

Aporetische Freiheitsphilosophie Zu Hermann Cohens philosophischem Ansatz

Von Hans-Ludwig OLLIG (Hamburg)

Schon vor 20 Jahren bemerkte Julius Ebbinghaus, Cohens philosophisches Schaffen¹ teile das Schicksal der Marburger Schule im ganzen, die sich in den zwanziger Jahren verlaufen habe und von der bis dato eine ‚Bilanz punctum contra punctum‘ ausstehe.² Mag man auch geteilter Meinung darüber sein, ob sich durch eine Bilanz punctum contra punctum, wie sie Ebbinghaus vorschwebt, Cohens philosophisches Schaffen adäquat erschließen läßt, so gilt doch nach wie vor, daß dieses in der Gegenwart kaum rezipiert ist. In einem gewissen Kontrast dazu steht, daß es in den einschlägigen Überblicken über die jüngere Philosophiegeschichte als ein nicht unbedeutendes Stück derselben aufgeführt wird und einen festen Platz einnimmt. So erscheint es gerechtfertigt, von neuem nach dem ‚punctum saliens‘ von Cohens philosophischem Schaffen zu fragen, wobei nicht nur Cohens Kommentarwerke zu Kant und sein System der Philosophie, sondern auch seine philosophischen Ursprünge und seine späte Religionsphilosophie zu berücksichtigen sind.

Überblickt man die neuere Literatur zu Cohen, so lassen sich zumindest im deutschsprachigen Raum zwei Interpretationsrichtungen beobachten. Während man von seiten des Neoneokantianismus³ Hans Wagners und seiner Schule Cohens Philosophie konsequent als Philosophie nach dem Schulbegriff auslegt, versucht umgekehrt Henning Günther in den Bahnen von Günther Rohrmosers geschichtsphilosophischer Theorie der Moderne Cohens Philosophie ebenso konsequent als Philosophie nach dem Weltbegriff zu deuten.⁴ Beide Interpretationsrichtungen haben ihre Schwierigkeiten. Während sich im ersten Fall das Problem des aktuellen Bezugs stellt,⁵ läßt sich im zweiten Fall nur

¹ Cohens Werke werden nach folgenden Siglen zitiert:

Kants Theorie der Erfahrung (Berlin 1918) = KTE,
Kants Begründung der Ethik (Berlin 1877) = KBE,
Kants Begründung der Ästhetik (Berlin 1889) = KBA,
Das Prinzip der Infinitesimalmethode (Neuausgabe Frankfurt a. M. 1968) = PIM,
Logik der reinen Erkenntnis (Berlin 1902) = LE,
Ethik des reinen Willens (Berlin 1907) = EW,
Ästhetik des reinen Gefühls, 2 Bd. (Berlin 1912) = ÄG,
Der Begriff der Religion im System der Philosophie (Gießen 1915) = BR,
Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (Leipzig 1929) = RV,
Jüdische Schriften, 3 Bd. (Berlin 1924) = JS.
Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte, 2 Bd. (Berlin 1928) = S.

² J. Ebbinghaus, H. Cohen als Philosoph und Publizist, in: Aph 6 (1956) 109.

³ Die Bezeichnung ‚Neoneokantianismus‘ ist entnommen dem englischsprachigen Artikel von K. Hartmann, The ‚analogies‘ and after, in: L. W. Beck, Proceedings of the Third International Kant Congress (Dordrecht 1972) 47 ff., 60. Hartmann spricht dort von ‚neo-neo-Kantianism‘.

⁴ Vgl. H. Günther, Philosophie des Fortschritts (München 1972).

⁵ Symptomatisch scheinen mir hierfür die Ausführungen von W. de Schmidt im Nachwort seiner Untersuchung, Psychologie und Transzendentalphilosophie. Zur Psychologie-Rezeption bei H. Cohen und P. Natorp (Bonn 1976). De Schmidt rechtfertigt seine Untersuchung konkret von daher, daß, um die weitverbreitete Neukantianismuskritik wirklich fruchtbar zu machen, das also Kritisierte selbst zur Kenntnis gebracht werden müsse. Von daher müsse auch die „Vorsicht in der Darstellung“, die dem Ganzen den „Ton banger Trockenheit“ gebe, verstanden

schwer der Eindruck von der Hand weisen, die angestrebte Aktualisierung Cohens gehe auf Kosten der hermeneutischen Sorgfalt im Umgang mit dem Text.⁶

Der Ansatz der Interpretation

Versucht man hinter die Dichotomie beider Interpretationsansätze zurückzugehen und zugleich einen Weg zu finden zwischen Skylla und Charybdis, nämlich einer rein schulinternen Cohen-Aneignung⁷ auf der einen und der Aktualisierung Cohens um jeden Preis auf der anderen Seite,⁸ so wird man m. E. auf einen Interpretationsansatz

werden, weiterhin die Tatsache, daß seine Studien gelegentlich als „eine Rumpelkammer von Zitaten“ erscheinen können. Trotz dieser „unliebsamen Folgen“, die sich aus der Zielsetzung seiner Arbeit ergeben, hofft er auf „Nachsicht beim kritischen Leser“ (178).

De Schmidt sieht das Ziel seiner als Metakritik der Cohen- und Natorpkritik konzipierten Untersuchung als erreicht an, wenn der Spielraum der Vorurteile in puncto Neukantianismus eingengt ist. Obwohl er für den Neukantianismus positiv die indirekte Wirkungsgeschichte ins Feld führen kann, insofern die wichtigsten modernen philosophischen Richtungen sich in Abhebung vom Neukantianismus konstituiert haben, droht bei seiner problemgeschichtlichen Sicht der Philosophiegeschichte doch die Gefahr, daß Philosophie verstanden wird als letztlich anonyme Systemproduktion, hinter der das konkrete philosophierende Subjekt weitgehend verschwindet. Mit anderen Worten wird zu wenig deutlich, daß Philosophie immer aus einem bestimmten Vorverständnis heraus erfolgende engagierte Deutung des Ganzen ist, in die nicht nur bestimmte geschichtliche Erfahrungen, sondern auch eine ganz bestimmte Option des philosophierenden Subjekts eingeht.

⁶ Günther will Cohens System auslegen von den Problemen einer Realität, die sich nicht in den Kategorien Cohens auslegt (Philosophie des Fortschritts, 10) und strebt dabei, wie Rohrmoser in seinem Geleitwort sagt, „keine Rekonstruktion des Denkweges von H. Cohen in historisch-philologischer Absicht“ (5) an. Konkret begreift er Cohens Philosophie als Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Da nun aber „der Streit um einen angemessenen Begriff des gegenwärtigen Zeitalters . . . als ein Streit um Hegel im Horizont des Marxismus geführt worden“ sei, folgert er bezüglich des „Neuzugang(s) zu Cohen“, dieser müsse „die implizite Auseinandersetzung Cohens mit Marx und Hegel sichtbar machen“ (10).

⁷ Klassisches Beispiel für eine rein schulinterne Cohen-Aneignung ist Kinkels Monographie über H. Cohen aus dem Jahre 1924. Die Art und Weise, wie Cohen hier in der Selbstverständlichkeit eines nicht sonderlich kreativen neukantianischen Schulzusammenhangs einfach reproduziert wird, macht deutlich, daß ein solcher Cohen, dessen Ansatz nicht zugleich in seiner historischen Bedingtheit und auf seinen möglichen Gegenwartsbezug hin kritisch hinterfragt würde, heute sicher der Vergangenheit angehört und nur noch für eine mittlerweile überholte philosophische Position stehen könnte, wie viele andere Gestalten aus der zweiten und dritten Garnitur der Philosophiegedichte der Moderne.

⁸ Ein Musterbeispiel für solche Aktualisierung um jeden Preis scheint mir folgender Vorblick Günthers auf Cohens Religionsphilosophie: „Er (sc. Cohen) hat als erster umfassend die dialogische Theorie des Ich-Du entwickelt, die Martin Buber entfaltet hat. Auf Cohen geht die von Franz Rosenzweig ermöglichte Aneignung der Offenbarung zurück. Cohens Religionsphilosophie kann gelesen werden als gelungener Versuch, die biblische Herkunft des Sozialismus zu erweisen. Ihm ist die große Verbindung von Ethik und Religionsphilosophie zu verdanken. Seine Interpretationen des Alten Testaments könnten der Wissenschaft neue fruchtbare Fragestellungen vermitteln. Darüber hinaus hat Cohen versucht, die mittelalterliche Tradition mit der transzendental-philosophischen Religionsphilosophie zu verbinden. Seine Konzeption, die Religion aus einem umfassenden Vernunftbegriff einen neuen Anfang nehmen zu lassen, ist noch gar nicht angeeignet. Vor allem geht die konstitutive Bedeutung der Zukunft in der modernen Theologie auf Cohen zurück.“ (Günther, Philosophie des Fortschritts, 98) Unbeschadet richtiger

des frühen Cassirer zurückgreifen müssen, der zwar in der Folgezeit weder von Cassirer noch in der sonstigen Cohen-Literatur konsequent weiterverfolgt wurde, der aber einen ursprünglichen Zugang zu Cohens philosophischem Schaffen in dem Sinne ermöglichen dürfte, daß er deutlich macht, wie Philosophie nach dem Schulbegriff und Philosophie nach dem Weltbegriff bei Cohen ursprünglich verzahnt sind. Nach Cassirer ging es Cohen bei seinen Bemühungen um eine systematische Philosophie im Grunde darum, das Kantische ‚Bestimme dich aus dir selbst‘ umfassend und konsequent zur Geltung zu bringen.⁹ Cassirer zeigt dies lediglich im Ausgang von Cohens Kant-Kommentaren und seinem System der Philosophie. Unter (stärkerer) Einbeziehung von Cohens philosophischen Ursprüngen und seiner späten Religionsphilosophie läßt sich die These aufstellen: Es ging Cohen generell in seinem Schaffen um die Bewährung des Freiheitsglaubens durch Aufweis der in allen Kulturbereichen ausschlaggebenden geistigen Spontaneität.¹⁰ Diese These gilt es, im Durchgang durch das Cohensche Opus zu erhärten. Wir wenden uns zunächst Cohens philosophischen Ursprüngen zu.

Der frühe Cohen

Hier verdienen nicht nur, worauf in den Philosophiegeschichten in der Regel abgehoben wird, die speziellen Rahmenbedingungen Beachtung, nämlich der Neukantianismus¹¹ als philosophiegeschichtliches Umfeld und die Lazarus-Steinthalsche Völkerpsychologie¹², mit deren Ideen Cohen wissenschaftlich debütierte, sondern auch die allgemeine philosophische Situation der sechziger Jahre, die gekennzeichnet ist durch das Bemühen, nach dem Traditionsbruch der dreißiger und vierziger Jahre¹³ und dem Materialismusstreit der fünfziger Jahre¹⁴, in einer neuen Synthese die Werte der idealistischen Tradition mit der gewandelten wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Situation zu vermitteln;¹⁵ außerdem die lebensgeschichtliche Komponente, die Cohen zeitlebens-

Beobachtungen wird Cohens Religionsphilosophie hier doch durchweg überinterpretiert in puncto Gegenwartsbezug.

⁹ E. Cassirer: H. Cohen. Worte, gesprochen am Grabe, in: Sonderheft der Neuen jüdischen Monatshefte (1918) 347 ff., 348 f.

¹⁰ Vgl. hierzu auch Kinkel, der „das Große an der Cohenschen Philosophie darin erblickt, daß sie den Geist durch die Forderung der Spontaneität zu sich selbst zurückführt“ (Kinkel, a. a. O. 344).

¹¹ Leider gibt es bis dato keine philosophiehistorische Gesamtdarstellung des komplexen Phänomens Neukantianismus, die dem heutigen philosophiehistorischen Standard genügen würde, worauf Malter mit Recht verweist (R. Malter, Kritizismus und Metaphysik, in: KS 63 (1972) 86 ff., 89 A 13)

¹² Zur Völkerpsychologie allgemein vgl. C. Sganzi, Die Fortschritte der Völkerpsychologie von Lazarus bis Wundt (Bern 1913); zu Lazarus: A. Leicht, Lazarus, der Begründer der Völkerpsychologie (Leipzig 1904), und zu Steinthal: W. Bumann, Die Sprachtheorie Heymann Steinthals (Meisenheim 1965).

¹³ Vgl. hierzu die Interpretationen von K. Löwith und G. Lehmann, die unter den Stichworten ‚Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts‘ bzw. ‚Die Krise der Philosophie im Vormärz‘ eine Deutung dieser für die Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts einschneidenden Zeit versucht haben.

¹⁴ Zum Materialismusstreit vgl. H. Lübke, Politische Philosophie in Deutschland (München 1974).

¹⁵ Dies wird unter Auswertung zahlreichen Materials von Saß herausgearbeitet. Vgl. H. M.

wenn auch in der Frühzeit noch kaum spürbar, nach einer Synthese von Deutschtum und Judentum bzw. emotional verankerter Religiosität und wissenschaftlicher Rationalität suchen ließ.¹⁶

Beide Synthese-Versuche bestimmen, wie sich vorgehend sagen läßt, das Cohensche Opus, wobei das Problem einer theoretischen Bewältigung der Zeitsituation und das Problem einer philosophischen Reflexion der überkommenen jüdischen Religion nicht getrennt werden dürfen, wohl aber der Schwerpunkt sich gegen Ende von Cohens Marburger Zeit verschiebt, vom Problem einer theoretischen Bewältigung der Zeitsituation auf die Weise einer Wissenschaftsphilosophie bzw. Sozialethik (Logik und Ethik) zur Bewältigung subjekttheoretischer (Ästhetik und Psychologieprogramm) bzw. existenzieller Fragen (späte Religionsphilosophie).

In Cohens Frühzeit ist das Problem der Synthese wirksam sowohl in dem antiobjektivistischen Motiv, das den frühen physiologischen Neukantianismus (den Cohen überwinden half) und den eigentlichen transzendentallogischen Neukantianismus (den er mit inaugurierte) verbindet, wie auch in der sozialpsychologischen Deutung kultureller Phänomene durch die Völkerpsychologie, der sich der junge Cohen in den sechziger Jahren zunächst anschloß. Denn in beiden Fällen versucht man, gegen einen planen Wissenschafts- bzw. Kulturpositivismus die Freiheit dadurch zu retten, daß man auf der subjektiven Vermitteltheit des Faktums Wissenschaft bzw. der Kulturphänomene insistiert. Freilich fällt man sowohl im frühen Neukantianismus, der das Kantische Apriori als angeborene Gattungsorganisation mißversteht, als auch im Falle der Völkerpsychologie, die die geistige Spontaneität in der Mechanik psychischer Prozesse festzumachen sucht, auf höherer Ebene doch wieder in einen Objektivismus zurück.

Cohens Kantinterpretation

So versteht es sich, wenn Cohen, datierbar ab der ersten Auflage von KTE (1871), hinter die in der Völkerpsychologie übliche gegenständliche Sicht der Geltungsgründe der Kulturphänomene zurückzugehen sucht auf transzendental-subjektive Leistungen, die nicht wiederum bei einem ‚quid facti‘ stehen bleiben wie die psychischen Verlaufsgesetzmäßigkeiten der Völkerpsychologie, sondern geeignet sind, eine Antwort auf die Frage nach dem ‚quid iuris‘ zu geben.¹⁷ Diese neue Art von Subjektrückgang führt auf ein transzendentales Subjekt als Methodenbegriff, das die Kulturfakta, die nunmehr als Prinzipiate verstanden werden können, allererst prinzipiiert.¹⁸ Je nach dem, wie die prinzipiierenden Momente verstanden werden, ob als Apriori (in der Phase der Kant-Interpretation) oder als Hypothese (in der Phase des Systems), kommt Cohen so zu einem Apriori- bzw. Hypothesis-Gefüge.

Im Blick auf die von Cohen versuchte Synthese, die nach dem Selbstverständnis der Marburger Schule auf einen wissenschaftlichen bzw. methodischen Idealismus hinaus-

Saß, Daseinsdeutende Funktionen von Glauben und Wissen im Jahrzehnt 1860–1870, in: ZRGG 20 (1968) 113 ff.

¹⁶ Vgl. hierzu vor allem das Cohen-Kapitel in H. Liebeschütz, Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig (Tübingen 1970).

¹⁷ Vgl. H. Noack, Die Philosophie Westeuropas (Darmstadt 1962) 144 f.

¹⁸ Vgl. hierzu den Aufsatz des frühen N. Hartmann: Systematische Methode, in: Logos 3 (1912) 121 ff., 125 ff.

läuft,¹⁹ läßt sich der Cohensche Ansatz, versucht man ihn formal zu charakterisieren, weder einsinnig idealistisch²⁰ noch einsinnig wissenschaftstheoretisch²¹ interpretieren, positiv hingegen von dem für Cohen zentralen Moment der Erzeugung²² als operative Theorie²³, und zwar näherhin als operativ-funktionale Theorie²⁴. Ohne daß wir hier Cohens philosophischen Ansatz detailliert in Beziehung setzen könnten zu den wichtigsten historischen und modernen operativistischen Ansätzen, lassen sich doch unschwer folgende zentrale Bestandstücke operativer Theorie bei ihm finden:

1) Ausgangspunkt der Theorie ist nicht eine vorgegebene Realität, sondern der Bereich menschlicher Handlungen bzw. Operationen.²⁵

2) Korrelat dieser als intersubjektiv-transzendente Poiesis gedachten Operationen ist die Wirklichkeit als Poïema.²⁶

3) Gewißheit ergibt und begründet sich durch die Tat der konstruktiven Akte.²⁷

Der Zusatz ‚funktional‘ bringt die spezifisch Kantische Pointe dieses Cohenschen Operativismus zum Ausdruck und zeigt zugleich, wie Cohen beim Operieren der Wissenschaft und analoge der übrigen Kulturfakta ansetzt, nämlich so, daß er im Sinne des Kantischen Prinzips, daß die Vernunft nur das einsehen könne, was sie nach eigenem

¹⁹ Vgl. hierzu den Titel der Schrift des Cohen-Schülers B. Kellermann: *Der wissenschaftliche Idealismus und die Religion* (Berlin 1908) bzw. Vorländers Charakterisierung des Cohenschen Systems als „System des methodischen Idealismus“ (K. Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 3 [Leipzig 1927] 158).

²⁰ Auf die Differenz des Cohenschen Ansatzes zum klassischen idealistischen Ansatz weisen u. a. hin M. Brelage, *Studien zur Transzendentalphilosophie* (Berlin 1965) 86, und A. Philonenko, *Die Marburger Schule*, in: F. Châtelet, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 6, 190 ff., 211.

²¹ Die Fremdheit des Cohenschen Ansatzes gegenüber moderner Wissenschaftstheorie betonen M. Puder, *Kant-Stringenz und Ausdruck* (Freiburg i. Br. 1974) 44, und O. Marquard, *Skeptische Methode im Blick auf Kant* (Freiburg/München 1958) 63, in Bezug auf Cohens KTE. Daß auch Cohens LE, gemessen am Standard positivistischer Wissenschaftstheorie noch voller ‚spekulativer Einschlüsse‘ ist, dokumentieren nicht nur die vernichtende (zeitgenössische) Kritik von L. Nelson (vgl. *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 167 [1905] 610 ff.), sondern auch neuerdings H. Lenk, *Kritik der logischen Konstanten* (Berlin 1968) 453 ff.

²² Heinemann erblickt in dem Moment der Erzeugung das Verbindungsglied zwischen erster und zweiter Schaffensperiode (F. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie* [Leipzig 1929] 75 f.). Auch für Cramer ist „der Begriff der Erzeugung . . . das zentrale Motiv der durch die *Marburger Schule* vertretenen Kant-Interpretation“ (W. Cramer, *Das Problem der reinen Anschauung* [Tübingen 1937] 20).

²³ Während ältere Arbeiten (wie z. B. die Heinemanns) in mehr idealistischer Terminologie vom schöpferischen Moment des Geistes bei Cohen sprechen, finden sich z. B. in der Dissertation von D. Adelman (*Einheit des Bewußtseins als Grundproblem der Philosophie H. Cohens* [Heidelberg 1968]) ausdrückliche Hinweise auf das operative Moment bei Cohen.

²⁴ Von operativ-funktionaler Theorie redet bezüglich Cassirer W. Krampf in seiner Einleitung zu E. Cassirer, *Philosophie und exakte Wissenschaft* (Frankfurt a. M. 1969) 5. Daß diese Charakterisierung auch für Cohens Theorie-Typ zutreffen dürfte, ergibt sich schon daraus, daß Cassirer Cohen zwar nicht bezüglich der behandelten Gegenstände, wohl aber bezüglich des Methodischen treu geblieben ist, während Natorp und N. Hartmann auch bezüglich des Methodischen eigene Wege gingen. (Näheres dazu in der noch ungedruckten Habilitationsschrift von H. Holzhey, *Cohen und Natorp* [Zürich 1974] 21 ff.).

²⁵ J. Klüver, *Operationalismus. Geschichte und Kritik einer Philosophie der exakten Wissenschaften* (Stuttgart 1971) 11.

²⁶ Vgl. G. Frey, *Phänomenologische und operationale Begründung der Naturwissenschaften*, in: *KS* 45 (1953/54) 33 ff., 54.

²⁷ Vgl. W. Wieland, *Praxis und Urteilskraft*, in: *ZfphF* 28 (1974) 17 ff., 18.

Entwurf hervorbringt, dessen Möglichkeitsbedingungen in solchen Operationen aufsucht, die im wissenschaftlichen bzw. kulturellen Operieren immer schon funktional impliziert sind und daher nur in obliquo thematisiert werden können.²⁸

Der Vorteil einer solchen Charakterisierung von Cohens Theorie als operativ-funktionaler Theorie liegt einmal darin, daß hierdurch mit der bei Cohen überhaupt möglichen Genauigkeit angegeben werden kann, wo Cohen bei der idealistischen, sprich Kantischen Tradition bzw. beim Faktum der Wissenschaft resp. der Kultur ansetzt, nämlich beim faktischen Operieren in Wissenschaft und Kultur, das er auf seine funktionalen Implikate hin zu reflektieren sucht, und daß zugleich gezeigt werden kann, wie er die Vermittlung des Freiheitsglaubens zu leisten sucht, nämlich auf dem Weg über eine operative Theorie.

In Cohens Kant-Interpretation zeigt sich sein operativ-funktionaler Ansatz darin, wie er den Ausgang von Kants kritischer Philosophie bestimmt. Wie es die Aufgabe der theoretischen Philosophie ist, „lediglich zu verstehen und nachzuprüfen, wie die Objekte und Gesetze der mathematischen Erfahrung konstituiert werden“²⁹, so gilt auch für die kritische Ethik bzw. Ästhetik, aus den gegebenen Bestandteilen der sittlichen und kulturellen Schöpfungen herauszukristallisieren, was als das Gesetzmäßige auf diesen Gebieten notwendig gedacht werden muß.³⁰ Positiv werden die Gegenstände der wissenschaftlichen Erfahrung, der moralischen Erkenntnis und des ästhetischen Gefallens zurückgeführt auf apriorische Leistungen des transzendentalen Bewußtseins, das als „letzte Quelle aller objektiven Besitze“³¹ in eins als formale Begründung und sachliche Herstellung der genannten Gegenstände fungiert.³² Im einzelnen differenzieren sich die apriorischen Leistungen nach Formen konstitutiven Aprioris (Anschauungsformen, Kategorien), durch die der Gegenstand der mathematischen Naturwissenschaft konstituiert wird, und Formen regulativen Aprioris (Ideen), durch die dieser erweitert wird: durch die Idee systematischer Einheit im Bereich der organischen Naturformen (beschreibende Naturwissenschaft), durch die Idee des Individuums der Freiheit bzw. eines Reichs der Zwecke (Ethik) und durch die Idee der Naturschönheit bzw. des intelligiblen Substrats der einen ästhetischen Menschheit (Ästhetik).³³

Freiheit qua Selbstbestimmung verifiziert sich für Cohen also auf die Weise transzendental-subjektiver Konstitution von Gegenständlichkeit im theoretischen, praktischen und ästhetischen Bereich. Das Problem der Vorgegebenheit verschiebt sich dabei von der Ebene des Dings an sich bzw. des empirischen Subjekts auf die Ebene des vorausgesetzten Kulturfaktums. Dieser in Cohens Kantschriften angelegte systematische Ansatz wird im System entfaltet und radikalisiert, wobei zugleich die innere Problematik dieses Ansatzes voll zutage tritt. Wir übergehen daher die Probleme, die sich aus Cohens Kantinterpretation im einzelnen ergeben und wenden uns direkt dem System zu.

²⁸ Klein entdeckt im Marburger Neukantianismus „als ontos on nur das funktionale apriori gegenständlicher Konstitution“ (J. Klein, Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie H. Cohens und P. Natorps [Göttingen 1976] 20).

²⁹ KTE 734.

³⁰ Ebd. 736.

³¹ KBÄ 350.

³² Vgl. ebd. 110.

³³ Vgl. ebd. 427.

Cohens System der Philosophie

Die Nahtstelle für den Übergang von Cohens Kantschriften zum System stellt die 1883 erschienene Abhandlung PIM dar.

Läßt Cohen in seiner Kantinterpretation noch die Dualität der beiden Erkenntnisstämme Anschauung und Denken bestehen, obwohl beide andererseits als Methoden der Gegenstandserzeugung bezeichnet werden, so tut er doch schon in PIM den für die Folgezeit entscheidenden Schritt. Anknüpfend an Kants Theorie der intensiven Größe deutet er die für die intensive Größe spezifische Einheit, die eine kontinuierliche, d. h. ihrem Grad nach stetig wachsende bzw. abnehmende Einheit ist, als unendliches Kontinuum, aus dem allererst das endliche Etwas erzeugt werden kann.³⁴

Von diesem (von ihm so genannten) Prinzip des Ursprungs entwirft er dann nach der Jahrhundertwende sein System der Philosophie. Die schon im Titel für alle drei Systemteile reklamierte Reinheit deutet dabei Cohens leitende Maxime an: Es darf dem Denken, Wollen und Fühlen nichts gegeben sein, sondern alles ist erst aus dem Ursprung zu erzeugen,³⁵ wobei das operative Grundaxiom gilt: Die Erzeugung ist das Erzeugnis.³⁶

Im einzelnen hat es die Logik mit der Erzeugung der Gegenstände der mathematischen Naturwissenschaft zu tun und ist an der Mathematik orientiert, die ihr im Infinitesimalbegriff den wesentlichen Begriff für ihre Gegenstandstheorie liefert. In der Ethik, die als Logik der Geisteswissenschaften an der Rechtswissenschaft orientiert ist, die ihr auch bei der Bildung ihrer Grundbegriffe Person, Handlung und reiner Wille behilflich ist, geht es um die Erzeugung des sittlichen Selbst, die freilich nicht für ein isoliertes Individuum durchzuführen ist, sondern nur sofern dieses Glied der in den Staaten sich organisierenden Menschheit ist.³⁷

Auch in der Ästhetik schließlich perenniert das Motiv der Erzeugung insofern, als Cohen die Kunst als Urschöpfung des gestaltenden Subjekts bzw. dessen ureigenste Offenbarung begreift;³⁸ d. h. in der Erzeugung der Gestalt verwirklicht sich die Idee des Künstlers, erzeugt sich seine Seele selbst.³⁹

Sieht man einmal von den interpretatorischen Einseitigkeiten bzw. Gewaltsamkeiten des Systems ab – die Logik qua transzendente Ontologie ist als Gegenstandstheorie des naturwissenschaftlichen Gegenstandes zu eng gefaßt;⁴⁰ die auf die Rechtswissenschaft gegründete Ethik taugt nicht als Logik der Geisteswissenschaft;⁴¹ die Ästhetik als allgemeine Lehre vom Schönen läßt sich nicht auf die Sphäre des Menschen beschränken⁴² –; sieht man auch ab von den positiven Ansätzen des Systems – Entwurf einer

³⁴ Zu PIM vgl. vor allem das Vorwort von W. Flach zur Neuausgabe (PIM 11 ff.) und die Rez. von H. Holzhey zu Flach in: AGPh 56 (1974) 225 ff.

³⁵ Vgl. hierzu Klatzkin, H. Cohen (Berlin 1921) 27; Günther, Philosophie des Fortschritts, 37.

³⁶ Vgl. LE 29 und öfter. Daß diese Identitätsthese auch für EW und AG gilt, belegt H. W. van der Vaart Smit in seiner Publikation, H. Cohen en de Marburgsche School (Baarn [Holland] 1924).

³⁷ Vgl. Heinemann, a. a. O. 80.

³⁸ Vgl. B. Kellermann, Die philosophische Begründung des Judentums, in: Judaica (FS Cohen) (Berlin 1912) 75 ff., 99.

³⁹ Vgl. Heinemann, a. a. O. 83.

⁴⁰ Vgl. H. Knittermeyer, H. Cohen, in: I. Schnack, Lebensbilder aus Kurhessen und Waldeck, 13 ff., 28; außerdem W. Moog, Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts (Stuttgart 1922) 213.

⁴¹ Vgl. Heinemann, a. a. O. 80.

⁴² Vgl. ebd. 83.

transzendentalen Wissenschaftstheorie,⁴³ Versuch einer sozialetischen Ethikbegründung,⁴⁴ Deutung der Kunst als Weg des Menschen zu sich selbst⁴⁵ –, so bleibt das Resultat des Cohenschen Systems aufs Ganze gesehen ambivalent.

Cohen-immanent zeigt sich diese Ambivalenz vor allem darin, daß Cohen einerseits die ontologische Problematik zu eliminieren sucht, indem er den Gegenstand als x unendlicher Bestimmbarkeit faßt, andererseits sich in der Ethik gezwungen sieht, Gott als Garant für die Fortdauer einer offenbar real existierenden Natur und eines real existierenden Menschengeschlechts anzusetzen.⁴⁶ Neben diesem Ringen mit dem Problem der Gegebenheit quoad obiectum zeigt sich anfänglich bereits in der Ethik und stärker noch in der Ästhetik ein Ringen mit dem Problem der Gegebenheit quoad subiectum, d. h. mit der Frage des konkreten Subjekts, ohne daß dieses Problem auch in der Programm gebliebenen Psychologie, die die Subjektsproblematik unter dem Titel der Einheit des aus Logik, Ethik und Ästhetik bestehenden Kulturbewußtseins ausdrücklich thematisiert, eine befriedigende Lösung findet.⁴⁷

Was sich Cohen-immanent zeigt, das bestätigt eine kritische Prüfung der beiden zentralen Theoreme von Cohens System, nämlich des Ursprungstheorems und der Identitätsthese von Erzeugung und Erzeugnis. Wenn Cohen dem unendlichen Woraufhin der Freiheitstranszendenz auf den Kantischen Gegenstand = x ein im Sinne des Leibnizischen transfiniten Unendlichen gedachtes Wovonher voranschaltet als Ursprung, aus dem alle Gegenständlichkeit, gleich welcher Art, erst erzeugt werden kann, dann wird hier im Sinne Cohens die Freiheitsautonomie zwar radikalisiert. Insofern der Ursprung aber aller Erzeugung immer schon vorausliegt, verweist Cohens Ursprungstheorem zugleich auf die ungelöste Schwierigkeit der Nachhegelschen Philosophie, daß die in wissender Selbstbeziehung und praktischer Selbstbestimmung sich realisierende Subjektivität ihren Grund nicht mehr zu vermitteln vermag.⁴⁸

Desgleichen radikalisiert auch die Identitätsthese von Erzeugung und Erzeugnis die Freiheitsautonomie, insofern damit jede Gegebenheit ausgeschlossen werden soll; andererseits läßt sie sich aber subjekttheoretisch nicht durchhalten, da das Erzeugen selbst nicht erzeugt sein kann.⁴⁹

Diese Ambivalenz bestätigt sich auch, wenn man Cohens System als Transzendental- bzw. als Geschichtsphilosophie auslegt.

Liest man Cohens System als Transzendentalphilosophie⁵⁰, so wird man es unbe-

⁴³ Vgl. hierzu die Arbeiten von W. Marx, vor allem seinen Aufsatz: Cassirers Symboltheorie als Entwicklung und Kritik der neukantianischen Grundlagen einer Theorie des Denkens und Erkennens, in: AGPh 57 (1975) 188 ff. bzw. 304 ff.

⁴⁴ Andeutungen hierzu finden sich bereits bei F. Tönnies (Ethik und Sozialismus, in: Archiv für die Sozialwissenschaft 29 [1909] 895 ff., 925) und neuerdings wieder bei M. Baumotte (H. Cohens Ethik als durchgeführte systematische Theologie, in: NZsystThr 15 [1975] 33 ff., 35 f.), ohne daß dieser Gesichtspunkt jedoch näher entfaltet wäre.

⁴⁵ So bereits Heinemann, a. a. O. 83, und neuerdings Günther, a. a. O. 73.

⁴⁶ Vgl. hierzu A. Lewkowitz, Das Judentum und die geistigen Strömungen der Gegenwart (Breslau 1935) 139; außerdem S. Ucko, Der Gottesbegriff in der Philosophie H. Cohens (Berlin 1929) 19.

⁴⁷ Das hat vor allem Klein in seiner Monographie herausgearbeitet.

⁴⁸ Vgl. D. Henrich, Kunst und Kunstphilosophie in der Gegenwart, in: W. Iser, Immanente Ästhetik – ästhetische Reflexion (München 1966) 11 ff., 18 f.

⁴⁹ Vgl. hierzu H. Radermacher, Fichte und das Problem der Dialektik, in: SG 21 (1968) 475 ff.

⁵⁰ Zum Begriff der Transzendentalphilosophie vgl. den Versuch einer Begriffsbestimmung bei

schadet positiver Ansätze in Richtung auf eine Geltungstheorie⁵¹ im Sinne eines Ringens mit Problemen deuten müssen, die mit dem klassischen transzendentalen Ansatz gerade nicht zureichend bewältigt werden können. Signifikant ist hier vor allem der von dem Altkantianer Ebbinghaus an Cohen gerügte Kulturpositivismus und Historismus⁵², weil er auf das im klassischen transzendentalen Ansatz nicht zureichend geklärte Problem des Verhältnisses von zu erklärendem Faktum und erklärender Transzendentalität verweist.⁵³ Wie Wolfgang Marx gezeigt hat, ist für Cohen das Denken einerseits „autonomes Prinzip, reine Erzeugung“, aber andererseits doch nicht so zu verstehen, daß „aus seiner Bestimmtheit alles Bestimmte abgeleitet werden könnte“ im Sinne des ‚höchsten Punktes‘ der klassischen Transzendentalphilosophie, vielmehr bleibt das Denken rückgekoppelt an das Faktum der Wissenschaft bzw. Kultur.⁵⁴

Interpretiert man Cohens Philosophie schließlich als Geschichtsphilosophie⁵⁵, so wird man sie zwar einerseits von ihrem poetischen Subjektivismus⁵⁶ her kritisieren müssen, weil sie die dialektische Subjekt-Objekt-Vermittlung im Geschichtsprozeß unterschlägt,⁵⁷ andererseits wird man aber auch sehen müssen, daß in Cohens geschichtsphilosophischem Konzept die Rolle des Menschen als des radikal autonomen Geschichtstäters⁵⁸ insofern nicht konsequent durchgehalten wird und auf nichtmenschliche Instanzen rekurriert werden muß,⁵⁹ als Gott für die unendliche Realisierungsmöglichkeit sittlicher Selbstbestimmung einzustehen hat.

Für eine Gesamtbeurteilung von Cohens systematischem Ansatz, wie er im System in ausgeführter Form vorliegt, ergibt sich aus dem vorhin Gesagten: Wenn es Cohen um eine operative Verifikation des Freiheitsglaubens geht, so bleibt dieser Versuch aufs Ganze gesehen aporetisch. Richtig herausgearbeitet ist das Moment der Freiheitstranszendenz auf unendliche Verwirklichung hin. Index dafür ist auf der Ebene des Systems die Hypothese des Unendlichen. Inhaltlich läuft Cohens Freiheitsbegriff dabei ebenso wie derjenige des frühen Fichte auf eine ethische Anthropologie unendlich-endlicher Praktizität hinaus, die durch drei Momente gekennzeichnet ist: a) den endlichen Ausgriff, b) die jeweils endliche Verwirklichung dieses Ausgriffs und c) eine Strebedynamik, die jeweils über diese endliche Verwirklichung hinauszugehen sucht.⁶⁰ Unbefriedigend bleibt hingegen Cohens Behandlung der faktischen Vermittlung des Freiheitsvollzugs. Index dafür ist sein Ringen mit dem Problem des Gegebenen in der Logik, mit dem Problem der Verwirklichung des Sittlichen in der Ethik und mit dem Problem

W. Oelmüller, Zu einer nichttranszendentalphilosophischen Begründung des Menschen, in: PhJ 82 (1975) 103 ff., 103 f.

⁵¹ Vgl. hierzu die Auseinandersetzung mit dem Versuch H. Wagners, den Ursprung als konstitutive Relation zu denken bei E. Winterhager, Das Problem des Individuellen. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte P. Natorps (Meisenheim 1975) 40 f.

⁵² Vgl. J. Ebbinghaus, Art. H. Cohen, in: NDB I (1969) 310 ff., 312.

⁵³ Vgl. Oelmüller, a. a. O. 105 f.

⁵⁴ W. Marx, Die philosophische Entwicklung P. Natorps im Hinblick auf das System H. Cohens, in: ZfphF 18 (1964) 486 f., 491.

⁵⁵ Geschichtsphilosophie hier verstanden im Sinne von O. Marquard: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (Frankfurt a. M. 1973) 14.

⁵⁶ Zu diesem Begriff vgl. B. Willms, Glanz und Elend des bürgerlichen Subjekts (Stuttgart 1969) 36.

⁵⁷ Vgl. hierzu W. Schulz, Was ist ‚Wirklichkeit‘, in: Zeitwende 46 (1975) 98 ff., 110.

⁵⁸ Vgl. Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, 71.

⁵⁹ Vgl. ebd. 76 f.

⁶⁰ Vgl. hierzu P. Baumanns, Fichtes ursprüngliche Philosophie (Stuttgart 1972).

des konkreten Subjekts in der Ästhetik und Psychologie. Denn die Faktizität der Objektwelt als des Materials menschlicher Freiheit bzw. des konkreten Subjekts als des Vollzugsorgans menschlicher Freiheit geht nicht darin auf, unendliche Konstitutionsaufgabe zu sein, ebensowenig wie der unendliche Fortbestand der Geschichte als des Orts jeweils neuer Subjekt-Objekt-Vermittlung dadurch gewährleistet ist, daß er von der Freiheit, verstanden als unendlich-endliche Praktikizität, notwendig vorausgesetzt werden muß. Die für den Freiheitsvollzug vorausgesetzte Faktizität kann also gerade nicht in den Vorgang operativer Konstitution zurückgenommen werden, und insofern scheitert der Cohensche Versuch einer operativen Selbstvermittlung von Freiheit.

Cohens späte Religionsphilosophie

Von diesem Interpretationsansatz ergibt sich nun ein Zugang zu Cohens später Religionsphilosophie,⁶¹ und zwar insofern, als der Auslegungstreit um eine methodische (bzw. idealistische)⁶² oder eine existentielle (bzw. ontologische)⁶³ Deutung von Cohens später Religionsphilosophie speziell von deren Leitbegriff, nämlich dem Begriff der Korrelation Mensch-Gott, auf dem Hintergrund dieser Aporetik zu sehen ist.

Bezüglich des Methodischen ergeben sich vor allem zwei Schwierigkeiten:

1) Wie der Titel von Cohens *Opus postumum* bereits sagt, versucht Cohen die universale Geltung (Religion der Vernunft) einer partikularen religiösen Tradition, nämlich der jüdischen Religion, nachzuweisen. Faktisch unterscheidet er zu wenig zwischen dem lebensweltlichen Entdeckungszusammenhang, dem sich sein „a priori judaïque“⁶⁴, das durch die drei Momente Monotheismus, Sozialismus und Messianismus umschrieben werden kann, verdankt, und der Rechtfertigung dieses „a priori judaïque“ auf die Weise eines Begründungszusammenhangs, die immer nur nachträglich erfolgen kann und die die gelebte Glaubensgewißheit zwar verständlich machen, aber nicht eigentlich einholen kann, insofern sie in einer nicht voll theoretisierbaren ‚option fondamentale‘ gründet. So prätendiert Cohen zwar, eine apriorische Deduktion der Religion der Vernunft zu geben, faktisch gerät ihm diese jedoch zu einer aposteriorischen ‚Liebeskonstruktion‘⁶⁵, die durchgängig an Cohens gelebter jüdischer Religion ihren Anhalt hat.

2) Cohens späte Religionsphilosophie durchzieht die Spannung zwischen transzendentaler Konstruktivität und religiöser Phänomenalität. Einerseits gilt, wenn auch weit weniger streng durchgeführt als im System der Philosophie, auch in der Religionsphilosophie die Identitätsthese von Erzeugung und Erzeugnis. D. h. auch die religiöse Gehaltlichkeit ist, wie die logische, ethische und ästhetische Gehaltlichkeit, lediglich Begriffskonstrukt. Andererseits ist in einem gewissen Sinne ein Überschießen der behandelten religiösen Gehalte unverkennbar. Gottes Einzigkeit und Unvergleichlichkeit wird im Sinne der jüdischen negativen Theologie bis zum Akosmismus gesteigert in dem

⁶¹ Cohens späte Religionsphilosophie umfaßt neben einer Reihe von Aufsätzen, die in JS gesammelt sind, vor allem BR und RV. Letztere wurde posthum veröffentlicht (1919).

⁶² Hierzu vgl. vor allem: H. M. Graupe, Die Stellung der Religion im systematischen Denken der Marburger Schule (Berlin 1930) und A. Altmann, H. Cohens Begriff der Korrelation, in: In zwei Welten (FS Moses) (Tel Aviv 1962) 37 ff.

⁶³ Einschlägig sind hier F. Rosenzweig, Einleitung zu JS, in: JS Bd. 1, XIII ff., und neuerdings: N. Rotenstreich, Jewish Philosophy in modern times (New York 1968) 54 ff.

⁶⁴ H. Dussort, L'Ecole de Marbourg (Paris 1963) 78.

⁶⁵ Vgl. K. H. Miskotte, Het wezen der Joodse religie (Haarlem 1964) 199.

Sinne, daß diesem Gott gegenüber die Welt ein Nichts sei. Das Gebet wird teilweise in dialogischen Kategorien beschrieben als Zwiegespräch bzw. Anrede an Gott. Bezüglich der Lehre von der Unsterblichkeit wird die Diskretion der jüdischen Glaubenslehre gerühmt, die die Grenze der Mystik berühre, aber nie durch Aussagen über ein Jenseits überschreite.

Neben den genannten methodischen Schwierigkeiten gibt es auch eine Reihe inhaltlicher Schwierigkeiten, wenn man nämlich achtet auf die inhaltliche Explikation des religiösen Phänomens abzüglich seines Rahmens, nämlich einer bestimmten neukantianischen Scholastik. Im einzelnen wären hier folgende Punkte zu nennen:

1) Cohen versucht eine Zuordnung von Religion und Kultur. Während er in seiner Marburger Zeit noch davon ausging, daß die Religion als Naturzustand in die Ethik als Kulturzustand aufzuheben sei und nur aus pädagogischen Gründen einstweilen beibehalten werden könne, erkennt er in seiner Berliner Zeit einen Sonderbeitrag der Religion zum Problem der Kultur an. Andererseits bleibt die Religion insofern an die Kultur rückgekoppelt, als ihr ja nur Eigenart innerhalb, aber keine Selbständigkeit von der Ethik zukommt. Daraus ergibt sich folgende Spannung: Einerseits thematisiert Religion eine dem Kulturprozeß vorausliegende Bedingung, nämlich Gott als Grund seines Nichtscheiternkönnens, andererseits wird diese Bedingung aber als Spezialproblem der Ethik unter funktionaler Rücksicht eingebracht.

2) In Cohens Gottesbegriff liegt das Schwergewicht eindeutig auf den ethischen Prädikaten, während die ontologischen Prädikate nur am Rande thematisiert werden. Im einzelnen wird die Funktion Gottes in folgenden Zusammenhängen beschrieben: Im Blick auf die Lehre von den göttlichen Attributen dahingehend, daß diese nicht ontologisch als Aussagen über Gott, sondern normativ als Aussagen darüber, wie menschliches Handeln beschaffen sein solle, zu interpretieren sind; im Blick auf die Lehre vom hl. Geist dahingehend, daß dieser qua Geist der Sittlichkeit quoad Deum als Aufgabe vorgegeben und quoad hominem als Aufgabe aufgegeben sei; in intersubjektiv-personaler Perspektive einer Art Einheit von Gottes- und Nächstenliebe (d. h. die Liebe zu Gott als dem Ideal der Sittlichkeit äußert sich unmittelbar in der Liebe zum Mitmenschen); in ‚soteriologischer‘ Perspektive unter dem Stichwort ‚Erlösung‘, die von Cohen gedacht wird als je neu im Angesicht Gottes zu leistender Prozeß sittlicher Selbstbefreiung von der Sünde; in ‚eschatologischer Perspektive‘ unter dem Stichwort ‚messianische Zeit‘, die gedacht wird als Prozeß unendlicher Annäherung an das sittliche Ideal; schließlich in ‚praktisch-theologischer Perspektive‘ unter den Stichworten Gesetz, Gebet und Tugenden, welche Cohen begreift als verschiedene konkrete Vollzugsformen, in denen sich die Ausrichtung auf Gott als Idee des Guten realisiert.

Andererseits verzichtet Cohen aber nicht auf „die metaphysischen Wesensbestimmungen, die das Denken über Gott hervorbringt“⁶⁶. Gott ist das einzige Sein gegenüber allem Werden, der Unendliche gegenüber aller räumlichen Begrenztheit, der Urgrund aller Bewegung, der Ewige gegenüber aller Veränderung.

3) Zweifellos lassen sich in Cohens später Religionsphilosophie, was die Beschreibung konkreter religiöser Vollzüge bzw. der Ich-Du-Korrelation im interpersonalen Bereich angeht, erste existenz-⁶⁷ bzw. dialogphilosophische⁶⁸ Ansätze finden, ohne daß deshalb

⁶⁶ K. Bornhausen, Die Religion der Vernunft, in: KS 29 (1924) 377 ff., 381.

⁶⁷ Vgl. hierzu U. Hommes, Das Problem des Rechts und die Philosophie der Subjektivität, in: PhJ 70 (1962/63) 311 ff., 337, und J. Klein, Art. ‚H. Cohen‘, in: RGG I, 1846 f. Bei beiden Autoren besteht freilich die Gefahr, diese existenzphilosophischen Ansätze Cohens überzuerpretieren.

das Problem des konkreten Subjekts schon zureichend behandelt wäre. Denn auch da, wo Faktizität thematisiert wird, wird sie entweder als von vornherein zu überwindende (soziales Leid) oder aber in Freiheitstranzendenz aufgehobene (Unsterblichkeit als Unvergänglichkeit der sittlichen Leistungen des einzelnen) betrachtet oder aber sie wird als nicht handlungsrelevant ausdrücklich umgangen (physisches Leiden und Tod) bzw. faktisch umgangen, da sich sonst Schwierigkeiten mit dem Konzept radikaler Autonomie ergeben würden (Problem des Bösen bzw. der Erlösung).

So gesehen, teilt auch die religiöse Deutung der Freiheit, die Cohen in seiner späten Religionsphilosophie unternimmt und die deutlich macht, daß in Cohens philosophischem Ansatz der sogenannte Idealismus der Freiheit⁶⁹ und der spezifisch jüdische Freiheitsglaube⁷⁰ eine Synthese eingehen, die Ambivalenz, die sein ganzes Schaffen durchzieht. D. h. auch da, wo Freiheit nicht mehr wie in Cohens Kantinterpretation und System gewissermaßen in abstrakter Verschlüsselung nur indirekt thematisch wird als Apriori bzw. Hypothese, sondern wo sie stärker direkt an ihrem primären lebensgeschichtlichen Ort aufgesucht wird, d. h. in Cohens gelebter jüdischer Religion, bleibt die faktische Begrenztheit und Vermitteltheit konkreter Freiheit unterbelichtet.

Davon unberührt bleibt jedoch die Problemanzeige von Cohens Freiheitsphilosophie als ganzer. Wenn die innere Grenze von Cohens operativem Ansatz in der These vom subjektiven Produziertsein aller Gehaltlichkeit liegt, dann läßt sich dem, was Cohen mit dieser These intendiert, doch durchaus ein vernünftiger Sinn abgewinnen, wenn man sie etwa in Richtung auf Überlegungen von Hermann Krings weiterdenkt. Krings bemüht sich, ausgehend von Fichte, um einen transzendental-philosophischen Freiheitsbegriff. Er begreift Freiheit als ursprüngliches „Sich-Öffnen für Gehalt und Selbstvermittlung durch Gehalt“, wodurch zugleich „mit dem System der Individualität das System der Realität begründet“ werde, begründet hier in dem Sinne verstanden, „daß das Reale nicht *factum brutum* bleibt, sondern eine durch Entschluß vermittelte Realität wird und erst als Gehalt von Freiheit seine Wahrheit gewinnt“⁷¹. Selbstbestimmung gewinnt auf diesem Hintergrund eine dialektische Bedeutung. Denn „mit der gehaltlich vermittelten Bestimmtheit des Selbst wird zugleich die Bestimmtheit dessen begründet, was für das Selbst real ist: seine naturale und personale Umwelt“⁷². Von diesem Ansatz her lassen sich auch dialogische Ansätze von Cohens später Religionsphilosophie, die wohl dasjenige sind, was von ihr in der Folgezeit am intensivsten rezipiert wurde, weiterdenken. Nach Krings enthält nämlich der vollständige Begriff der Freiheit „nicht nur die formalen Strukturmomente des Sich-Öffnens, des Gehaltes und der Selbstvermittlung“, sondern material gesehen ist „das schlechthin Erfüllende für Freiheit die andere Freiheit“⁷³. Freiheit ist so „ab ovo ein Kommunikationsbegriff“⁷⁴. Sie kann sich nur im Gegenüber zu anderer Freiheit vollziehen und verstehen. In diesem Kontext erscheint dann auch Gott nicht als übermächtige Person oder gar als übermächtiges metaphysisches Objekt, sondern als vollkommene Freiheit, die das absolut Ermöglichende für endliche Freiheit ist,⁷⁵ m. a. W. er erscheint nicht mehr „als ein konkurrierender Ur-

⁶⁸ Schrey ordnet Cohen „in die Reihe der Denker“ ein, „die die Dialogik Martin Bubers vorbereitet haben“ (H. H. Schrey, *Dialogisches Denken* [Darmstadt 1970] 76).

⁶⁹ Zum ‚Idealismus der Freiheit‘ vgl. allgemein W. Dilthey, *Schriften*, Bd. VIII, 107 ff.

⁷⁰ Vgl. hierzu Miskotte, a. a. O. 470 f.

⁷¹ H. Krings, Art. ‚Freiheit‘, in: *HPhG* 493 ff., 504.

⁷² Ebd. 504.

⁷³ Ebd. 506.

⁷⁴ Ebd. 507.

⁷⁵ Vgl. Krings/Simons, *Freiheit als Chance* (Düsseldorf 1972) 42.

sprung neben der menschlichen Freiheit, sondern als die konkret ermöglichende, seinlassende befreiende Freiheit der menschlichen Freiheit“⁷⁶.

So gesehen, reflektierte Cohens Freiheitsphilosophie nicht nur Aporien der neuzeitlichen Autonomieposition, sondern bietet durchaus auch Ansatzpunkte zum produktiven Weiterdenken auf einem Problemfeld, das zweifellos im Zentrum des Selbstverständnisses neuzeitlicher Philosophie- und Geistesgeschichte steht.

Zur Funktion der Umgangssprache in Platons Philosophiedidaktik*

Von Ekkehard MARTENS (Münster/Hamburg)

Zunächst werde ich drei mögliche Funktionen der Umgangssprache im Lehr-Lern-Prozeß von Philosophie unterscheiden. Danach begründe ich in einer ersten Annäherung, inwiefern man bei Platon von einer Philosophiedidaktik sprechen kann. Die nähere Begründung soll abschließend eine Analyse des sokratischen Frühdialogs „Laches“ geben, in der Platons didaktische Methode der kommunikativen Explikation als Selbstkorrektur der Umgangssprache exemplifiziert wird.

I.

Philosophie bewegt sich im Medium der Sprache. In ihr sagt jemand etwas (über etwas) zu jemandem. Zu unterscheiden ist also zwischen Zeichen, Bezeichnetem und Zeichenbenutzern. Die benutzten sprachlichen Zeichen sind entweder solche aus der Umgangs- oder aus der Wissenschaftssprache. Die Umgangs-, auch Gebrauchs-, Alltags- oder natürliche Sprache umfaßt diejenigen Zeichen, die im Zusammenhang mit nichtsprachlichen Lebensvollzügen als unproblematisch tradiert werden. In der Wissenschaftssprache dagegen werden methodisch überprüfbare Zeichenverwendungen ausdrücklich vereinbart. So reden wir etwa in mannigfachen Zusammenhängen davon, daß etwas „gut“ sei, und verstehen dabei auch ungefähr, was damit gesagt werden soll. Der Philosoph dagegen zeigt, daß unsere Redegewohnheiten oft genug zu schwerwiegenden Mißverständnissen führen, und bietet eine verbesserte Sprechweise im Rahmen einer ausgearbeiteten Ethik an. Allerdings lassen sich beide Sprachebenen nicht streng voneinander trennen. Denn einerseits sind in unsere Umgangssprache viele Ausdrücke der Wissenschaftssprache eingegangen, andererseits ist die Wissenschaftssprache auf den Gebrauch umgangssprachlicher Ausdrücke angewiesen, etwa bei der Definition ihrer Fachtermini. Dennoch lassen sich beide Sprachebenen grob unterscheiden. Eine Zwischenstellung nimmt die Bildungssprache ein, die sowohl in der Umgangs- als auch in der Wissenschaftssprache Ausdrücke einer unverstandenen wissenschaftlichen Tradition umfaßt.

Wie jede Wissenschaft hat auch die Philosophie das Ziel, bestimmte Ausdrücke der Umgangssprache durch ihre spezifische Wissenschaftssprache zu ersetzen. Dies soll jedenfalls in den Fällen geschehen, in denen die Umgangssprache, aber auch eine tradierte

⁷⁶ J. B. Metz, Art. ‚Freiheit‘, in: HTHG, Bd. 2, 28 ff., 30.

* Leicht überarbeitete Fassung meines Vortrags im Habilitations-Kolloquium an der Universität Hamburg vom 27. Juni 1977. Ich darf auch auf meinen Beitrag „Philosophieunterricht in der gymnasialen Oberstufe der Sekundarstufe II“ im Ph. Jb. II/1977 hinweisen.