

GEERT EDEL (Wyk auf Föhr)

Hermann Cohen:

Philosophie der Philosophiegeschichte als methodisches Mittel
der Entwicklung und Darstellung philosophischer Theorie.
Ein Zirkel?

Vorbemerkung

Als ich im Vorfeld der Tagungsplanung Herrn Krijnen den obigen Vortragstitel ankündigte, kam von ihm humorig-freundschaftlich die Bemerkung zurück, dass Herr de Launay den Titel für „typisch deutsch“ halte, weil damit ja eigentlich schon alles gesagt sei. In meiner Not habe ich Herrn Krijnen darauf zurückgeschrieben, das sei doch nur ein vorläufiger Arbeitstitel und vielleicht falle mir noch etwas Besseres ein. – Wie Sie feststellen, ist mir aber leider kein besserer Titel eingefallen – und so muss ich denn hoffen, dass ich womöglich in Ihren Augen doch ein wenig mehr sagen kann, als ihm schon zu entnehmen ist: Vielleicht, immerhin, eine Antwort auf die Frage, die er stellt.

Es gibt keine Philosophie ohne die Geschichte der Philosophie

Diese These, so plausibel sie auf den ersten und dann auch auf einen dritten Blick sein mag, ist doch keineswegs trivial, sondern vielmehr, streng genommen, sogar logisch falsch. Denn der zweite Blick enthüllt sogleich die Aporie, den doppelten Widerspruch in ihr: Wie soll denn etwas anfangen, das es der Aussage nach ohne sein Voraus gar nicht gibt, und wie soll etwas angefangen haben, dessen Voraus sein Angefangensein immer schon voraussetzt?

Hegel hat das Problem, mit dem wir es hier mutatis mutandis zu tun haben, in Gestalt einer Reflexion auf die Frage des Anfangs der Logik scheinbar locker gelöst: durch die vorgeschaltete „Einleitung“ in seine *Wissenschaft der Logik* (die mit der Reflexion darauf, womit der Anfang der Logik zu machen sei, ja doch eine recht hochstufige Überlegung dem ei-

gentlichen Logikanfang vorausschickt) und, davor noch, mit der dieser seiner großen Logik offensichtlich sehr bewusst vorangestellten *Phänomenologie des Geistes*. – Aber darum, um den absoluten, a fortiori also doch auch zeitinvarianten Anfang ‚der‘ Logik schlechthin, geht es hier, im aktuellen Kontext, ja gar nicht, sondern nur um den Anfang der Philosophie als eines historischen Phänomens.

Nun bin ich kein Experte der historischen Anfänge dessen, was wir Philosophie nennen, im Antiken Griechenland. Aber es scheint doch so, dass selbst das Denken der vorsokratischen Großgestalten Parmenides und Heraklit nicht ohne Rekurs auf Fragestellungen im zuvor bereits Gedachten verständlich oder gar rekonstruierbar ist. Und selbst diese, die allerfrühesten Ausprägungen des philosophischen Denkens, lassen sich wohl nicht verstehen, wenn man nicht die gleichsam lebensweltlichen, ubiquitären Ursprünge des Denkens selbst, das die Philosophie ist, voraussetzt, Ursprünge, die eben im Leben selbst wurzeln und einem wachen Geist spätestens dann, wenn er an sein individuelles Ende kommt, eben das aufnötigen, was wir demgemäß die ursprünglichen, die ersten und die letzten Fragen philosophischer Selbst- und Weltverständigung nennen.

Wie dem auch sei: Klar ist jedenfalls, dass alles, was *nach* den vorsokratischen Großgestalten kommt, nicht ohne das denkbar ist, was man dann durchaus schon Literargeschichte der Philosophie nennen darf: Die eigentlichen Begründer dieser Literargeschichte: Platon nicht ohne Parmenides und Sokrates, sodann Aristoteles nicht ohne Platon; und danach: Plotin nicht ohne Platon; Thomas von Aquin nicht ohne Aristoteles; Leibniz nicht ohne Descartes und Locke; Hume nicht ohne Locke; Kant nicht ohne Wolff, Baumgarten und Hume; Fichte, Schelling und Hegel nicht ohne Kant – usw.

Der Zusammenhang der Bezugnahmen wird immer dichter, je mehr wir uns der Gegenwart nähern. Die Eingangsthese scheint damit bestätigt: das philosophische Denken, wo immer es schriftlich-fixe Gestalt gewinnt, bezieht sich immer auch (und sei es nur implizit) auf diejenigen Ausprägungen, die ihm je schon voraus waren, also auf ‚die‘, auf *seine* Geschichte. Von dort her nämlich gewinnt es zuletzt seinen aktuellen, seinen jeweiligen Problemhorizont.

Es gibt nun, demgegenüber, jedenfalls in einer gewissen Philosophieauffassung, wenn nicht gar -geschichtsschreibung, die dem Genie huldigt, die Legende vom einsamen, originären Philosophen, der daheim in seiner Klausur sitzt und die Philosophie – d.i. die Welt! – von Grund auf und oh-

ne alle Voraussetzung neu erdenkt. Der sogenannte ‚originäre‘ Philosoph: Spinoza wird da gern zuerst angeführt – als ob der nicht Descartes und, natürlich, Euklid gekannt hätte (wie sonst hätte er sich den Mos Geometricus zum Vorbild nehmen können?), sodann Kierkegaard (als ob der nicht bei Hegel studiert hätte) und dann zuletzt, natürlich, Nietzsche (der zwar von der neueren Philosophie offenbar wenig Ahnung hatte, aber doch Altphilologe war, also die griechischen und römischen Klassiker mehr oder weniger ‚kannte‘.)

Nietzsche. Cohen hat, wie Sie alle wissen, Nietzsche mit dem Wort von der „aphoristischen Stellenschriftlerei“ bedacht und – disqualifiziert.¹ Was ist damit gemeint? Ein Denken, das sich entfalten will, glauben zu können meint, ohne Verankerung in der Geschichte des Denkens, der Philosophie. Ein Denken, das hic et nunc vermeintlich wahre Sätze aus sich heraus-schleudert und dabei suggeriert, nichts, was jemals zuvor gesagt worden ist, sei relevant. Ich sage jetzt: „Die Welt ist alles, was der Fall ist.“ Und nun soll die Philosophie von vorn anfangen, als ob ihre Geschichte nicht gewesen wäre?

Cohen hat gegen solche Geschichtsvergessenheit gut reden und leichtes Spiel, da sein eigenes Denken von Anfang an in der Orientierung an Kant steht,² sich geradezu im Medium der Kant-Auslegung artikuliert und ge-

- 1 Hermann Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag zu Fr.A. Langes „Geschichte des Materialismus“*, in: Hermann Cohen Werke Bd. 5, Teil II, Hildesheim/Zürich/New York: Olms 5. Aufl. 1984, S. 9f. Damit keine Missverständnisse aufkommen, sei die betreffende Passage hier in voller Länge angeführt. Sie lautet: „Es war unserer Zeit vorbehalten, derartige Größen als Philosophen anzuerkennen und unter die Klassiker der Philosophie aufzunehmen, von denen es eingesehen und zugestanden wurde, daß die Logik in ihren Werken nicht nur schwach vertreten, sondern schlechterdings vakant sei. Der Fall *Nietzsche* wird als ein unerfreuliches Zeichen von der Situation, welche der Philosophie gegenüber unsere Zeit einnimmt, und von dem Gewissen, welches sie sich aus ihr macht, dastehen. Gerade dieser Fall macht es dem sanftesten Auge deutlich, was der Philosophie bevorsteht, wenn die geschichtliche Unwissenheit die Miene des Originaldenkers annimmt, und auf das gute Recht naturpoetischer Gaben gestützt, mit aphoristischer Stellenschriftlerei in die Muße hereinbricht, welche dem modernen Leser von der Journallektüre noch übrig gelassen wird. Solche Zustände würden die regelmäßigsten werden, wenn der Betrieb der Philosophie auf die interessante Einseitigkeit, welche von jeher den Stil der *Sophistik* bildete, eingerichtet wird; wenn er von der ersten, unnachlasslichen Forderung des genauen Zusammenhangs mit der Geschichte der Philosophie abgetrennt und losgerissen wird.“
- 2 Jedenfalls eigentlich, wenn man von Cohens mehr oder minder herbartianisierenden Frühschriften absieht. Das ist für den vorliegenden Zusammenhang insofern

winnt, sich also in geschichtlicher Bezugnahme entfaltet – einer geschichtlichen Bezugnahme jedoch, die zugleich aber auch damals, seinerzeit, höchste Aktualität hatte. Der Streit zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer (über die Auslegung des Kantischen Apriori)³ hatte ja die philosophische Öffentlichkeit – jene also, die sich nicht mit luftig-flotten Sinnprüchen a la Schopenhauer zufrieden gaben – bewegt, ja geradezu verzweifelt umgetrieben.

Da kam dann Cohens erstes Kant-Buch, das jenen Streit mit einer pünktlichen ‚Satz-für-Satz‘-Auslegung der *Kritik der reinen Vernunft* schlichten, definitiv auflösen zu können hoffte,⁴ in der Tat wie eine Erlösung daher: Man muss ja nur Kant (bzw. die jeweilige philosophische Quelle) gründlich und standpunktlich unvoreingenommen lesen, auslegen – und schon verdampfen alle Streitfragen in allgemeinem Wohlgefallen. Doch weit gefehlt: *So* kann die eingeklagte Orientierung an der Geschichte der Philosophie ja nun doch auch nicht gemeint sein. Der Gegenwind des Vorwurfs, Philosophie auf Philologie zu reduzieren, folgte auf dem Fuß.⁵

gerechtfertigt, als Cohen sich in den ersten Sätzen der „Vorrede“ zur ersten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* zumindest indirekt von seiner früheren Kantkritischen Position distanziert, wenn er erklärt: „Wie der grösste Theil der Jüngeren, welche der Philosophie obliegen, war auch ich in der Meinung aufgewachsen, dass Kant überwunden, historisch geworden sei.“ Hermann Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, 1. Aufl., Berlin 1871, S. III.

- 3 Vgl. dazu vom Verfasser: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*, 1. Aufl. Freiburg/München 1988, S. 37–39; 2. Aufl. Weiskirch 2010, S. 31–33.
- 4 In der „Vorrede“ zur ersten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* erklärt Cohen in aller wünschenswerten Ausdrücklichkeit: „Mir aber lag es an, den historischen Kant wieder darzustellen, ihn in seiner eigenen Gestalt, so weit sie mir fassbar wurde, seinen Widersachern gegenüber zu behaupten. Bei dieser Kärnnerarbeit, der ich froh war, gewährte ich nun je länger je deutlicher, dass die Widerleger den urkundlichen Kant sich nicht zu eigen gemacht hatten: dass ihre Auffassung *durch schlichte Anführungen* widerlegt werden könnten.“ (A.a.O., S. IV; Hvg. G.E.)
- 5 Genau genommen handelte es sich hier allerdings gar nicht so sehr um einen Vorwurf, als vielmehr um eine Diagnose, welche die von Cohen angestrebte philologische Genauigkeit gerade anzuerkennen sich bestrebte. So etwa, wenn Friedrich Albert Lange schrieb: „Wir haben jetzt den Anfang einer Kant-Philologie“ (ders.: *Geschichte des Materialismus*, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1974, Bd. 2, S. 577). Cohen jedoch nahm diese Diagnose als einen Vorwurf auf, weil sie ihm seine neben philologischer Genauigkeit gleich- oder sogar noch vorrangige *systematische* Intention, die er ja auch ausdrücklich erklärt hatte, unterzubelichten schien; siehe die folgende Fußnote.

*Philosophie muss mehr sein
als Auslegung, als Repetition ihrer Geschichte*

Es verwundert nicht, dass Cohen, konfrontiert mit dem Vorwurf bloßer Philologie, auf die Verbindung des historischen mit dem systematischen Interesse verweist, die er von vorn herein angestrebt habe.⁶ Dieses Insistieren muss man relativ zur damals aktuellen Problemlage einordnen. Nach Hegels Tod hatte sich eine allgemeine Erschöpfung eingestellt, wie man selbst bei Immanuel Hermann Fichte nachlesen kann.⁷ Der Feuerzauber

- 6 Gegen den (vermeinten) Vorwurf der bloßen Kant-Philologie schreibt Cohen in der „Vorrede“ zu *Kants Begründung der Ethik* 1877: „Das vorliegende Buch bringt die Fortsetzung meiner Bestrebungen für die Wiederherstellung der Kantischen Philosophie [...] Man hat daher diese Studien mit dem Namen philologischer beehrt, dadurch aber die Bedeutung jener Ansicht von der einheitlichen Doppelaufgabe verschoben; und der Illusion einer unmethodischen Selbstständigkeit von neuem Vorschub geleistet. Wie weit der bisherige Erfolg der dem genaueren Verständnis Kants gewidmeten Studien ausschliesslich oder vorwiegend dem literarischen Interesse der „Kant-Philologie“ zu Gute gekommen; oder ob etwa die Klärung und weitere Entwicklung der philosophischen Probleme davon berührt worden sei, das zu entscheiden ist nicht meine Aufgabe [...] Mir aber bedeutet Kantische Philosophie nichts Anderes, denn Philosophie als Wissenschaft. Und Wissenschaft muss zwar Dogmatik sein; ist aber nicht Dogma, und bleibt nicht Urkundenlesen. Wissenschaft ist Ideal des Systems auf Grund stetiger methodischer Arbeit.“ (Hermann Cohen: *Kants Begründung der Ethik*, S. III.) Das war in der Tat der Fall gewesen. Die Verbindung des historischen mit dem systematischen Interesse hatte Cohen in der ersten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* ausdrücklich gefordert. „Ich sah, wie systematischer Gegensatz und historischer Irrtum wechselweise einander bedingten. Auf diesem methodischen Wege, durch die Verbindung der systematischen und der historischen Aufgabe, habe ich mich von dem Zweifel an der Richtigkeit meines Unternehmens endlich befreit.“ (Ebd. S. IV).
- 7 Immanuel Hermann Fichte schreibt in seinen *Grundsätze[n] für die Philosophie der Zukunft* schon 1847: „Seit I. Kant hat eine speculative Götterdynastie die andere vom Throne gestürzt; jetzt kämpfen der Kronprätendenten gar viele gegeneinander.“ Und ein paar Seiten später: „Nachdem jenes tumultuarische Philosophieren in vermeintlich genialen Umrissen und Aperçus, jenes Construiren des Universums vom Standpunkt des Absoluten mit Recht in Misachtung gekommen ist, nachdem ebenso entschieden das behauptete Zusammenfallen des speculativen Begriffs mit dem absoluten göttlichen Denken sich als eine unbegründete und übereilte Hypothese erwiesen hat: seitdem stimmen alle selbständigen Forscher der Gegenwart darin überein, hiermit wiederum den Kant'schen in ihre Mitte zurück[zuführen][d]“. Immanuel Hermann Fichte: *Grundsätze für die Philosophie der Zukunft*, in: ders.: *Vermischte Schriften zu Philosophie, Theologie und Ethik*, Erster Band, Leipzig 1869, S. 238–264, hier S. 246 und S. 255.

philosophischer Systementwürfe, den die Welt während der vergangenen fünf Dekaden erleben durfte, war versiegt, die systematischen Alternativen, die sich angeboten hatten, schienen mit dem Hegelschen System unüberbietbar ausgereizt. Das Wort Otto Liebmanns: „Zurück zu Kant!“⁸ war deshalb die Parole – wenn wir die Philosophie nicht den Schwarmgeistern und Sprücheklopfern überlassen wollen. Also knüpft man an Kant an, der einen sicheren Hafen in den aufgewühlten Fahrwassern der Spekulation bietet. Doch wie? Eben in der *Verbindung* von historischem und systematischen Interesse.

Dies aber ist doch zunächst nur eine Floskel, freundlicher gesagt: eine ehrbare Maxime. Was genau ist denn damit gemeint? – Man kann die Problematik, die sich hier auftut, am Beispiel der Theorieentwicklung Cohens sehr schnell zeigen, und dann kommen wir auch schließlich auf den Punkt, um den es hier geht.

Die erste Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* ist in der Tat der Versuch gewesen, Antwort auf zwei *systematische* Fragen: diejenige nach der Bedeutung, dem eigentlichen Inhalt des Kantischen Apriori und diejenige nach dem Kantischen Erfahrungsbegriff und seinem genauen Inhalt, auf ausschließlich *exegetischem* Wege zu gewinnen, wobei „systematische Parteinahme“ (für Kant, versteht sich) allerdings nicht ausgeschlossen sein sollte, sondern als „unvermeidlich“ galt.⁹ Man muss aber sagen, dass dieser Versuch – strikt philologisch betrachtet – gescheitert ist oder, weniger scharf gesagt, doch nicht in letzter Schlüssigkeit gelingt. Denn die berühmte, in der Optik mancher Kritiker gar berüchtigte *Gleichsetzung von Erfahrung und Wissenschaft*, die das systematische *Ergebnis* (und nicht etwa die Voraussetzung) dieser ersten *Kritik der reinen Vernunft*-Interpretation Cohens darstellt, welches sein ganzes weiteres Denken, seine weiteren Auslegungen Kants, die Grundüberzeugung der „Marburger Schule“ insgesamt und schließlich sein eigenes *System der Philosophie* (jedenfalls in seinen ersten beiden Teilen) prägen wird, lässt sich dieser Interpretation bis zu dem Punkt, an dem es dann tatsächlich ausgesprochen wird,¹⁰ gar nicht ent-

8 Vgl. Otto Liebmann: *Kant und die Epigonen*, Stuttgart 1865. Jedes Kapitel dieses Buches endet bekanntlich mit der Aufforderung: „Also muss auf Kant zurückgegangen werden!“

9 Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung* (1871), a.a.O., S.V.

10 Das ist erst am Beginn des letzten Fünftels des Buches der Fall, wo es auf Seite 206 heißt: „Das Ziel ist: die Erklärung der Möglichkeit synthetischer Sätze a priori. Diese bilden den echten und ganzen Inhalt der Erfahrung. Und dieser in der Ma-

nehmen, ja, wenn man ehrlich ist, noch nicht einmal erahnen. Wie aber kommt es dazu, zu dieser Gleichsetzung, die in den Text und die Theorie einschlägt wie ein Asteroid, mit dem man nicht gerechnet hatte und der die Welt, also Cohens Theorie, schlagartig und durchgreifend verändert, ja revolutioniert?

Man kann hier nur interpolieren – denn genaueres lässt die Quellenlage nicht zu sagen zu –, dass Cohen anlässlich des Vorhabens, nach der Interpretation der „Transzendentalen Ästhetik“ und der „Analytik der Begriffe“ nun die „Analytik der Grundsätze“ auszulegen, Kants *Prolegomena* erneut herangezogen hat und ihm auf diesem Wege (mit deren „analytischer Methode“) plötzlich ‚ein‘, nämlich sein ‚Licht aufgeht‘.¹¹ Es mag noch die persönlich-lebensweltliche Erfahrung des Aufschwungs der modernen Naturwissenschaft und Technik hinzugekommen sein. Ob dies historisch tatsächlich so war, kann man letztlich schlüssig nicht beweisen.

Sicher aber ist: Kant erklärt in aller Unzweideutigkeit, dass die in der *Kritik der reinen Vernunft* ihrer Möglichkeit nach gesuchten synthetischen Urteile a priori in „reiner Mathematik und reiner Naturwissenschaft“ tatsächlich „gegeben“ sind,¹² und er legt ja, das lässt sich doch beim schlechtesten Willen nicht bestreiten, mit der „analytischen Darstellungsart“ der *Prolegomena* selbst eine Methode vor, auf die sich Cohen zu recht bezieht, beziehen kann.

Dennoch haben die Cohen-Kritiker ihrerseits in zweierlei Hinsicht Recht: Kant hat durchweg der synthetischen Methode der *Kritik der reinen Vernunft* den Vorzug gegeben, und Kant hat die, pointiert gesagt, ebenso

thematik und der reinen Naturwissenschaft gegebene Inhalt, welcher *Hume* als ein apriorischer Besitz entgegengehalten wird, soll nach seiner Möglichkeit erklärt werden.“

11 Dem Briefwechsel Cohens mit dem Jugendfreund Hermann Lewandowsky kann man entnehmen, dass sich Cohen im Oktober 1870 noch nicht im Stande sah, sein „Programm“ zu geben, weil dies unter anderem bedeuten würde, zu explizieren, „welche Wendung der Idealismus in der neuesten Naturwissenschaft genommen habe“. (Hermann Cohen: *Briefe*, hg. von Bertha und Bruno Strauss, Berlin 1939, S. 28.) Zehn Monate später jedoch – die Veröffentlichung von *Kants Theorie der Erfahrung*, die vermutlich in den späten Oktober oder Anfang November 1871 fällt, steht kurz bevor – schreibt er: „Jetzt erst bin ich fähig, Dein Lieblingsthema zu bearbeiten: Der Idealismus in der Naturwissenschaft. Von nun an der philosophischen Seite fähig.“ (Ebd. S. 31).

12 Immanuel Kant: *Prolegomena*, Akademie-Ausgabe Bd. IV, S. 275. Zum Vorrang der synthetischen Methode vgl. ebd. S. 274.

schlichte¹³ wie radikale Cohensche Gleichsetzung von Erfahrung und Wissenschaft selbst nirgends direkt ausgesprochen.

*Das Problem der Verbindung von
historischem und systematischem Interesse*

Schon hier zeichnet sich deshalb eine *erste* Gestalt der Frage ab, auf die es mir hier ankommt: Woher gewinnen wir denn die spezifische *Verbindung* von systematischem und historischem Interesse, die Cohen reklamiert? Schärfer und genauer gefragt differenziert sie sich zu zwei komplementären Fragen aus: Woher gewinnen wir denn den systematischen Gesichtspunkt, der es uns erlaubt, das historische Material ‚systematisch‘ zu gliedern, zu analysieren, zu ordnen und zu bewerten? Und, umgekehrt, wie erfassen wir dieses historische Material, wenn nicht aus einem Gesichtspunkt heraus, den wir doch, evidentermaßen, wiederum nur von diesem Material her gewonnen haben können?

Dies ist die Frage, auf die es zuletzt ankommt, die Frage, um die es schlussendlich zu tun ist. Jeder, der über die Philosophie nachdenkt, über ihr Woher und Wohin, über das, was sie leistet oder auch nicht, muss sie sich stellen, jeder, der sie irgend ernst nimmt. Wir sind doch nicht a priori (im Sinne der Fischer-Trendelenburg-Kontroverse) *vor* aller Erfahrung im Besitz eines sei es von Gott oder der Natur oder, meinethalben auch den Normen herab gekommenen Kanons, der, einmal erfasst, uns die Welt und das Sein und das Denken zu erklären erlaubt. Unser Philosophieren muss für uns selbst – in der Tat: für uns selbst (im Doppelsinn des ‚vor‘ und ‚über‘) – Rechenschaft ablegen, wenn es denn glaubwürdig sein soll, sein will, sein kann.

Kehren wir also zu Cohen zurück, damit die abstrakt-theoretische Überlegung ein wenig konkreter wird. Die erste zusammenfassende Exposition des neuen, wie Cohen meint, streng exegetisch gewonnenen Standpunktes erfolgt im ersten Teil von *Kants Begründung der Ethik* – einem

13 In dieser Schlichtheit hat Cohen selbst das natürlich nie formuliert: Gemeint war nie ‚die‘ Wissenschaft pauschal, sondern immer nur Mathematik und reine, d.h. mathematische Naturwissenschaft (vgl. die hier in Anm. 10 zitierte erste Formulierung der Gleichsetzung). Von den Gegnern jedoch wurde es immer in dieser Schlichtheit genommen, weshalb das hier auch so anzuführen ist.

Buch, mit dem Cohen an der Klippe zum akademischen Scheitern steht.¹⁴ Denn der neue Standpunkt: eben die Gleichsetzung von Erfahrung und Wissenschaft, trägt für eine kantianische Ethikbegründung kaum etwas aus: diese bedarf jener Gleichsetzung eigentlich gar nicht (und die Schwierigkeiten, die sich daraus in seiner eigenen Ethik des reinen Willens ergeben sind bekannt).¹⁵

Es folgt dann die Schrift über *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, ein Buch, das, trotz seiner enormen Wichtigkeit innerhalb der Cohenschen Theorieentwicklung, doch von kaum jemandem wirklich verstanden worden ist (sogar schulintern vermutlich bestenfalls vom Freund Paul Natorp und dem später als Schüler zuhöchst geschätzten Allesverstehrer Ernst Cassirer).¹⁶ Außerhalb der Schule fand das Buch kaum oder nur geringfügige und geringschätzig Beachtung. Frege – der damals allerdings noch keineswegs den großen Namen hatte, den er heute genießt – verwarf die mathematische Bedeutung, also: die mathematischen Ambitionen Cohens rundheraus,¹⁷ und Russell konnte sich später auch nur zu dem lauwarmen Urteil durchringen, dass zumindest die historischen Partien dieses Buches „admirable“, bewundernswert seien.¹⁸ Keine gute Rezeption also – und doch ist dieses Buch in gewisser Weise besser als jedes andere, besser sogar als die in unserem Zusammenhang besonders ein-

14 Cohen hatte offenbar geplant, sich mit dem Text, der später als erster Teil von *Kants Begründung der Ethik* erschien und der das „grobe Geschütz aus der Erfahrungslehre“ exponieren sollte, in Berlin zu habilitieren (vgl. Cohen: *Briefe*, a.a.O., S. 34f., 42). Da ihm signalisiert wurde, dass dies wegen der darin erstmals massiv und ganz unzweideutig ausgesprochenen Gleichsetzung von Erfahrung und Wissenschaft (*Kants Begründung der Ethik*, S. 24f.) nicht auf Gegenliebe stoßen würde, zog er sein Habilitationsgesuch zurück und wurde danach von Friedrich Albert Lange in Marburg habilitiert.

15 Vgl. zu diesen Schwierigkeiten vom Verfasser: *Systemteile vor dem Hintergrund der grundbegrifflichen Verknüpfung. Überlegungen zu Cohens System der Philosophie*. In: Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie, hg. von Wolfgang Marx und Ernst Wolfgang Orth, Würzburg 2001, S.110–122, hier S.113–115.

16 Zu den Einzelheiten der schulinternen Rezeption vgl. Peter Schulthess: *Einleitung in H. Cohen „Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte“*, in: Hermann Cohen, Werke, Bd. 5, Teil I, S. 7*–46*, hier S. 41*–44*.

17 Vgl. Gottlob Frege: *Rezension von H. Cohen „Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte“*, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 87 (1885); abgedruckt in: ders., *Kleine Schriften*, hg. von I. Angelelli, Darmstadt 1967, S. 99–102.

18 Bertrand Russell: *The Principles of Mathematics*, London Allen & Unwin, 2. Aufl. 1937, S. 326 Anm., 338–334.

schlagige zweite Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* und besser auch als die *Logik der reinen Erkenntnis* selbst geeignet, das Problem zunächst zu illustrieren, um das es hier geht.

Wer wäre denn jemals – nach der Lektüre des tradierten Kanons der Philosophiegeschichte von Platon bis Descartes und, ja sogar auch Leibniz (jedenfalls, wenn man nur die *Monadologie* und *Nouveaux Essais* und die *Theodizee* heranzieht), Locke und Hume – auf den Gedanken gekommen, das Prinzip der Infinitesimalmethode zum Thema, zum geradezu prominentesten Thema schlechthin zu machen? Ich meine: niemand. Also ist die Frage: Wie kommt es dazu?

Sie wissen es schon: Es ist zum ersten die verlangte Orientierung der Philosophie am Faktum Wissenschaft, die, auf der Basis und im Interesse einer dieser gemäß ‚wissenschaftstheoretischen‘ Auslegung der *Kritik der reinen Vernunft* – welche letztere ja nach wie vor die systematische Grundlage und den eigentlichen Orientierungshorizont bildet – eine ‚Apriorisierung‘, das heißt: eine ‚Vergesetzlichung‘ ihres Theoriebestandes erfordert: und da ist dann der Grundsatz der Antizipationen der Wahrnehmung, in dem die Empfindung, also das Subjektive schlechthin, virulent wird, das eigentliche Problem. Wie lässt sich die Empfindung vergesetzlichen, wissenschaftlich objektivieren? Es entbehrt da nicht jeder Plausibilität, die intensive Größe oder den Grad der Empfindung als durch das Infinitimale darstellbar, mathematisiert und also wissenschaftlich objektiviert zu betrachten.

Ist dieser Gedanke erst einmal gefasst, dann erhellt die Bedeutung des Infinitesimalprinzips schlagartig: Dann wird, zum zweiten, auf der Basis und im Interesse der verlangten Verbindung von systematischem und historischen Interesse, eben die Geschichte dieses Prinzips zum Thema zu machen sein. Denn hat das Infinitimale tatsächlich diese (vielleicht sogar zunächst nur angedachte) eminente Funktion für eine an Kant anknüpfende, wissenschaftstheoretisch transformierte Erfahrungs- bzw. Erkenntnistheorie, dass es eben den letzten Schlussstein derselben bildet (weil es die Empfindung zu objektivieren erlaubt), dann liegt es, ganz auf der Linie jener Verbindung, nahe, in der geschichtlichen Entwicklung seines Gedankens die Bedeutung, die man (Cohen) ihm zuzudenken beabsichtigt, durch Aufweis seiner jeweiligen Relevanz zu bestätigen. Und das ist es genau, was Cohen im zweiten, historischen Teil dieser Schrift beabsichtigt. Hatte der erste Teil, natürlich im gedanklichen Vorgriff auf das im zweiten Teil Erreichte und durch ihn historisch abgesichert Geglaubte, den neuen

Begriff der Erkenntnistheorie, die nunmehr Erkenntniskritik hieß, entfaltet, so bringt der dritte Teil nur noch die Ausführungen.

Ich möchte nun der Schrift über *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte* nicht in ihren weiteren Einzelheiten nachspüren – schon gar nicht der leidigen Streitfrage darüber, ob denn nun Newton oder Leibniz das Prius seiner Entdeckung gebühre (Cohen schwört auf Leibniz, Russell betont später Newtons Priorität), die ich gar nicht im historischen Detail der Mathematikgeschichte beurteilen kann. Denn diese Schrift ist selbst schon Ausdruck, wengleich nicht Darlegung, einer bestimmten Philosophiegeschichtsauffassung, ja sogar einer Philosophie der Philosophiegeschichte, als deren partielle (weil nur am konkreten systematisch aufgeworfenen Problemfall der Empfindung bzw. des Infinitesimalen in historischer Vertiefung legitimierte) Bestätigung sie sich zugleich versteht. Es verwundert deshalb nicht, dass diese Schrift die entscheidenden Eck- und Grundpfeiler des Cohenschen Denkens schärfer und mehr auf das Wesentliche konzentriert präsentiert als jedes andere seiner Bücher. Doch jene das Einzelproblem, so bedeutend es systematisch auch sei, noch überwölbende Gesamtsicht der Philosophiegeschichte, welche dieses seinerseits denn auch allererst angemessen einzuordnen erlaubt, präsentiert sie noch nicht.

Die große „Weltlinie“ der Philosophie

Das ist erst in der „Einleitung“ zur zweiten (und dann auch zur dritten) Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* der Fall.¹⁹ Ein kurzer Blick auf ein philologisches Detail muss hier genügen, um zu erhellen, dass sich dabei etwas theoretisch nicht Unerhebliches abgespielt hat. Die erste Auflage hatte das Verhältnis Kants zu seinen direkten Vorgängern und der Philosophiegeschichte insgesamt gar nicht eigens thematisiert, sondern im Rahmen ihres ersten Kapitels, das bereits „Die logische Bestimmung von Raum und Zeit“ behandelt hatte, nur kurz angerissen, im Rahmen von gerade einmal dreieinhalb Druckseiten. Die zweite Auflage streicht diesen Text und ersetzt ihn durch siebenundachtzig Seiten, welche die „sachli-

19 Über die Differenzen zwischen der ersten und der zweiten und dann zwischen der zweiten und der dritten Auflage dieses Buches vgl. vom Verfasser: *Einleitung* in: Hermann Cohen, Werke Bd. 1.1, Hildesheim/Zürich/New York 1987, S. 8*–59*, hier S. 22*–41*.

chen und die historischen Voraussetzungen“ Kants nunmehr in extenso darlegen und in einer Exposition seiner, Cohens *eigenen* ‚transzendentale Methode‘ gipfeln. Man muss hier eigentlich nur die Abschnittsüberschriften anführen, um dieses Bild der Philosophiegeschichte zu präsentieren. Aber besser noch ist es, Cohen selbst das Wort zu geben. Er schreibt:

„Die Originalität Kants habe ich zu begründen versucht in ihrem geschichtlichen Zusammenhange mit Platon und wie seinen Vorgängern. Aber wie die Renaissance der Wissenschaften nichts anderes im letzten Grunde ist, als die Erneuerung Platons, so wird nun die moderne Welt insgesamt zu einer Erneuerung des Platonismus. So tritt Italien in den Wettkampf der Philosophie ein mit Galilei, so Frankreich mit Descartes, so England mit Newton. Deutschland aber hat in Leibniz nur erneuert, was es in Cusa schon begonnen hatte. Und was ist es denn, was diese *Weltlinie der Philosophie* anordnet und auszeichnet, so dass alle anderen Scheingrößen, die in den Kompendien der Geschichte der Philosophie in ihren Nebenrollen figurieren, von jenen wahren Lebensgeistern der Philosophie als historische Kräfte zu unterscheiden sind? Der Geist, der Platon über Cusa, Galilei, Descartes, Newton und Leibniz mit Kant verbindet, dieser Geist der Philosophie ist der Geist der wissenschaftlichen Philosophie, der Geist derjenigen Philosophie, welche zum Unterschiede von allem, was sonst mit Unfug als Philosophie sich aufspielt, durch die Verbindung mit der Wissenschaft definiert wird. Aus dieser Verbindung mit der Mathematik, als dem methodischen Symbol der Wissenschaft, war die Idee als Hypothese entstanden, und kraft dieser Verbindung ist aus Leibniz das a priori Kants neu erzeugt worden.“²⁰

Man kann und man darf hier, einerseits, sehr wohl fragen, ob diese große „Weltlinie“ der Philosophie vielleicht nicht doch ein wenig zu großzügig ausgezogen ist? Sie ist ersichtlich das Resultat und der Ausdruck einer Interpretation der Philosophiegeschichte, deren systematischer Frage- und Gesichtspunkt (nämlich die ‚transzendente Methode‘ Cohens, verkürzt angesprochen mit dem Schlagwort der Gleichsetzung von Erfahrung und Wissenschaft) seinerseits aus einer Interpretation, eben der *Kritik der reinen Vernunft*, hervorgegangen ist, jedenfalls dem Anspruch und Selbstverständnis Cohens nach. Es wäre jedoch, andererseits, naiv und würde die philosophische Brisanz des vorliegenden Problems verdunkeln, wenn man nun gleichsam im Gegenzug glaubte, Cohens Darstellung jener „Weltlinie“ historisch-philologisch durch „schlichte Anführung“ konterkarieren zu können. Denn die damit gesetzten Probleme, sowohl von der historisch-

20 Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung* 3. Aufl., Berlin 1918, S. XXIIIf., Hvg. G.E.

philologischen wie auch von der sachlich-systematischen Seite her gesehen, sind ihm sehr wohl klar gewesen. Hat er doch beide Problemseiten in dieser neuen Einleitung selber ausführlich angesprochen, benannt und diskutiert, wie anhand von zwei Schlüsselzitatzen ausführlich zu belegen erlaubt sein mag.

Methodenprobleme

Die „schlichte Anführung“²¹ des Textes (Kants, und also des jeweiligen philosophischen Quelltextes im Allgemeinen), die Cohen 1871 noch als Mittel der Wahl zur Klärung von Interpretationsdifferenzen gegolten hatte, wird vierzehn Jahre später zwar noch als *Conditio sine qua non*, aber doch als letztlich unzulänglich qualifiziert, wenn Cohen, bezogen auf die philosophiegeschichtliche Einordnung und die Frage, ob der jeweilige Autor (Kant) die Quellen, mit denen er in dieser „Weltlinie“ in Zusammenhang gebracht wird, seinerseits in dieser Weise selbst übereinstimmen und sie gut heißen könne, erklärt:

„Denn es kann hierbei nicht darauf ankommen und beschränkt bleiben, was Kant etwa von Platon oder von Descartes oder selbst von Leibniz gelesen und gedacht habe; dieser philologische Theil der Interpretation steht für sich, und bedarf in keiner Weise, von keinem anderen Interesse beeinträchtigt, geschweige verdunkelt zu werden. Aber er reicht eben nicht aus für das volle und wahrhafte geschichtliche Verständnis.“²²

Der „philologische Theil“ wird hier zwar einerseits in seiner Unerlässlichkeit postuliert und affirmiert (sofern er eben „für sich“ stehe), zugleich aber doch auch relativiert, ja gar aufgehoben. Und so weit eine Priorität zum Systematischen (unter dem Titel des „wahrhaften geschichtlichen Verständnisses“) schon hiermit indiziert ist, wird sie in der folgenden Passage in aller Ausdrücklichkeit reklamiert, wenn Cohen schreibt:

„Kant geschichtlich verstehen, heisst nicht nur, zu sammeln und zu sichten, was und wie er in seiner persönlichen Bildung geworden sei, was er auf seinem Bildungsgange in sich aufgenommen und geschaffen habe. Dies soll man feststellen; aber das Andere darüber nicht lassen: wie Kant in demjenigen Zusammenhange dasteht, welchen wir anders im Auge haben müssen, als er selbst. Sofern wir die Geschichte der Philosophie nicht als

21 Siehe oben Anmerkung 4.

22 Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 2. Aufl., Berlin 1886, S. 5; Hvg. G.E.

philologische Literärgeschichte ansehen, sondern als Ideal einer Erkenntnis, welches die Philosophie selber mitvollzieht, *so stehen wir geschichtlich Kant gegenüber auf einem höheren Standpunkt, als er selbst stand*; denn seine Schöpfung ist unsere Bildung. Ihm musste seine Philosophie bei aller Überzeugungstreue als die zufällige Wirklichkeit seiner Arbeit dünken; uns dagegen erscheint sie im Lichte ihrer Wahrheit, sofern wir als ein fremdes Erzeugnis sie nachprüfen. Und indem wir in diesem Nachdenken die Fäden erkennen, die jene Werke mit denen anderer Geister verknüpfen, so leuchtet uns der wissenschaftlich-geschichtliche Zusammenhang ein, den keine literarische Notiz offenbaren kann.“²³

Es ist also mit der bloßen Philologie nicht getan und es geht auch nicht mehr darum, etwa nur die „Autorität“ Kants wieder aufzurichten, wenn wir doch nunmehr auf einem „höheren“ Standpunkt stehen als Kant selbst. *Woher aber wissen wir das?* Es kann doch nicht nur die Position auf dem Zeitpfeil sein, die uns, dann quasi automatisch, den vermeintlich höheren Standpunkt garantierte? Woher aber sonst? – Doch nur aus der Geschichte der Philosophie, und damit schließt sich der Kreis. Cohen hat jenen „höheren Standpunkt“, den er nunmehr Kant gegenüber reklamiert, doch wiederum *seinerseits* nur aus seiner oder vermittels seiner Kant-Interpretation gewonnen. Das ist festzuhalten; daran führt kein Weg vorbei.

*Hauptthesen einer von Cohen im Stück so nicht gelieferten
Philosophiegeschichte*

Um sich von dem suggestiven Bild der großen „Weltlinie“ der Philosophie und von historisch-philologischen Detailfragen ein wenig zu emanzipieren, mag es erlaubt sein, die Hauptthesen der diesem Bild zu Grunde liegenden Philosophie der Philosophiegeschichte nochmals kurz zu vergegenwärtigen:

Erstens: Sie geht aus von eben jener zwar in der Kant-Exegese, aber streng genommen doch nicht *aus ihr* gewonnenen Gleichsetzung von Erfahrung und Wissenschaft. Und sie kehrt damit zurück – das muss man doch zugeben – zu den antiken Griechischen Ursprüngen, in denen Philosophie und Wissenschaft (Einzelwissenschaft) noch ungetrennt waren. (Ich erinnere nur daran, dass kein Nicht-Mathematiker die Akademie Platons betreten durfte – und davon, dass Aristoteles der Begründer der Biologie

23 Ebd., S. 5f.; Hvg. G. E.

war, ganz zu schweigen). Was könnte an dieser Rückkehr zur ursprünglichen Einheit von Philosophie und Wissenschaft denn aber unzulässig oder anstößig sein – zumal der Begriff des Unendlichen, um den es in diesem konkreten Fall geht, sowohl in der Philosophie als auch in der Mathematik seit jeher und berechtigt diskutiert wird. Also liegt der Gedanke doch nahe, Beides zusammen zu bringen. Ob man damit ‚gut fährt‘, ob speziell Cohen damit gut gefahren ist, ist eine andere, eine zweite Frage.

Zweitens: Diese Philosophie der Philosophiegeschichte geht aus – wer wüßte es nicht – vom Fortschrittsgedanken in der Erkenntnis. Und ich möchte mich (in aller Freundschaft) sogleich dagegen wehren, diesen auf den „Wilhelminischen Fortschrittsoptimismus“ zu reduzieren. Es gibt doch de facto technischen Fortschritt und wohl doch auch einen gewissen moralischen. Daher

Drittens: Diese Philosophie der Philosophiegeschichte geht schließlich zuletzt aus von dem Gedanken, dass sich die philosophischen Ideen zuletzt sogar auch in der Weltgeschichte durchsetzen. Man kann dagegen mit Hinweis auf vielerlei traurige Fakten der realen Welt (die vielen Kriege, die es trotz der Losung „Nie wieder Krieg!“ nach dem II. Weltkrieg gegeben hat und die noch im Gange sind) bestreiten, dass sich die Welt zum Besseren verändert habe. Man kann aber auch, etwa mit Hinweis auf den UN-Menschenrechtsgerichtshof in Den Haag, darauf insistieren, dass die Welt – in Folge philosophischer Ideen, welche die Geschichte der Philosophie hervorgebracht hat – heute doch ‚besser‘ ist als vor 100 oder gar 1000 Jahren.

Zurück zur Ausgangsfrage

Wie dieser Disput, diese Meinungsverschiedenheit letztlich zu entscheiden ist – dies kann, das muss ich nicht betonen – doch wiederum nur von unserer Philosophie abhängen, die wir, wie Cohen, doch nur aus der Philosophiegeschichte gewonnen haben können. Wenn, um meine Ausgangsfrage zu beantworten, Cohen in einem Zirkel ist – ganz offensichtlich – sind wir es dann nicht auch, mit ihm und so wie er?

Umbruchähnlicher, zitierfähiger Text der Druckfassung; 06.01.2015, G.E.