenntnis in aller Ausdrücklichkeit in bewußter Orientierung am ‚Faktum Wissenschaft‘. Auch auf die Gründe dafür komme ich noch zurück. Cohen reklamiert diese Orientierung für die systematische Philosophie insgesamt, und zwar zunächst, in der Ethik, als methodische Analogie zwischen Logik und Ethik, welche den Schluß auf eine einheitliche Methode dieser beiden Systemteile zu erlauben scheint: „Die Logik der reinen Erkenntnis hatte als erster Teil eines Systems der Philosophie nicht nur auf den zweiten Teil hingewiesen, sondern auch in ihrer Anlage und in ihren Ausführungen zugleich für die Geisteswissenschaften eine grundlegende Vorsorge getroffen. Die spezielle Fürsorge fällt der

Ethik zu, sie wird die Logik der Geisteswissenschaften. Die Logik der reinen Erkenntnis war ferner auf die Mathematik gegründet worden, um sich mit dieser für den Aufbau der Naturwissenschaft zu verbinden. In analoger Weise wird hier der Versuch gemacht, die Ethik auf die *Rechtswissenschaft* zu orientieren. Diese ist die Mathematik der Geisteswissenschaften.“¹⁵ (ErW, VII) Diese Orientierung der Ethik auf die Rechtswissenschaft hin heißt natürlich nicht – um ein voreiliges Mißverständnis abzuweisen –, die Ethik habe der Rechtswissenschaft die ethischen Begriffe etwa lediglich zu ‚entnehmen‘, im Gegenteil: „Die Rechtswissenschaft bedarf der Ethik zu ihrer eigenen Grundlegung. Es darf in keiner Weise zugestanden werden, was der Gedanke des *Richtigen Rechts* unternimmt, das Recht richtig zu machen, ohne den Grund der Richtigkeit unzweideutig in der Ethik zu suchen, zu legen und festzuhalten. Das ist Aufgeben, Preisgeben der Ethik und der Philosophie. Es darf nicht zugestanden werden, dass selbständig und schlechterdings unabhängig das Recht seine eigenen Wege ginge, und dass, sei es vorher, oder hinterher, eine Ethik kommen dürfe, als die Ethik des Individuums und der Gesinnung. Durch diese angebliche Selbständigkeit des Rechts würde die Ethik ihrer eigensten Aufgabe beraubt werden. Denn es gibt keine Gesinnung ohne Handlung; *kein Individuum im ethischen Sinne ohne Rechtsgemeinschaft*.“ (ErW, 225)

Wie auch immer man zu dieser so gefaßten Orientierung der Ethik auf die Rechtswissenschaft hin auch stehen mag, kann hier dahingestellt bleiben, und ich möchte weder der Frage, wie sie des Näheren begründet wird – die Begründung gipfelt in der Doppelthese: „Die sogenannte *Absicht* und die *Gesinnung* entziehen sich menschlicher Einsicht.“ (ErW, 103) Daraus aber folgt: „Für die Ethik kann und darf es kein Wollen geben, das nicht in Handlung sich vollzieht.“ (Ebd.) – jetzt weiter nachgehen, noch auch der Frage nach der Tragkraft der methodischen *Analogie*, der Frage also, ob sie tatsächlich qua Analogie die reklamierte methodische Einheitlichkeit des Systems legitimiert, d. h., ob nicht noch zwischen Orientierung der Logik *am* Faktum Wissenschaft und Orientierung der Ethik *auf* die Rechtswissenschaft *hin* zu unterscheiden sei. Denn weit schärfer noch als alles, was die Antwort auf diese Fragen erbringen kann, treten Zweifel an der methodischen Einheitlichkeit des Cohenschen Systems im Blick auf den dritten Systemteil, die Ästhetik, hervor.

In der Ethik hatte Cohen in rigoroser Entschiedenheit erklärt: „Alle Philosophie ist auf das Faktum von Wissenschaft angewiesen“ und zur Begründung

¹⁵ Hermann Cohen: Ethik des reinen Willens, ²Berlin 1907 (im folgenden zitiert als: ErW), VII.

hinzugefügt: „*Diese Anweisung gilt uns als das Ewige in Kants System.*“ (ErW, 65) Das ist mit dem Buchstaben des Kantischen Systems schwerlich vereinbar, aber doch, wie sich noch zeigen wird, im Blick auf die Entwicklungsgeschichte des *Cohenschen* Denkens nicht aus der Luft gegriffen. In der Ästhetik hallt diese Anweisung zunächst in der Vorrede nach, wenn es dort nicht ohne erhebliches Pathos heißt: „Die systematische Philosophie nun hat ihre Wurzel in dem Gedanken, dass alle Probleme der Kultur der gemeinschaftlichen Quelle der Vernunft entspringen; der Vernunft in ihrer Einheit und Reife; nicht etwa den einzelnen Hilfsmitteln des Bewußtseins, geschweige Eingebungen und Enthüllungen, für die der Geist nicht verantwortlich gemacht werden kann. Geist und Vernunft werden nur dadurch die legitime Quelle der Erkenntnis, dass sie für ihre Emanationen die Verantwortung übernehmen. Solche Rechtfertigung der Vernunft kann aber nur von der Erkenntnis der Wissenschaft geleistet werden. So muß denn allgemach die Einsicht lebendig werden, dass nur die wissenschaftliche Vernunft das Kriterium der menschlichen Vernunft bildet, nur der wissenschaftliche Geist den Wert des menschlichen Geistes begründet.“ (ÄrG, Bd.1, XII) Und am Ende dieser Vorrede erklärt Cohen gar: „Es ist immer nur Scheinphilosophie, die man im Altertum Sophistik nannte, welche im Widerspruch zum wissenschaftlichen Idealismus den Sinn der Welt offenbaren will. Der Sinn der Welt ist einzig und allein der Geist der mit der Wissenschaft verbundenen Philosophie.“ (ebd., XIV)

Wenn dem aber so ist, dann liegt gerade hier der schärfste Einwand gegen die methodische Einheitlichkeit des *Cohenschen* Systems. Ist es doch *eben die Ästhetik*, die, anders als die Logik, anders auch als die Ethik, *nicht an* einem oder, was nicht dasselbe ist, *auf* ein ‚Faktum Wissenschaft‘ *hin* orientiert ist. Im Gegenteil: „Was würde aus der Philosophie, wenn nur die Kunsthistoriker, oder nur die Künstler das Recht hätten, über die Kunst zu philosophieren? Diese Frage vornehmlich geht mich an [...] Um das Recht der Philosophie an der Ästhetik zu behaupten, mußte ich meinen persönlichen Anteil an ästhetischen Erlebnissen zu bezeugen suchen [...] Ich durfte mich daher der Vivisektion nicht entziehen, von meinen Lebenserfahrungen an den großen Kunstwerken bekenntnisfreudig zu berichten, dabei aber auch über mich selbst beichten.“ (ÄrG, Bd. 1, VIII f.) Wie soll man sich verständlich machen, dass für die Ästhetik offenbar nicht mehr gilt, was für die ersten beiden Systemteile galt, dass Cohen, statt erneut auf das ‚Faktum‘ einer Wissenschaft Bezug zu nehmen, die Kunst *selber* diskutiert und dabei sein persönliches Kunsterlebnis beichtet?

Die Frage wird noch gravierender, wenn man bedenkt, dass er nicht nur den Geist der mit der Wissenschaft verbundenen Philosophie einklagt, sondern dar-

über hinaus reklamiert, es handle sich *nicht* „um eine isolierte Ästhetik, sondern [um] diese als das dritte Glied eines Systems der Philosophie“, welches Glied in diesem System seinen „methodischen Schwerpunkt“ haben müsse, wenn er ferner den Systemgedanken erneut in aller Eindringlichkeit mit den Worten exponiert: „Wie die Philosophie überhaupt nur als System ihr sachliches und ihr geschichtliches Recht hat, so hat auch jedes Problemgebiet der Philosophie seinen letzten Grund, seine wahrhafte Einheit nur im System.“ (ÄrG, Bd. 1, X f.), und schließlich erklärt, der *Wert* dieser seiner Ästhetik liege nicht im „Takelwerk der Beispiele“, sondern zuletzt allein in der „systematischen Methodik“ und dann fortfährt: „Was diese Ästhetik dabei gewonnen haben möchte, das hat das Buch auszuweisen; ich will hier nur die Beziehung zur systematischen Philosophie besprechen. Denn das ist die vornehmliche Obliegenheit des philosophischen Schriftstellers, dass er das Lebensrecht und das Eigenrecht der Philosophie klarzustellen sich bestrebe für die Wissenschaften, für die Künste, für die allgemeine Kultur. *Der Kultur fehlt die Einheit und der Halt, wenn ihr das Rückgrat der Philosophie gebrochen wird.* Freilich ist auch die Kunst eine Herzkraft der Kultur. Wäre sie dies aber etwa mehr, als es auch die Wissenschaften sind? Wie für die Wissenschaften die Philosophie sich in Logik und Ethik entfaltet, so vollzieht sie sich für die Kunst als Ästhetik. Und wie in den Wissenschaften und den Künsten nebst ihren Anwendungen die allgemeine Kultur besteht, so besteht, von unserer Psychologie abgesehen, in Logik, Ethik und Ästhetik die wahrhafte Kulturphilosophie; zum mindesten steht sie auf diesen drei Füßen. *Die Philosophie ist nicht etwas außer diesen drei Gliedern.*“ (ebd. XI; Hvg. G. E.)

Das mag ja sein und ist auch so schön formuliert, dass ich Ihnen diese Passage nicht vorenthalten wollte. Dies aber kann doch über das Sachproblem nicht hinwegtäuschen, mit dem wir hier konfrontiert sind: Angesichts der offensichtlichen Sonderstellung der Ästhetik im System – nämlich sub specie der Orientierung an einem Wissenschaftsfaktum – scheint die so eindringlich versicherte methodische Einheit dieses Systems nicht mehr als ein verbaler Anspruch, eine leere Worthülse zu sein, zumal Cohen angesichts dieser Sonderstellung selber eingesteht: „Für meine Disposition entstand hieraus nun aber eine Schwierigkeit. Es war mein Bestreben, jedem der ästhetischen Grundbegriffe in großen Beispielen der Kunstwerke die Objektivierung zu sichern. Und ich mußte um so mehr hierauf bedacht sein, als ich meine Grundbegriffe in neuer Bedeutung eingeführt habe.“ (ebd., X) Ein ‚System‘, dessen Autor *Schwierigkeiten* in der Disposition einräumt, die „vielleicht Mängel in der Ausführung zur Folge haben“ (ebd., IX), im letzten Systemteil die *Grundbegriffe* in „neuer Bedeutung“ einführt,

ja sogar von eventuellen ‚Berichtigungen‘ im ‚Fundament der Begriffe‘ spricht? Was soll man davon halten?

Es gibt hier nur zwei Möglichkeiten. Man kann *entweder* den geschilderten Sachverhalt als Beleg für das Scheitern des Cohenschen Systemanspruchs, und dann womöglich für das Scheitern des Systemgedankens überhaupt werten. Dann allerdings wäre, wie schon angedeutet, auch Kant betroffen. Denn auch Kant bringt sein System nicht zur Vollendung letzten Abschlusses und einheitlich-synoptischer Entfaltung aller seiner Themata, und auch Kant kam – hier darf ich mich noch einmal auf Dieter Henrich berufen – „über die Folge seiner Hauptwerke zu Änderungen innerhalb der Anlage seiner Konzeption“. Dass Henrich dennoch betont: „Nichts steht dem entgegen, dass die [...] Aufgabe der Systembildung in dem von Kant aufgerichteten philosophischen Rahmen auch wirklich ausgeführt werden könnte“,¹⁶ möchte ich als eine Stimme dafür werten, dass weder ein fehlender Systemabschluß noch die Tatsache konzeptioneller Änderungen umstandslos und wie selbstverständlich als Argument *gegen* den Gedanken der Systematizität der Philosophie instrumentalisiert werden sollten. Beides, letzter Abschluß und Einheitlichkeit der Durchführung, können vernünftigerweise nicht mehr sein als ein methodisches, ein regulatives Ideal.

Das führt zurück zu Cohen und zur zweiten Alternative. Es ist ein ganz äußerliches, letztlich mechanistisches Kriterium, zu meinen, die Einheit des Systems müsse sich primär und allein darin vollziehen, dass die so nachdrücklich betonte ‚Anweisung‘ der Philosophie auf die Wissenschaft in allen drei Systemteilen in der gleichen Weise durchgeführt werden müsse, wenn denn der Systemanspruch zu Recht bestehen soll. Jene Einheit, so hieß es doch vielmehr in der Erkenntnislogik, „fordert einen Mittelpunkt in dem Fundament der Logik“, *gründe* also *darin*, und dieses methodische Zentrum bilde die Idee der Hypothesis.

Ich habe schon erwähnt, dass das Theorem der Hypothesis in allen auf die Logik folgenden Systemteilen immer nachdrücklicher und eindringlicher exponiert wird. Von jener neuen Bedeutung, in der die Ästhetik die Grundbegriffe einführe, bleibt es gänzlich unbetroffen. Dort, in der Ästhetik, heißt es: „Alle wissenschaftliche Untersuchung, alles Denken und Erkennen, welches auf alle Tatsachen der Kultur gerichtet sein muß, jede einzelne Untersuchung, wie alle Forschung im allgemeinen, hat zu ihrer methodischen Voraussetzung nicht sowohl eine Grundlage, als vielmehr eine *Grundlegung*. Die Grundlage müßte blindlings anzunehmen sein; denn wie sollte man etwas als eine Grundlage finden

¹⁶ Dieter Henrich: Systemform und Abschlussgedanke, in: Information Philosophie, Heft 5, 2000, S. 7-21, hier S. 20.

und entdecken können? Die Grundlage kann sich doch nicht selbst als solche legitimieren. Oder kann sie etwa außerhalb der Vernunft selbst für diese legitimierbar werden? So reduziert sich die Grundlage selbst auf die Grundlegung. [...] Wie jede systematische Gesetzlichkeit, muß auch die ästhetische als eine Grundlegung zur Bestimmung kommen. Die Forderung wird erhoben: wie kann sie zur Erfüllung kommen? Die Durchführung einer jeden Untersuchung hat eine Grundlegung zur Voraussetzung, welche auf jene Forderung bezogen ist. Gefordert wird eine Gesetzlichkeit für die Kunst, gemäß der Gesetzlichkeit für die Wissenschaft und der für die Sittlichkeit. Wie jene Forderung für die Wissenschaft und für die Sittlichkeit mit der Grundlegung zu beginnen hat, so auch diese.“ (ÄrG, 73 f.)

Diese Passage, insbesondere die Aussage, dass sich die Grundlage *doch nicht selbst* als solche legitimieren kann, sondern sich vielmehr selbst auf die Grundlegung reduziert, verdient höchste Beachtung und ist gründlichen, vorurteilsfreien Nachdenkens wert. Sie ist gleichsam der letzte Kern des Hypothesis-Theorems, und das heißt zugleich: des Platonismus in Cohens Kantianismus, es ist, anders gewendet, die Konsequenz, die Cohen, um Platons Überlegungen zur Hypothesis und zum Anhypotheton wissend, aus seiner Auseinandersetzung mit Kant im Angesicht der aufstrebenden Naturwissenschaft zieht. Noch anders gewendet: Hier verbindet sich das gedankliche Motiv der Orientierung am ‚Faktum Wissenschaft‘, das sich im Zuge der Verständigung über die „Kritik der reinen Vernunft“ ergibt, mit der an Platon in freilich kritischer Distanznahme gewonnenen Einsicht, was Philosophie, was menschliches Denken, das Rechenschaft über seine Grundlagen geben will (logon didonai), überhaupt vermag, um schließlich in dem Gedanken zu münden, dass die vom starken Systembegriff her verlangte *Vollständigkeit* ein „offene Wunde“ der Logik wäre.¹⁷

Es ist deutlich, dass sich die Dinge hier nun erheblich komplizieren. Denn *wenn* es richtig ist, dass *Vollständigkeit* eine offene Wunde der Logik wäre – und diese Aussage widerspricht ja nicht nur, und noch nicht einmal primär, dem Hegelschen Totalitäts- und Vollständigkeitsanspruch, sondern eben auch dem Anspruch Kants, in seiner Kategorientafel die „Stammbegriffe“ des reinen Verstandes, anders als Aristoteles, nicht lediglich „aufgerafft“, sondern aus ei-

¹⁷ „Nicht das zwar ist uns mehr die Frage, ob die *Anzahl der Kategorien* erschöpft sei. Der Charakter des Begriffs, als Kategorie, hat es vielmehr klargemacht, daß eine solche *Vollständigkeit* nicht eine Fülle, sondern eine offene Wunde der Logik ausmachen würde. Neue Probleme werden neue Voraussetzungen erforderlich machen. Der notwendige Gedanke vom *Fortschritt der Wissenschaft* hat zur notwendigen, nicht etwa bloß Begleitung, sondern *Voraussetzung* den Gedanken vom *Fortschritt der reinen Erkenntnisse*.“ (LrE, 396)

nem gemeinschaftlichen Prinzip und deshalb auch in „Vollzähligkeit“¹⁸ verzeichnet zu haben – wenn diese These also richtig ist, dann kann *schon allein deshalb* das System der Philosophie nicht vollständig, perfekt und für alle Ewigkeit abgeschlossen und vollendet zu sein beanspruchen, dann kann *kein* System diesen Anspruch legitimerweise erheben. Denn wenn die *Logik* als Grundlage des Systems unvollständig bleibt und sogar bleiben *muß*, dann muß auch das auf sie gegründete System unvollendbar oder besser: *offen* bleiben. Wie also kommt Cohen zu jener These?

Die Antwort liegt, wie erwähnt, in seiner Auseinandersetzung mit Kant, die ihn schließlich auch zum Ausgang vom Faktum Wissenschaft führt. Ich kann diese Auseinandersetzung hier nicht im Detail vorstellen, möchte also nur den entscheidenden Wendepunkt benennen. Zunächst hatte Cohen die „Kritik der reinen Vernunft“ psychologisiert interpretiert: Dem neuen Erfahrungsbegriff zufolge, den Kant entdeckt habe, sei Erfahrung das Produkt des Zusammenwirkens von Sinnlichkeit und Verstand, das in der Einheit der transzendentalen Apperzeption gründet und durch sie gestiftet wird. Das ist, wie man in hier unabträglicher Verkürzung sagen kann, die Auskunft der „synthetischen Methode“ der „Kritik der reinen Vernunft“. Die Kategorien sind, wiederum verkürzt gesagt, *weil* die „Stammbegriffe“ des reinen Verstandes, zugleich „Begriffe vom Gegenstand überhaupt“. Nun macht aber die Annahme schlechterdings keinen Sinn, dass sich der reine Verstand *in* der Zeit wandelt, da die Zeit ja ‚nichts als‘ Form der Anschauung ist. Also können auch seine Stammbegriffe keinem Wandel in der Zeit unterworfen sein und müssen eben deshalb auch ‚vollzählig‘ aufgeführt werden können (wenn man denn weiß, wie).

Aber was ist das *Produkt* ihres Zusammenwirkens mit den Anschauungsformen denn nun *genau*? Mit der schließlichen Antwort darauf, die Cohen gibt (mit er sich ja durchaus auch auf Kant stützen kann) – synthetische Urteile a priori seien in Mathematik und Naturwissenschaft „gegeben“ und *dies eben sei* Erfahrung (was *so* dann doch nicht mehr kantgedeckt ist) – „kippt“, salopp gesagt, die Weichenstellung gegen die von Kant favorisierte synthetische Methode der „Kritik der reinen Vernunft“ zugunsten der analytischen Methode der „Prolegomena“ – und das hat die weitreichendsten Konsequenzen: Die Wende von einer transzendental-subjektiven oder psychologistischen Interpretation der KrV hin zu einer transzendental-objektiven oder ‚wissenschaftstheoretischen‘ Interpretation, die einher geht mit der Auffassung, dass es „grundfalsch“ sei, Erkenntnistheorie als „Zerlegung des Erkenntnisapparates“ in seine „Elemente“ zu

¹⁸ Kant: Kritik der reinen Vernunft, B 106 ff.

verstehen.¹⁹ So gelangt Cohen, durch Kant inspiriert, zu der ‚Anweisung‘ der Philosophie auf das ‚Faktum Wissenschaft‘. Sie gipfelt in der Erkenntnislogik in der auf das Denken bezogenen Thesentrias: 1. Das Denken der Logik ist das Denken der Wissenschaft. 2. Das Denken gilt uns hier nicht als menschliches Denken. 3. Das Denken ist die Erzeugung, welche selbst das Erzeugnis ist (vgl. LrE, 19, 43, 29).

Der Sinn dieser Thesentrias ist keineswegs kryptisch, sondern zuletzt ganz unzweideutig. Die Probleme der Verständigung über das Denken und die Erkenntnis erschließen sich ganz erst in der Bezugnahme auf die Wissenschaft, die den Anspruch erhebt, *Gesetze* über die Dinge und die Verfasstheit der materiellen Welt aufstellen zu können, die objektiv oder ‚an sich‘ gelten. Dieser Anspruch bleibt schlechterdings unerklärbar, wenn man ihn zurückführt auf die kontingente Verfaßtheit des menschlichen kognitiven Apparates – dies und nur dies soll die zweite These sagen. Alle Erkenntnis ist dennoch *denkerzeugt*, denn Erkenntnisse sind nicht ‚gegeben‘ wie Felsbrocken auf dem Mars noch etwa gar göttlicher Inspiration oder Intuition entsprungen. Denken, Erkenntnis muß deshalb als *Erzeugung* verstanden werden, die jedoch für die Philosophie nur in ihren *Resultaten*, den Erzeugnissen, greifbar wird. Das gilt auch für die vermeintlich ‚letzten‘ Grundlagen, zumal sich die Wissenschaft empirisch-faktisch wandelt: Sie sind keine ‚an sich‘ gegebenen Grundlagen, sondern, *Hypotheseis*, *Grundlegungen*, die daher auch einem Wandel in der Zeit unterworfen sein können.

Das hat unmittelbare Konsequenzen auch für den *Begriff* der Kategorien selbst. Diese sind nicht mehr die ‚Stamm-begriffe‘ eines in der Zeit unwandelbaren, eines zeitlosen reinen Verstandes, sondern Grundlegungen: „Hypothese ist uns jede Kategorie“, heißt es in der Erkenntnislogik (LrE, 484). Eben daraus zieht Cohen eine radikale Konsequenz, eben jene, dass Vollständigkeit eine offene Wunde der Logik wäre. Zum Beschluß der Logik formuliert er: „Wie die Grundbegriffe zu formulieren und anzuordnen seien, darüber soll die Diskussion in Fluß erhalten bleiben; angeborene Begriffe sind schon im Ausdruck vom Übel. Damit ist schon gesagt, dass die Festlegung von Grundsätzen in dem Sinne, dass sie unveränderliche Grundlagen der Wissenschaft bilden, abgewehrt wurde. Die fortschreitende Wissenschaft sucht und findet ihrem sachlichen Fortschritte gemäß immer *tiefer* und *genauere* Grundlagen; sie muß daher ihre *Prinzipien* immer *neu formulieren* und demgemäß ihre Grundbegriffe gemäß

¹⁹ Hermann Cohen: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte, Berlin 1883, 5.

ihrer Geschichte *verwandeln*.“ (LrE, S. 584, Herv. G. E.) Nicht minder unzweideutig heißt es in „Kants Theorie der Erfahrung“: „Die Erkenntnisse bilden nicht eine abgeschlossene Reihe, ein Kapitel toter Hand; sie sind nur, indem sie zeugen; dies ist der Charakter alles Idealen. Sie enthalten daher nicht nur das, was ermitelt ist, sondern in sich zugleich das, was fraglich bleibt. Dies ist der Charakter aller Begriffe: dass sie, indem sie Denkforderungen befriedigen, neue stellen. Es gibt hier keinen definitiven Abschluss. Jeder richtige Begriff ist eine neue Frage, keiner eine letzte Antwort.“²⁰

Die Offenheit des Cohenschen Systems ist also nicht etwa ein Beleg des Scheiterns seines Systemanspruchs – ein Vorhalt, der angesichts der verbreiteten Akzeptanz, die der Gedanke der Offenheit des philosophischen Systems in jüngerer Zeit erfahren hat,²¹ ohnehin in sich zusammenfällt –, sondern das direkte Resultat und die unmittelbare Konsequenz seiner Theorie des Denkens, der Erkenntnis und des Begriffs. Eben deshalb auch ist sie nicht in einem bloß äußerlichen Sinne zu verstehen,²² als bezogen nur auf die Außenrichtung bzw. die Peripherie, also auf das Anwachsen des Wissens an seinen Rändern. Bezieht sie sich doch in aller Ausdrücklichkeit auf die Grundlagen, die qua Grundlegungen zeitlos-unveränderlich nicht sein können.

[Seitenidentischer Text der Druckfassung; 18 May 2011, G.E.]

²⁰ Cohen: Kants Theorie der Erfahrung, Berlin ³1918, 660 f.

²¹ Offenheit des Systems fordern so unterschiedliche Autoren wie Werner Flach (vgl. ders.: Subjekt und System, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie, Bd. XXXIV, 2002, 37-43, bes. S. 42), Karen Gloy (vgl. dies.: Hat systematische Philosophie überhaupt noch eine Chance, in: H. D. Klein (Hrg.): Systeme im Denken der Gegenwart, Bonn 1993, 26-42, bes. S. 36 f.), Dieter Henrich (vgl. ders.: Systemform und Abschlussgedanke, 20 f.), Christian Krijnen (vgl. ders.: System und Subjekt, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie, Bd. XXXIV, 2002, 45-66, bes. S. 60) und Josef Simon (vgl. ders.: Zeichen – Sprache – System, in: H. D. Klein (Hrg.): Systeme im Denken der Gegenwart, Bonn 1993, 64-76, bes. S. 64).

²² Vgl. dazu Werner Flach: a. a. O. 42.