



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
Main Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2011

Zeitgemässe Unzeitgemässheit: Hermann Cohens Philosophie heute

Renz, Ursula <javascript:contributorCitation('Renz, Ursula');>; Bienenstock, Myriam
<javascript:contributorCitation('Bienenstock, Myriam');>; Holzhey, Helmut
<javascript:contributorCitation('Holzhey, Helmut');>; Poma, Andrea <javascript:contributorCitation(
'Poma, Andrea');>

DOI: <https://doi.org/10.1524/dzph.2011.0023>

Other titles: Gespräch mit Myriam Bienenstock, Helmut Holzhey und Andrea Poma

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-52937>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Renz, Ursula; Bienenstock, Myriam; Holzhey, Helmut; Poma, Andrea (2011). Zeitgemässe Unzeitgemässheit: Hermann Cohens Philosophie heute. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 59(2):311-322.

DOI: <https://doi.org/10.1524/dzph.2011.0023>

GESPRÄCH

Zeitgemäße Unzeitgemäßheit

Hermann Cohens Philosophie heute

MYRIAM BIENENSTOCK (Tours), HELMUT HOLZHEY (Zürich),
ANDREA POMA (Turin)
Gesprächsleitung: URSULA RENZ (Klagenfurt)

Ursula Renz: Hermann Cohen macht es seinen Lesern schwer. Schon seine Zeitgenossen sollen „Verzweiflungsschreie“ ausgestoßen haben angesichts der Hindernisse, die seine Texte dem Verstehen in den Weg legen.¹ Angesichts der Bedeutung, die die Marburger Schule zu Beginn des 20. Jahrhunderts in der europäischen Philosophie hatte, verstand es sich allerdings damals für viele Leser von selbst, dass sie sein Denken trotz der Sperrigkeit seiner Texte verstehen wollten. Heute präsentiert sich die Ausgangslage anders: Hermann Cohens Werk ist weder aktuell, noch gehört es zum Kanon. Warum sollten wir seine Schriften trotzdem lesen?

Myriam Bienenstock: Als junge Forscherin wollte ich mich den Schriften von Hermann Cohen nicht nähern – weder in Frankreich, wo ich studierte, noch in Jerusalem, wo ich danach lehrte. Auch dort hatte Cohen den Ruf eines veralteten, überholten Denkers. Vor einigen Jahren bin ich dann ganz zufällig – über die Randbemerkung einer Begriffserklärung in einem philosophischen Wörterbuch – auf *Die Ethik des reinen Willens* gestoßen. Dort habe ich dann nicht nur entdeckt, dass vor mir die Quelle vieler heute gut rezipierten Ideen lag, sondern auch, dass mir Cohen die eigentlichen philosophischen Fragen viel genauer und eindringlicher erklären konnte als viele seiner Nachfolger. Ein Beispiel, das ich geben könnte, wäre Rousseau, über dessen Schriften Sie doch sicher sagen würden, dass sie zum Kanon gehören: Die Art und Weise, wie Cohen die oft für widersprüchlich gehaltenen Positionen erklärt, gehört zum Erhellendsten, was ich je darüber gelesen habe, und zu Rousseau hatte ich die Sekundärliteratur damals schon sehr intensiv studiert, beispielsweise auch Cassirer. Cassirer ist ja ein Schüler von Cohen gewesen, und er hat aus Cohen geschöpft, auch in seiner Lektüre von Rousseau. Ich habe dann aber entdeckt, dass die Lektüre des Lehrers noch viel fruchtbarer ist als die Lektüre des Schülers, auch wenn sich Cassirer viel einfacher und fließender lesen lässt als Cohen selbst. An Cohen – dies gilt sicher auch für andere Philosophen, doch für ihn auf ganz

¹ Schreiben Arthur Lieberts an Natorp vom 8. Juli 1918, zitiert nach: U. Sieg, *Aus dem Geiste Kants. Hermann Cohen, Paul Natorp und der Erste Weltkrieg*, in: *Neue Zürcher Zeitung*, Nr. 30, 5./6. Februar 2005, 64.

besondere Weise – darf man aber nicht passiv herantreten, sondern man muss philosophische Fragen mitbringen und dann die Antwort auf diese Fragen in seinen Schriften suchen. Wer so an Cohens Schriften herangeht, dem wird sich sein Denken als fruchtbar erweisen, und auch als ganz aktuell, wie jedes authentisch philosophische Denken.

Helmut Holzhey: Ich hätte zunächst vieles zur Aussage, dass Cohen nicht zum Kanon gehört, zu sagen, doch das würde zu weit führen. Cohen zu lesen, lohnt sich nicht einfach auf Grund bestimmter inhaltlicher Thesen als vielmehr auf Grund der Reichhaltigkeit von Anregungen, die man bei der jedesmaligen Lektüre vieler seiner Schriften immer wieder bekommt. Man kann sich fragen, worin der Grund dafür liegt. Ich glaube, das hat unter anderem damit zu tun, dass die Texte Cohens immer auch etwas Persönliches haben, und dieses Persönliche aber nicht auf individuelle Lebensvollzüge beschränkt ist, sondern auch sehr viele Bezüge zu Diskussionen einschließt. Und diese Zusammenhänge werden sehr bilderreich, sehr anschaulich geschildert, sodass Cohens Darstellung auch über die Situation hinaus anregend wirkt. Noch eine Bemerkung zur Sperrigkeit: Ich denke, nur die *Logik der reinen Erkenntnis* ist wirklich sperrig, die anderen Texte nicht. Und dann muss man auch wissen: Nur die Kantbücher sind am Schreibtisch entstanden, die systematischen Werke hat Cohen diktiert. Das verleiht diesen Werken eine gewisse Lebendigkeit, macht aber die Lektüre auch schwierig, weil Cohen darin nicht, wie man es von einem systematischen Philosophen erwarten würde, Schritt für Schritt argumentiert. Der Gedankengang mutet oft sehr sprunghaft an, dies hat aber damit zu tun, dass Cohen, die Zielsetzung immer schon vor Augen, sich vieles einfallen lässt, was in einen argumentativen Duktus nicht hineinpasst.

Andrea Poma: Ich denke, die Schwierigkeit seines Denkens ist zu dessen Intensität und Tiefe proportional. Und was die Unzeitgemäßheit betrifft: Die Unzeitgemäßheit eines Ansatzes ist doch, wenn er nicht einfach nur veraltet ist, genau das, was das Interesse dafür weckt. Das trifft gerade auf Cohens Denken in hohem Maße zu.

Renz: Ich möchte auf das Stichwort der Unzeitgemäßheit später nochmals eingehen, doch zunächst der Rezeption von Cohen nachfragen. Sie haben sich alle drei nicht nur mit den Werken, sondern auch mit der Rezeption von Cohens Werken auseinandergesetzt. Welche Faktoren waren bestimmend für die Art und Weise der Cohen-Rezeption?

Holzhey: Zunächst ist wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass die Cohen-Rezeption, wie sie in den 1970er Jahren einsetzte, nicht durch eine Rückkehr der Philosophie zu den Fragestellungen vor dem Zweiten oder auch Ersten Weltkrieg motiviert war. Um das zu konkretisieren: Die deutsche Philosophie der 1950er Jahre war einerseits durch die Anknüpfung an die Phänomenologie und die Existenzphilosophie geprägt, andererseits durch das Weiterverfolgen der systematischen Konzepte, wie sie durch die südwestdeutsche Schule und ihre zweite Generation in den 20er Jahren von Bruno Bauch, von Jonas Cohn und vor allem von Richard Hönlswald entwickelt worden waren. Diese Konzepte fanden eine Fortsetzung bei bestimmten philosophischen Schulen in Deutschland, wenn auch in erster Linie eher die Anknüpfung an die Phänomenologie und Heidegger bestimmend war. Bei Cohen ist das anders gelaufen. Die wichtigsten Schritte waren Textausgaben. So hat beispielsweise Werner Flachs Ausgabe des *Prinzips der Infinitesimalmethode* bei Suhrkamp im Jahr 1968 diese Schrift plötzlich wieder ins Gespräch gebracht.

Wenn man über Konjunkturen der Rezeption Cohens spricht, muss man allerdings auch festhalten, dass die Beschäftigung mit der *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*

tums eine gewisse Kontinuität hatte. Sie ist nie so unterbrochen gewesen, wie das bei den systematischen Schriften der Fall war. Die Frage des Systembruchs zwischen dem „System“ und der *Religion der Vernunft* ist immer wieder diskutiert worden, oder die Frage der Bestimmung des Anderen, die im Zentrum seiner jüdischen Religionsphilosophie steht. Hingegen ist sein so genannter Neukantianismus historisch geworden, und zwar vermutlich schon in den 20er Jahren, und erst recht danach, sodass er heute nur noch in Lexikonartikeln abgehakt wird. Eine Ausnahme bildet seine starke Präsenz in Artikeln des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie*. Ich habe immer wieder darüber gestaunt, wie unverhältnismäßig oft auf Hermann Cohen Bezug genommen wird, unverhältnismäßig, wenn man das in Relation setzt zur Tatsache, dass das in der systematischen Auseinandersetzung eben nicht erfolgte.

Was schließlich das Verhältnis der deutschen Philosophie nach dem Zweiten Weltkrieg zu Hermann Cohen betrifft, so muss man sich auch darüber im Klaren sein, welche Wirkung gerade in dieser Zeit das Vorurteil entfaltet – man kann hier wirklich von einem Vorurteil sprechen –, das Heidegger durch seine Verabschiedung der Philosophie vor dem Ersten Weltkrieg als Kulturphilosophie des wilhelminischen Reichs geprägt hat. Dieses Vorurteil hat auch Gadamer geteilt, und es ist maßgeblich durch ihn in die Diskussion nach dem Zweiten Weltkrieg eingespeist worden. Und in gewisser Weise hat Gadamer diese Verabschiedung gleichsam vollendet, als er mit seiner Hermeneutik eine angeblich nur an den Naturwissenschaften orientierte methodische Philosophie verabschiedete. So rühmte er an Paul Natorps Psychologie von 1912, dass hier „der Methode“ eine Absage erteilt worden sei, was ziemlich falsch ist.

Bienenstock: Am wichtigsten, ja sogar schicksalhaft für die Rezeption von Cohen in Deutschland (und darüber hinaus) war die Tatsache, dass Cohen an der Akademie-Ausgabe der Schriften Kants nicht beteiligt, sondern ausgeschlossen wurde, obwohl er doch sicher einer der wichtigsten Kant-Forscher seiner Zeit war. Versuchen Sie einmal, sich vorzustellen, wie anders die Kant-Forschung heute aussehen würde, wenn dieser Ausschluss nicht stattgefunden hätte! Auch ohne dieser Vorstellung weiter nachzugehen, wird man behaupten können, dass wir Kant heute ganz anders lesen würden.

Dass Vorurteile, vielleicht sogar massive, die Rezeption des Denkens Cohen nach dem Zweiten Weltkrieg und bis heute verhindert haben, ist sicherlich richtig. Zweifellos stimmt es auch, dass Gadamer in dieser Angelegenheit eine wichtige Rolle gespielt hat. – Da er selber argumentierte, dass Vorurteile keineswegs negativ zu bewerten sind und sogar rehabilitiert werden sollten, möchte ich aber vorschlagen, dass wir noch einen Schritt weiter gehen: Unter seinen Zeitgenossen mag Cohen dem Geist der Aufklärung am nächsten gestanden haben. Die fehlende Rezeption seiner Ideen im Nachkriegsdeutschland dürfte also auch mit einer mangelnden Verteidigung der Leitideen der Aufklärung bei vielen Interpreten des deutschen Idealismus zu tun haben – und dieser Mangel scheint noch heute zu wirken. Genau in diesem Zusammenhang möchte ich aber noch einen Punkt hervorheben, der die Rezeption von Cohens Religionsphilosophie betrifft. Es gibt ja relativ gegensätzliche Meinungen zum Verhältnis seiner Religionsphilosophie zu seinem System. Eine dominante Rolle hat in dieser Angelegenheit Franz Rosenzweig gespielt: Er hat in seiner Einleitung für die so genannte „Akademie“-Ausgabe der Jüdischen Schriften von Cohen eine Analyse der geistigen Entwicklung Cohens geboten, in welcher er Hermann Cohen als einen Vorläufer derjenigen Philosophie der Religion darstellte, die er selbst verbreiten wollte. Dieser Einleitung und dem ergreifenden Porträt von Cohen, das darin enthalten ist, ist es zwar zu verdanken, dass Cohen nie ganz vergessen wurde, weder in den schwierigen Jahren des Aufstiegs der Nazibewegung noch in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg. Dennoch war es gerade diese Einleitung, welche die heute so verbreitete und doch so falsche Tendenz begründete, Cohens Denken über

die Religion dem religiösen Denken Rosenzweigs anzugleichen, ja, die beiden Ansätze zu vermischen.

Das von Rosenzweig verbreitete Bild setzte sich sehr leicht durch, nicht nur im damaligen Deutschland – der Nazismus, welcher damals an Boden gewann, verfolgte alle Juden und interessierte sich kaum für feine Unterschiede unter ihnen –, sondern auch noch lange nach dem Zweiten Weltkrieg. Und dieses Bild besteht in der Geschichtsschreibung der deutschen Philosophie bis heute fort: Cohen und Rosenzweig werden in erster Linie als jüdische Autoren wahrgenommen – als Juden, die deutscher Abstammung waren und die sich mit deutscher Philosophie auseinandersetzten –, wie könnten sie also, so wird angenommen, anders gedacht haben, da sie doch beide Juden gleicher Herkunft waren? In der Erforschung des modernen jüdischen Denkens, worin Cohen und Rosenzweig einen zentralen, ja geradezu grundlegenden Platz einnehmen, ist die Lage zwar etwas besser, aber auch nicht wirklich befriedigend: Allzu oft wird vergessen, dass zwischen Cohen und Rosenzweig fast in allen wichtigen Punkten Uneinigkeit herrschte – ob es sich um die Philosophie oder die Politik, die Ethik oder die Religion handelt.

Renz: Wie verlief denn die Rezeption in Italien? Aus Italien kommen ja heute bedeutsame Impulse der Cohen-Interpretation.

Poma: In Italien gibt es keine komplizierte Geschichte. Mit der Ausnahme von Gianna Gigliotti hat man nicht so intensiv über Cohen gearbeitet, viel mehr über Cassirer. In den 80er und 90er Jahren kamen dann all die anderen Leute. Es ist aber keine bedeutsame Geschichte als Geschichte.

Renz: Ich möchte nochmals auf die Aussage Helmut Holzheys zurückkommen, dass die Rezeption des Marburger Neukantianismus nach dem Zweiten Weltkrieg nicht durch Rückkehr zu den systematischen Fragestellungen erfolgte. Ich habe heute noch manchmal den Eindruck, dass die Bedeutung von Cohen mit seinem Einfluss auf die deutsche Philosophie vor dem Ersten Weltkrieg erklärt wird. Doch ist diese historisierende Haltung nicht auch problematisch? Bei Husserl beispielsweise weiß man mindestens, was man dort zu finden hoffen kann. Bei Cohen weiß man das nicht.

Holzhey: Ich betrachte das in erster Linie als ein historisches Faktum, ein historisches Faktum, an dem man auch studieren kann, welche Einschnitte sowohl der Erste Weltkrieg als auch der Zweite Weltkrieg beinhalten. Im Blick auf das Verhältnis der Autoren der 20er Jahre zur Vorkriegszeit ist viel geschrieben worden; diese Autoren hatten alle das Bewusstsein, dass ein weltgeschichtlicher Bruch passiert sei, dem sie in ihrem Denken auch Rechnung tragen mussten. Auch die Bezugsautoren früherer Jahrhunderte wurden andere. Cohen zog in dieser geistigen Situation der 20er Jahre nur insofern das Interesse auf sich, als seine späte Religionsphilosophie etwas wie die Katastrophe spüren ließ, ohne dass er sie bereits als solche hätte begreifen können. Sein System ist nur in Gestalt seiner späten Religionsphilosophie in die Diskussionen der 20er Jahre hinübergerettet worden, und auch dort eben nicht in den Mainstream, wenn man das so sagen will.

Dass dann der Bruch des Zweiten Weltkriegs in Deutschland so wenig zu spüren war, weist auf etwas ganz anderes hin, nämlich darauf, dass man die Verbrechen, die das nationalsozialistische Regime begangen hatte mitsamt dem von ihm ausgelösten Zweiten Weltkrieg, nicht hatte begreifen wollen oder noch nicht begreifen konnte. Insofern ist die Unzeitgemäßheit von Cohen nur ein Ausdruck einer richtigen oder besseren Einschätzung der Brüche, die über das 20. Jahrhundert in Europa hingefahren sind.

Renz: Kommen wir nun auf einige inhaltliche Punkte von Cohens Denken zu sprechen, wobei ich als erstes auf Cohens Kant-Interpretation eingehen möchte. Unter den neukantianischen Philosophen des 19. Jahrhunderts ist Cohen wohl derjenige, der am klarsten vorgeführt hat, wie systematisch produktiv die Auseinandersetzung mit der kritischen Philosophie Kants sein kann. Das erste Kant-Buch Cohens, *Kants Theorie der Erfahrung* von 1871, setzte auch diesbezüglich – und nicht nur, was von Zeitgenossen öfters betont wurde, hinsichtlich der Kant-Philologie – neue Standards. Gleichzeitig weicht Cohen schon in seinen Kant-Büchern, erst recht aber in seinen systematischen Schriften an vielen Stellen von Kant ab. Die Frage stellt sich daher, wie Cohens Kant-Interpretation einzuschätzen ist. Lohnt sich eine Auseinandersetzung mit Cohens Kant-Büchern, wenn man Kant verstehen will, oder ist Cohens Ansatz letztlich nicht doch etwas idiosynkratisch?

Poma: Ich bin vielleicht ein bisschen naiv in meiner Antwort oder zu sehr Cohenianer. Meiner Meinung nach ist die Cohensche Auslegung noch heute eine der glaubwürdigsten, der strengsten und der erfolgreichsten, und ich finde es eigentlich überraschend, dass sie trotz ihrer wohlbegründeten Glaubwürdigkeit noch nicht aufgenommen worden ist.

Das steht auch nicht im Widerspruch zur großen Freiheit von Cohen gegenüber Kant in der Entwicklung seiner eigenen Philosophie. Im Gegenteil, ein strenges Verstehen des Autors, nach dem man sich richtet, und eine volle Freiheit ihm gegenüber in der eigenen Entwicklung – das sind zwei Haltungen, die sich in einem gesunden Philosophieren notwendig ergänzen. Darüber hinaus hat die Forschung gezeigt, dass man auch andere Bezugsautoren von Cohen erwägen sollte, in erster Linie Platon und Leibniz.

Holzhey: Um auf diese Frage sinnvoll zu antworten, muss man sich erst darüber klar werden, nach welchen Kriterien man eine Kant-Interpretation beurteilt. Cohen macht im Vorwort der ersten Auflage zu *Kants Theorie der Erfahrung* deutlich, dass er zunächst einmal das Philologische in Ordnung bringen wollte, aber immer im Horizont einer systematischen Interpretation. Es lag auch in der Zeit um 1870, dass man mit Kant nur Staat machen konnte, wenn man aus ihm eine starke Position entwickelte, die dem grassierenden Materialismus widersprach und doch die Tendenzen der Zeit, besonders die Entwicklungen der Naturwissenschaften und Technik, aufnahm. Und das hat Cohen zu leisten versucht.

Was sein systematisches Vorhaben im Ganzen betrifft, das man einmal unter den Titel des kritischen Idealismus rücken darf, so trat es in der 2. Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* von 1885 sehr stark und unübersehbar in den Vordergrund. Damit stellte sich auch das Problem, inwiefern Cohen sein System eines kritischen Idealismus letztlich noch auf Kant abstützen kann. Das ist vielfach diskutiert worden. Dabei ist der philologische Vergleich mit den kantischen Texten meines Erachtens nicht sehr fruchtbar. Sicher ist zu konstatieren, dass Cohen oft gewaltsam verfahren ist, auch wenn er wiederum bestimmte Aspekte und Tendenzen von Kants Ansatz – Kant ist ja kein monolithischer Block – zum Vorschein gebracht hat. Man muss sich aber meines Erachtens auch stets bewusst sein, dass diese Entwicklung in der 2. Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* ein Vorblick auf das System ist, und das heißt auch: Es ist ein Vorblick auf eine nicht mehr allein und privilegiert sich auf Kant abstützende systematische Philosophie. Insofern ist die Kennzeichnung des systematischen Cohen als eines Neukantianers verfehlt.

Renz: Es sind bereits andere Quellen genannt worden, Platon und Leibniz. Wie ist denn das Verhältnis von Cohen zu Hegel zu werten?

Bienenstock: Dass es eine ganz wichtige, einflussreiche Hegel-Rezeption bei Franz Rosenzweig gegeben hat, steht außer Zweifel. Bei Cohen darf man aber keineswegs von einer Hegel-Rezeption sprechen. Für Cohen sind „Hegel“ und „Hegelianismus“ Schimpfworte gewesen – und für viele sind sie dies ja auch bis heute geblieben, insbesondere im Blick auf seine Rechts- und Geschichtsphilosophie. Oft zu Unrecht: Hegel ist kein preußischer Staatsphilosoph im Sinne Bismarcks gewesen, und das wird heute auch fast allgemein anerkannt. Eine differenzierte Rezeption von Hegels Geschichtsphilosophie steht zwar heute noch aus. Doch neuerdings erscheint diese lange vernachlässigte Disziplin wieder auf der Tagesordnung, also können wir damit rechnen, dass seiner Philosophie auch in dieser Hinsicht bald Gerechtigkeit widerfahren wird. Auf dieser gesicherten Grundlage könnten wir uns dann der Frage nähern, ob und in welcher Hinsicht es doch Affinitäten zwischen Hegel und Cohen gegeben hat. Ohne dieser Debatte hier vorgreifen zu wollen, vermute ich doch, dass der Befund nicht ganz negativ sein wird.

Holzhey: Mir scheint auch, dass die Rezeption Hegels durch Cohen zu untersuchen nicht viele Ergebnisse verspricht. Ich möchte mich dazu auch nicht äußern, sondern nur etwas im Blick auf den Vergleich ihres Philosophie-Verständnisses an wichtigen Punkten sagen. Mir scheint, dass es Affinitäten gibt und innerhalb dieser Affinitäten wiederum ganz wesentliche Differenzen. Eine erste Affinität könnte man im Begriff der Einheit des Wissens, der Einheit des Geistes, sehen, aber man müsste gleich hinzufügen, dass für Cohen nur eine formale Einheit des Wissens im Blick steht. Eine zweite Affinität könnte man darin erblicken, dass Cohen auf eine psychologische Begründung der Erkenntnis verzichtet beziehungsweise ständig dagegen Stellung nimmt und sich analog zu Hegel einer objektiv-logischen Begründung der Erkenntnis verpflichtet. Der dritte Punkt, den ich erwähnen möchte, ist schon von Jacob Gordin 1926 ins Blickfeld gerückt worden: Hegels Begriff der Reflexion – ich verwende diesen Ausdruck jetzt in einem sehr weiten und der näheren Bestimmung bedürftigen Sinne – klingt in gewisser Weise in der Fragebewegung, welche Cohen mit dem Begriff des Ursprungs ins Spiel bringt, wieder an. Diese Frage nach dem Ursprung des Etwas als dem Beginn der Erkenntnis hat die Form einer Bewegung, die in Hegels Begriff der Reflexion wieder gefunden werden kann. Der vierte Punkt betrifft ein Moment in der Rechts- und politischen Philosophie. Ohne die wesentlichen Differenzen, die hier bestehen, und die Cohen immer sehr stark gemacht hat, vernachlässigen zu wollen, würde ich sagen, dass in einem Punkt eine fast vollständige Übereinstimmung besteht, nämlich in der Relevanz des Staats respektive der Priorität des Staats gegenüber dem Volk. Selbstverständlich, Hegels Begriff des Staates ist nicht derjenige Cohens, doch diese Vor-Ordnung des Staates und die Zurückstellung des Volksbegriffs, als eines Begriffs der Besonderheit – das teilt Cohen mit Hegel, und das finde ich sehr interessant.

Renz: Ich würde gerne noch einen anderen Denker ins Spiel bringen, den Hermann Cohen zwar sicher nicht rezipiert, aber wahrscheinlich doch wahrgenommen hat, nämlich Friedrich Nietzsche. Cohen ist lediglich zwei Jahre älter als Nietzsche, und die beiden sind daher Zeitgenossen, und beide sind Zeugen eines – im Vergleich zu Kant – neuen Verständnisses von Geschichte und Geschichtlichkeit. Die Frage stellt sich: Welches ist die adäquatere Antwort, der Rückgriff auf Kant und damit auf ein Denken, in dessen Zentrum die Behauptung apriorischer Voraussetzungen steht? Oder die Entwicklung einer Genealogie, wie sie von Nietzsche ins Spiel gebracht wurde?

Poma: Im Unterschied zu Nietzsche erscheint Cohen wie ein Fremder im Verhältnis zu gewissen neuen philosophischen Atmosphären, die in seiner Zeit auftauchten und bis heute kräftige Nachwirkungen haben. Ich denke aber, dass man einer Täuschung anheim fällt, wenn man

sich hier von der Vorstellung eines geschichtlichen Schicksals der Philosophie leiten lässt, dem zufolge derjenige, der „später lacht“ und dessen Denken sich als siegreich erweist, auch die sinnvollere Antwort auf Fragen der Zeit gibt.

Wenn man sich allerdings von dieser Vorstellung verabschiedet, wird meines Erachtens Cohens Denken gerade als Kontrapunkt zu unserer postmodernen Kultur, die ja auch ein Erbe Nietzsches ist, interessant. Darum sprach ich vorher von der zeitgemäßen Unzeitgemäßheit.

Ich möchte das etwas ausführen. In den philosophischen Diskussionen über die Postmoderne, wie sie in den 70er bis 90er Jahren aus Frankreich kamen, wurden sehr gute Analysen über die postmoderne Kultur gemacht. Allerdings wurden diese Analysen meist zusammen mit einem Programm für eine Postmoderne debattiert, das, so würde ich plakativ sagen, ein verbildlichter Nietzscheanismus war. Die Hypothese ist nun, dass dieses Programm nicht die einzige Antwort auf die Frage ist, die die postmoderne Kultur aufwirft. Es gibt alternative Antworten, und diese zeigt meines Erachtens der Ansatz Cohens indirekt auf. Beispielsweise entwirft Cohen einen Rationalismus, der vom Bild, den die Postmoderne vom Rationalismus zeichnet, entscheidend abweicht. Für die Postmoderne ist Rationalismus gleichbedeutend mit Identitätsphilosophie, Philosophie des darstellenden Denkens, totalitäre Ideologie etc. Cohens Philosophie ist eine ganz und gar rationalistische, aber sein Denken ist keine Identitätsphilosophie, kein Denken des Vorstellens und sowieso keine totalitäre, orthodoxe Philosophie. Kann man nun, so fragt es sich, eine rationalistische Antwort auf die Frage der postmodernen Kultur finden? Ich glaube, ja. Klar ist aber auf jeden Fall Folgendes: Wenn man es kann, dann ist Cohens Denken sehr nützlich.

Bienenstock: Ich möchte da gerne etwas hinzufügen. Wenn man die aktuelle philosophische Situation in Frankreich betrachtet, so würde ich vielleicht doch denken, dass die Postmoderne-Diskussion schon der Vergangenheit angehört. Da kann man es eigentlich nur noch bedauern, dass Cohen in dieser Diskussion keine größere Rolle gespielt hat. Es gibt heute andere Strömungen in Frankreich. Wohin die führen, weiß man nicht. Dass Nietzsche noch immer eine sehr große Bedeutung hat, ist richtig. Nicht nur Nietzsche, aber doch auch Nietzsche. Ich finde das in mancher Hinsicht bedauerlich, insbesondere wenn es sich um die Geschichte und Erinnerung handelt, da müssten andere Autoren ins Spiel gebracht werden, und es wäre gut, wenn Cohen eine größere Rolle spielen würde.

Poma: Ich weiß natürlich, dass die Postmoderne-Diskussion der Vergangenheit angehört. Auch in Italien und überall gibt es heute keine postmoderne Philosophie mehr. Aber ich habe dieses Verschwinden immer als einen Teil des Programms der postmodernen Philosophie verstanden. Das ist eine anspruchsvolle Sache: Die postmoderne Philosophie musste ein neues Denken in einer älteren Sprache schreiben und erklären. Doch war das nur ein Schritt, ein Eintreten in eine neue Kultur.

Die postmoderne Philosophie ist ein Übergang gewesen, und das wollte sie auch sein. Aber was es noch heute gibt, ist eine postmoderne Kultur und eine postmoderne Gesellschaft, und die mich interessierende Frage ist, welche Antworten die Philosophie darauf hat.

Renz: In diesem Zusammenhang schiene es mir wichtig, noch etwas näher auf Cohen zu sprechen zu kommen. Welches sind die Aspekte der Ethik Cohens oder allgemeiner: an seiner praktischen Philosophie, die Ihnen heute besonders wichtig erscheinen?

Bienenstock: Es gibt vieles, was man dazu sagen könnte. Doch ich bin nicht sicher, ob wir die Tendenz der Cohen-Rezeption, in Kernsätzen zu denken, weiterführen sollten. Man sollte sich hüten, seine Ideen einfach einzeln herauszugreifen. Stattdessen möchte ich lieber anre-

gen, die *Ethik des reinen Willens* wieder in die Hand zu nehmen: Cohen ist nicht nur ein Erkenntnistheoretiker und jüdischer Religionsphilosoph gewesen, er hat auch eine praktische Philosophie entwickelt, die noch heute von großem Interesse ist. Es lohnt sich, auf die Argumente seines ethischen Hauptwerks zurückzugreifen.

Holzhey: Es gibt schon bestimmte Grundtendenzen, die mir wichtig scheinen, und zwar gerade vor dem Hintergrund heutiger ethischer Diskussionen. Was mir immer viel bedeutet hat, ist das von Cohen öfters betonte Ethos des Ethikers. Er sieht in der Ethik nicht einfach eine Technik des guten Handelns oder des guten Lebens, sondern es kommt immer auch auf die Glaubwürdigkeit des Ethikers an. Dies – dass vielleicht ein konstitutiver Zusammenhang zwischen dem Ethos des Ethikers und der Ethik besteht – steht heute kaum je zur Diskussion, und zwar nicht einmal als Frage. Für Cohen besteht dieses Ethos konkret im Bewusstsein des Ethikers, dass er an einer größeren praktischen Aufgabe, die er auch als Enthüllung der Menschheit bezeichnet, beteiligt ist.

Auch ein zweiter inhaltlicher Punkt scheint mir hochaktuell, nämlich die Abwehr des Naturalismus im Blick auf den Begriff des Menschen. Ob man das nun so wie Cohen machen kann, ist eine andere Frage. Die Diskussion ist ziemlich fortgeschritten und sehr reichhaltig. Doch in der grundsätzlichen Stoßrichtung bietet Cohen sicher Anknüpfungsmöglichkeiten. Hier hat er über ein Problem, das uns heute noch beschäftigt, sehr grundsätzlich nachgedacht.

Poma: Für mich ist Cohens Ethik ein Werk von höchster Bedeutung und Reichhaltigkeit. Erstens stellt sie eine rationale Begründung der Ethik in der Fortsetzung Kants dar, wobei viele Antworten – wenn das überhaupt möglich ist – noch radikaler sind und tiefer reichen. Ein zweiter Punkt betrifft die methodische Forderung der Bezugnahme auf die Rechtswissenschaft. Die Ethik begründet ihre Aussagen immer vor dem Hintergrund des Faktums der Rechtswissenschaft, und das hat enorme Folgen für viele Aspekte seiner Ethik, wobei unter den ersten die Politik zu nennen ist. Drittens ist in Cohens Ethik schon alles vorbereitet für eine Theorie der Beziehung zwischen Ethik und Ästhetik. Diese wird dann in der Ästhetik des reinen Gefühls entwickelt, doch schon die Ethik ist darauf hin angelegt. Zu nennen ist in diesem Zusammenhang auch die für Cohen sehr wichtige Frage nach dem Ideal und seiner Verwirklichung. Schließlich enthält Cohens Ethik eine Theorie des Menschen, die meiner Meinung nach trotz ihrer völligen Unzeitgemäßheit zur Diskussion gestellt werden sollte. Denn sie ist schlicht wesentlich und bedeutend. Das Thema der Ethik ist für Cohen der Mensch, wobei er allerdings jede empiristische Anthropologie ablehnt und sich weigert, die Bedeutung des Menschen auf das Individuum zu reduzieren. Und auch das ist ein Punkt, wo Cohens Denken zugleich wichtig und unzeitgemäß ist, denn der Individualismus ist ja eines der am wenigsten hinterfragten Axiome unserer heutigen Kultur.

Renz: Welche Rolle spielt denn die Ästhetik? Sie haben ja schon auf den systematischen Zusammenhang der Ethik mit der Ästhetik hingewiesen und dass es sehr wichtig ist, dass die Ethik auf die Ästhetik hinarbeitet. Doch welche Rolle spielt denn die Ästhetik genau im Blick auf das Denken des Menschen bei Cohen?

Poma: Es gibt unheimlich viele Themen, wo dieser Zusammenhang zum Tragen kommt. Aber von zentraler Bedeutung ist sicher die Lehre des Erhabenen und des Humors. Das ist kein nur ästhetisches Thema, das ist vielmehr ein ästhetisches, ein ethisches, ein logisches, ein politisches und ein religiöses Thema. Und es ist der Kern des Cohenschen Denkens. Betrachten wir zum Beispiel vor diesem Hintergrund das schon genannte Verhältnis von Ideal und Ver-

wirklich. Das Ideal ist immer nur partiell verwirklicht, aber in dieser Verwirklichung ist es gleichzeitig echt wirklich – das ist Humor. Das ist das Gegenteil der Romantik für Cohen, und meiner Meinung nach ist es ein Gegenpol zur Romantik unserer postmodernen Kultur. Das Erhabene ist ein großes Thema in unserer Kultur, aber es wird immer über eine ironische Gegenseite definiert. Eine Alternative findet sich in der Cohenschen Beziehung zwischen dem Erhabenen und dem Humor, der keine Ironie ist, sondern das Gegenteil von Ironie.

Bienenstock: Die Entgegensetzung zur Romantik ist in der Tat grundlegend für Cohen, und zwar von Anfang an. Cohen hatte einen ganz breiten Begriff von Romantik, in den auch Hegel eingeschlossen war. Und gegen den hat er sich gestellt. Diese Entgegensetzung spiegelt sich auch in den Titeln seiner Bücher, vor allem der *Ästhetik des reinen Gefühls* und der *Religion der Vernunft*. Das ist doch gegen Schleiermacher gerichtet. Schleiermacher hat die Bedeutung des Gefühls für die Religion ganz hoch veranschlagt. Und da kommt Cohen und weist dem Gefühl in erster Linie eine Bedeutung für die Ästhetik zu, nicht aber für die Religion. Im Gegenzug schreibt er eine Religion der Vernunft und nicht des Gefühls, denn das Gefühl hat mit Ästhetik zu tun. Man sollte diese zwei Teile seines Systems zusammen sehen in ihrer Entgegensetzung zur Romantik.

Renz: An diesem Punkt zeigt sich auch, dass die Systematizität von Cohens Denken über das eigentliche System hinausgreift. Denn diese Titel *Ästhetik des reinen Gefühls* und *Religion der Vernunft* machen gerade im Zusammenspiel ein Statement aus. Das führt mich auf das Verhältnis von systematischem Denken und Religionsphilosophie. Es wird ja zusehends die Vorstellung korrigiert, dass zwischen dem System und der Religionsphilosophie Cohens ein Bruch sei. Wie sehen Sie das?

Bienenstock: Ich würde sagen, dass es überhaupt keinen Bruch gab. Cohen hat von Anfang an fast dieselben Gedanken entwickelt. Das sieht man schon in den allerersten Aufsätzen. Da hat er zunächst andere Themen betont, ist dann aber am Ende zur Religion gekommen, die Themen waren jedoch schon da.

Poma: Ich glaube, genau wie Frau Bienenstock, nicht, dass Cohen in der Religionsphilosophie eine neue Ausrichtung gefunden hat. Aber eines möchte ich klarstellen: Die Religionsphilosophie ist zweifelsohne kein Teil des Systems, weil ja der vierte und abschließende Teil die Psychologie sein sollte. Doch das heißt wiederum nicht, dass die Religion nicht in Kontinuität mit dem systematischen Denken Cohens steht.

Holzhey: Ich hatte oft den Eindruck, dass diese Diskussion davon genährt ist, dass man Cohen einen Systembegriff zuspielt, den er gar nicht hat. Er verfügt nicht über eine strenge Systemidee, aus der er die Systematik seines Systems entwickelte, sondern er hält sich einfach an die Vorgabe Kants respektive an die Trias des Wahren, Guten und Schönen. Daran sieht man bereits, wie problematisch es ist, einen Systembegriff anzusetzen, ohne ihn eingehender zu beleuchten. Eine andere Frage ist, ob die Religion in den späteren Schriften – genauer müsste man sagen: die Religion der Väter – eine größere Rolle spielt, als das früher der Fall ist. Hier muss man sagen, dass sie das in der Tat tut, jedenfalls explizit. Implizit wird man auch in früheren Schriften, in den Kant-Werken etc., einiges an Berücksichtigung dieser Überlieferung finden. Aber zusammen mit der Stellung, die Cohen dann im deutschen Judentum einnahm, werden die expliziten Bezugnahmen auf die Religion gravierender und damit auch für sein philosophisches Denken im Wesentlichen bedeutsamer.

Was mir in diesem Zusammenhang immer sehr wichtig gewesen ist, das ist die redaktionelle Änderung in der *Einleitung mit kritischem Nachtrag* zu Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus*, wo im Kapitel über das Verhältnis der Ethik zur Religion in der 3. Auflage von 1914 statt von der „Aufhebung“ von der „Aufnahme“ der Religion in die Ethik die Rede ist.² Diese redaktionelle Änderung zeigt eine Akzentverschiebung an, die im Kontext mit einer neuen Besinnung Cohens auf das Individuum, und zwar im Speziellen auf das leidende Individuum, zu sehen ist. Schon in der Ethik ist das Individuum nicht einfach vergessen, aber in der Religionsphilosophie bekommt es ein neues Gewicht, und damit verändert sich auch der Gottesbegriff. Der Gottesbegriff in *Der Begriff der Religion* und in der *Religion der Vernunft* ist nicht mehr der Gottesbegriff der *Ethik des reinen Willens*.

Bienenstock: Eine kleine Anmerkung dazu. Jacob Gordin hat einmal in einem Aufsatz über Gott in der Religionsphilosophie, der in der *Enzyklopedia Judaica* veröffentlicht wurde, geschrieben, dass die ganze zeitgenössische Diskussion – also damals in Berlin 1931 – eine Auseinandersetzung mit Cohen sei und mit dem Begriff *Gott* bei Cohen. 1931 brach diese Auseinandersetzung ab. Zwar wurde sie woanders weitergeführt, in Frankreich, in Amerika, auch mit Cohen, aber nicht genügend, meiner Meinung nach. Es wäre vielleicht Zeit, sie wieder aufzunehmen und weiterzuentwickeln auch im deutschsprachigen Raum.

Poma: Ich würde gerne nochmals auf die Frage nach der Bedeutung des Individuums zurückkommen, denn ich weiß nicht, ob wir da wirklich einen Konsens haben. Ich würde da gerne einen etwas spezifischeren Akzent setzen. In der *Religion der Vernunft* wird das Thema des Menschen als Individuum deutlich vertieft gegenüber der *Ethik*. Gleichzeitig – und damit zusammenhängend – verändert sich der Gottesbegriff: Gott steht nicht mehr nur für die Idee der Transzendenz. Der Mensch als Individuum und Gott als nur transzendent – das sind zwei Themen, die in Beziehung stehen und die ein Ausdruck ein und derselben Entwicklung in der *Religion der Vernunft* sind. Soweit sind wir uns wahrscheinlich einig.

Nun scheint mir aber im Hinblick auf die neue Betonung Folgendes sehr wichtig: Die Vertiefung des Themas des Menschen als Individuum gibt es, aber nicht in einer existenziellen Hinsicht. Es geht nicht um das Individuum in der personalistischen Perspektive und in der Existenzphilosophie. Der Mensch als Individuum ist für Cohen der Sünder, und der Sünder ist der Versöhnte, und das – die Gleichsetzung von Sünder und Versöhntem – ist das, was Cohen am Individuum wichtig ist. Das kommt wahrscheinlich auch mehr von Luther als vom Judentum. Der Sünder ist nicht vorher Sünder und nachher versöhnt, sondern weil er versöhnt ist, kann er sich als Sünder anerkennen. Und das ist das Individuum in seiner Beziehung zu Gott beziehungsweise zur Idee Gottes. Es geht bei Cohen ja immer um die Idee Gottes, aber die Idee Gottes in der *Religion der Vernunft* steht nicht mehr primär für Transzendenz, sondern für die Leistung Gottes in der Versöhnung des Individuums.

Renz: Ich würde gerne zum Abschluss noch auf die Sozialphilosophie und politische Theorie Cohens zu sprechen kommen. Einer der Aspekte von Cohens Ethik, der auch außerhalb von philosophischen Fachkreisen Beachtung gefunden hat, waren seine Bemühungen um eine kantianische Begründung des Sozialismus. Wie weit sind diese Bemühungen für die heutige Diskussion noch von Interesse?

² Vgl. Werke, 5/2, 106.

Holzhey: Eine Kernfrage ist sicher, wie man es hier mit Kant hält. In der Diskussion um 1900 ist Cohen vorgeworfen worden, dass er einen Bezugsautor habe, der eher dem liberalen Lager zuzuschlagen wäre, und dafür gibt es auch gute Argumente. Ich denke aber, dass die Ausdeutung, die Cohen vom kategorischen Imperativ insbesondere in seiner dritten Fassung gegeben hat, durchaus als ideale Grundlage einer Selbstverständigung unter dem Sozialismus zugeneigten Menschen sein kann. Dass der Mensch als Selbstzweck, als Person und nicht als Ware, betrachtet und behandelt werden darf, kann sicher eine gültige Basis für eine Konzeption der Gesellschaft oder eine Sozialphilosophie sein. Ein zweiter interessanter Punkt von Cohens Sozialphilosophie scheint mir ferner das Konzept der Genossenschaft als die Form der Realisierung der Gemeinschaft autonomer Wesen.

Eine kritische Frage, die seinerzeit an Cohen gestellt wurde und die sich meines Erachtens heute erst recht stellt, ist die Frage nach dem gesellschaftlichen Träger einer ethischen Neubestimmung des Menschen, wenn sie praktisch realisiert werden soll. Das Proletariat? Die Partei? Oder wo hat man in der heutigen Gesellschaft jene Triebkräfte, jene Gesellschaftsschichten, die jene ethische Geschichtsbetrachtung, wie sie Cohen verfolgt hat, teilen und durchsetzen können?

Renz: Ich weiß nun allerdings nicht, ob diese kritische Frage Cohens Ansatz wirklich trifft. Sicher ist das Problem der praktischen Realisierung von ethischen Konzepten wichtig, doch die Frage nach einem gesellschaftlichen Träger wird doch gestellt vor einem marxistischen geschichtsphilosophischen Horizont, der Cohen fremd war. Der Gedanke, dass Ideen durch ganz bestimmte soziale Gruppen oder Parteien realisiert werden sollen, die dann eben der gesellschaftliche Träger eines geschichtlichen Fortschritts bilden, ist doch ein Muster geschichtsphilosophischen Denkens, das in einem Widerspruch zu Cohens Ansatz steht.

Holzhey: Ja, da muss man sicher zustimmen. Ich habe diesen Punkt erwähnt, weil er mir im Blick auf die heutige politische Praxis virulent erscheint. Dem universal menschheitlich ausgerichteten Konzept Cohens ist natürlich das Abstellen auf Parteiungen, auf gesellschaftliche Besonderheiten fremd.

Poma: Ich denke, dass die Politik wirklich eines der Themen bei Cohen ist, wozu bis heute noch gar nicht genug gearbeitet wurde. Die Wichtigkeit des Hinweises auf Cohen in Beziehung zu den heutigen Konzeptionen der Politik hängt allerdings von dem ab, was ich über seine Anthropologie sagte. Mit dem Untergang der sozialistischen und der Schwäche der christlichen Ideologie ist die Politik in unseren Gesellschaften voll dem Einfluss von absolut unbestrittenen und unkritisch akzeptierten Vorurteilen ausgesetzt, als gäbe es keine Alternativen zum Individualismus, Pragmatismus und Utilitarismus der heutigen Zeit.

Auch die Europäische Linke hat viele Fragen völlig fallengelassen, die doch konstitutiv mit der sozialistischen Ideologie verbunden waren: die Gesellschaftlichkeit der Person, der ethische Charakter des Staates etc., und sie hat sich stattdessen, aus Unbewusstheit oder aus missverstandenen Bestreitungswünschen, anarchistische Themen angeeignet. Ich finde es sehr besorgniserregend, dass heute gegenüber Problemen wie der Ökologie, der ärztlichen Ethik, der Genetik, der globalisierten Ökonomie etc. keine philosophische und politische Position sichtbar ist, die übergeordnete Prinzipien unterstützt, und dass im Gegenteil alles in Richtung eines individualistischen Pragmatismus bearbeitet wird, der letztlich nur dem besseren Funktionieren eines triumphierenden Kapitalismus dient. Ich glaube, dass von Cohen her Ansatzpunkte gefunden werden könnten für Reflexionen, die in eine ganz andere Richtung gehen, und diese hätten wir bitter nötig.

Prof. Dr. Myriam Bienenstock, Université François Rabelais, Institut de Philosophie, 3, rue des Tanneurs, B. P. 4103, 37041 Tours Cedex 1, Frankreich

Prof. em. Dr. Dr. h. c. Helmut Holzhey, Zollikerstrasse 195, 8008 Zürich, Schweiz

Prof. Dr. Andrea Poma, Università degli Studi di Torino, Dipartimento di Filosofia, Via Sant'-Ottavio, 20, 10124 Torino, Italien

Prof. Dr. Ursula Renz, Alpen-Adria-Universität Klagenfurt, Institut für Philosophie, Universitätsstraße 65–67, 9020 Klagenfurt, Österreich