

Hermann Cohen und das Problem der Selbsterhaltung

Zur Diskussion eines Paradigmas neuzeitlicher Philosophie

von Hans-Ludwig Ollig S. J.

Die Deutung der neuzeitlichen Philosophiegeschichte ist in mancher Hinsicht kontrovers. Durch die philosophiegeschichtlichen Standardwerke sind wir gewohnt, in bestimmten Formationen zu denken wie Empirismus und Rationalismus, Idealismus und Nachidealismus. Daneben gibt es problemgeschichtliche Längsschnitte zu zentralen Themenbereichen der neuzeitlichen Philosophie, etwa zur Erkenntnistheorie, politischen Philosophie oder Metaphysik der Neuzeit. Schließlich wird auch immer wieder der Versuch gemacht, die Neuzeit als innere Einheit von einem Stichwort her aufzuschlüsseln; denn beschränkt man sich auf die beiden erstgenannten Vorgehensweisen, so entsteht leicht der Eindruck, die neuzeitliche Philosophiegeschichte bestehe aus verschiedenen ‚membra disiecta‘ oder aus verschiedenen Problemsträngen, die unverbunden nebeneinander herlaufen.

Im Rahmen der letztgenannten Vorgehensweise hat das Stichwort ‚Selbsterhaltung‘ in den letzten Jahren eine besondere Bedeutung erlangt, weil verschiedene Autoren von unterschiedlichen Ausgangspunkten auf das Paradigma Selbsterhaltung als Konstituens des philosophischen Selbstverständnisses der Neuzeit gestoßen sind¹. Aller-

¹ Vgl. hierzu die Beiträge von R. Spaemann, D. Henrich und H. Blumenberg in dem von H. Ebeling herausgegebenen Sammelband: *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Frankfurt 1976. *Spaemann* spricht von einer Inversion der Teleologie, die mit Bacon einsetzt. Er schreibt: „Die teleologische Interpretation der Natur war, nach dem Worte Bacons, geopfert worden als gottgeweihte Jungfrau, die nichts gebiert . . . An die Stelle der dynamisch-teleologischen Struktur, kraft deren alles, was ist, auf eine ihm gemäße Tätigkeit, diese Tätigkeit aber ihrerseits auf die Realisierung eines spezifischen bonum ausgerichtet ist, tritt nun die Inversion der Teleologie: das Sein steigert sich nicht zum Tätigsein, sondern die Tätigkeit ihrerseits hat zum alleinigen Ziel die Erhaltung dessen, was ohnehin schon ist.“ (79f.) – *Henrich* betont: „Am Anfang der Moderne wurden . . . Staatsphilosophie und Anthropologie ebenso wie Ontologie und Ethik aus dem einen Begriff der Selbsterhaltung begründet. Will man den inneren Zusammenhang neueren Denkens verstehen, so tut man gut daran, von diesem Befund auszugehen. Er gibt jedem Versuch, die moderne Philosophie als Ganzes in den Blick zu bringen, ihre Perspektive und ihr Problem. Ihre Perspektive deshalb, weil er es erst erlaubt, in den vielfältigen Erscheinungen der Entstehung der modernen intellektuellen Welt eine gemeinsame Grundstruktur zu entdecken. Ihr Problem, weil der Begriff der Selbsterhaltung für sich noch der Interpretation bedarf.“ (102) – *Blumenberg* schließlich stellt heraus, am Beginn der Neuzeit habe „das physikalische Schema der Erhaltung als impersonales conservari, als perseveratio sowohl das transitive theologische Modell der scho-

dings wird man nicht sagen können, daß die historische und systematische Diskussion um dieses Paradigma schon zu einem befriedigenden Ende gekommen wäre. Man könnte im Gegenteil fragen, ob nicht in dem Selbsterhaltungskonzept eine wesentliche Engführung liegt und ob diese Engführung nicht ebenfalls im Gang der neuzeitlichen Philosophiegeschichte thematisch wurde, so daß der Generalnenner Selbsterhaltung von hier aus fraglich wird.

Wir greifen, um dies zu belegen, auf einen Autor zurück, der eher im Windschatten philosophiegeschichtlicher Forschung liegt, nämlich auf Hermann Cohen (1842–1918), den Begründer der Marburger Schule, dessen Ambiguitäten gerade in bezug auf die Selbsterhaltungsproblematik lehrreich sein können, weil Cohen zu den Denkern der Moderne gehört, dessen Problembewußtsein ein gutes Stück über die von ihm vorgeschlagenen Problemlösungen hinausgeht.

Cohens Werk² wirft zwar im Hinblick auf eine adäquate (Neu-)Aneignung beträchtliche Probleme auf. Weder die in den älteren Philosophiegeschichten übliche Verrechnung unter irgendwelche Ismen wie logischer, methodischer oder kritischer Idealismus bzw. Panmethodismus³ werden ihm gerecht noch vorschnelle Aktualisierungen⁴. Trotzdem ist es möglich, aus Cohens größtenteils mehr als assoziativem Gedankengang, der zudem noch mit einer Fülle philosophiehistorischer Reminiszenzen befrachtet ist, dessen aktuelle Problem-anzeige herauszuschälen.

So hat D. Henrich in seinen Bemerkungen über die Grundstruktur der modernen Philosophie neben Comte und Marx, Darwin, Nietzsche und Freud auch Cohen⁵ als Beleg für das angeführt, was er als

lasitischen conservatio als auch das organische der conservatio sui verdrängt“. Blumenberg zufolge sind es „intransitive Erhaltungsaussagen“, die „der Rationalität der Neuzeit zugrundeliegen“. (200) Er bezeichnet die Selbsterhaltung ausdrücklich nicht nur als „ein neues rationales Prinzip unter anderen“, sondern als „das Prinzip der neuen Rationalität selbst“. (146)

² 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 = KBÄ;
 Einleitung zu F. A. Lange, Geschichte des Materialismus, Iserlohn 1896 = E;
 Logik der reinen Erkenntnis, Berlin 1902 = LE;
 Ethik des reinen Willens, Berlin 1907 = EW;
 Ästhetik des reinen Gefühls, 2 Bde., Berlin 1912 = ÄG;
 Der Begriff der Religion im System der Philosophie, Berlin 1915 = BR;
 Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Leipzig 1929 = RV;
 Jüdische Schriften, 3 Bde., Berlin 1924 = JS.

³ Vgl. hierzu E. Winter, Ethik und Rechtswissenschaft, Berlin 1980, 58

⁴ Hermeneutisch nicht unproblematisch sind in diesem Zusammenhang vor allem: H. Günther, Philosophie des Fortschritts, München 1972, sowie M. Baumotte: H. Cohens Ethik als durchgeführte systematische Theologie, in: NZStH 17(1975) 33–38.

⁵ Vgl. D. Henrich, Kunst und Kunstphilosophie in der Gegenwart, in: W. Iser, Immanente Ästhetik – ästhetische Reflexion, München 1966, 11–32, hier 19.

das Grundproblem der nachhegelschen Philosophie ansieht, nämlich daß hier die Subjektivität ihren Grund nicht mehr zu vermitteln vermöge.

Henrich ist sicher im Recht, wenn er Cohen subjektivitätstheoretisch auslegt; er hat auch das Grundproblem der Cohenschen Philosophie präzise bezeichnet und außerdem eine zutreffende philosophiegeschichtliche Ortung des Cohenschen Philosophierens vorgenommen, das sich nicht einfach idealistisch interpretieren läßt, sondern auf dem Hintergrund der Probleme der nachhegelschen Philosophie zu würdigen ist. Die Frage ist lediglich, ob Cohen nicht andererseits den bei Henrich vorgegebenen subjektivitätstheoretischen Rahmen auch in gewisser Weise sprengt.

Das auffälligste Indiz dafür ist zweifellos, wenn Cohen einerseits in seiner Ethik explizit von Selbsterhaltung redet, aber andererseits ebenso unbesehen in seinen religionsphilosophischen Überlegungen das Theologumenon der Erhaltung der Welt durch Gott weiterverwendet, obwohl Selbsterhaltung (*conservatio sui*) als Grundkonstituens neuzeitlicher Subjektivität neben der Selbstvergewisserung (*certitudo sui*) solche Fremderhaltung gerade ausschließt, wie nicht nur Henrich betont⁶. So gesehen verspricht die ‚Relecture‘ Cohenscher Texte mehr zu sein als lediglich eine philosophiehistorische Pflichtübung, sondern sie verspricht die Aporetik der neuzeitlichen Autonomieposition in einem von Henrich durchaus verschiedenen Sinn sichtbar zu machen.

Freilich wäre es hermeneutisch nicht sonderlich ergiebig, den Gegensatz von Selbsterhaltung und Fremderhaltung nun lediglich auf der Basis der expliziten Äußerungen Cohens zu diesem Thema zu behandeln⁷, sondern um diesen Gegensatz begrifflich zu machen, müssen wir auf den Cohenschen Ansatz in seiner ganzen Breite eingehen, wie er sich entwickelt, ausgehend von den frühen Schriften über die drei Kantkommentare und sein System der Philosophie bis hin zur späten Religionsphilosophie.

Bei der Rede von Selbsterhaltung ist dabei zu unterscheiden zwischen einem Außen- und einem Innenaspekt, d. h. Selbsterhaltung

⁶ Vgl. hierzu die Stellungnahmen von *H. Blumenberg*, *H. Ebeling* und *D. Henrich* in dem Anm. 1 genannten Sammelband. Blumenberg redet von der „Unmöglichkeit der menschlichen Freiheit und Selbstverantwortlichkeit unter den Voraussetzungen der Kontingenz-Metaphysik“, die über die *concursum*-Theorie auch die Konzeption der *creatio continua* einschließt (149). – Henrich dagegen konstatiert in seinem Beitrag ‚Selbsterhaltung und Geschichtlichkeit‘ eine polemische Entgegensetzung der neuzeitlichen Selbsterhaltungstheorie gegenüber dem Theologumenon von der göttlichen Erhaltung der Welt (312), während Ebeling in seinem Vorwort für die neuzeitliche Selbsterhaltungstheorie die regulative Negation theologisch orientierter Fremderhaltung verzeichnet (12f).

⁷ Vgl. hierzu vor allem *E. Winter*, *Ethik und Rechtswissenschaft* (Anm. 3), 424–443.

richtet sich einerseits gegen eine aktuelle Bedrohung⁸ des Selbst und impliziert zum anderen eine vom Selbst autonom zu erbringende Leistung der Erhaltung im Dasein. Formelhaft könnte man von Selbsterhaltung als Selbstbehauptung⁹ und Selbsterhaltung als Selbstkontinuierung¹⁰ sprechen. Beide Aspekte werden für die Cohensche Fassung des Selbsterhaltungstheorems wichtig, und erst auf diesem Hintergrund kann im folgenden der Gegensatz von Selbsterhaltung und Fremderhaltung thematisiert werden. Doch dazu bedarf es nunmehr einer ausführlicheren Behandlung von Cohens philosophischem Ansatz.

1. Cohens Programm:

Antipositivistische Selbsterhaltung als jüdische Selbsterhaltung

Im wesentlichen laufen in Cohens Werk drei Traditionslinien zusammen: einmal eine idealistische, zum anderen eine wissenschafts- und kulturphilosophische und schließlich eine religiöse Traditionslinie jüdischer Provenienz. Kommt in dem erstgenannten Traditionstrang mit einer Präponderanz der Kantisch-Fichtischen¹¹ Komponente das Kantisch-Fichtisch-Hegelsche Erbe zum Tragen, was freilich weder von Cohen selbst noch von der gängigen Cohen-Forschung bisher ausreichend zur Kenntnis genommen wurde, so gibt die zweite Komponente das eigentliche Proprium des Neukantianismus an, das auch in der Cohen-Forschung bisher im Vordergrund stand. Der dritte Traditionstrang schließlich wurde vor allem von jüdischen Autoren herausgearbeitet, ohne daß freilich immer der Bezug zu den beiden erstgenannten Momenten genügend deutlich herausgestellt worden wäre.

Um diese drei Momente in ihrer Gewichtung richtig einschätzen zu können, muß man den allgemeinen geistes- und philosophiegeschichtlichen Kontext von Cohens Philosophieren ebenso in die Betrachtung einbeziehen wie auch den individuellen lebensgeschichtlichen Kontext, in dem Cohens Philosophieren steht.

⁸ Vgl. *U. Guzzoni*, Selbsterhaltung und Anderssein, in: *Subjektivität und Selbsterhaltung* (Anm. 1), 314–344, hier 317.

⁹ Das Moment der humanen Selbstbehauptung im Gegenzug gegen einen theologischen Absolutismus arbeitet vor allem *Blumenberg* heraus, in: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt 1974, 141–294.

¹⁰ Vgl. hierzu die Themenformulierung von *H. Ebeling*, Selbstkonstituierung als Selbstkontinuierung in der praktischen Philosophie Kants, in: *Akten des 4. Internationalen Kantkongresses*, Berlin-New York 1974, Teil II, 507–515.

¹¹ Das wird u. a. von *H. Levy*, *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie*, Berlin 1927, 34 herausgestellt.

Um mit dem ersten zu beginnen: Cohens Philosophieren fällt in eine Zeit des „Bruchs zur Ständigkeit der alteuropäischen Welt, ihrer Lebensordnungen, Ideen und Institutionen“¹², die mit dem Tode Hegels einsetzte. Hatten die Junghegelianer zunächst die metaphysische Kontemplation als rückwärtsgewandte Theorie zugunsten einer in ihren Augen vorwärtsweisenden revolutionären Praxis verabschiedet, so machte sich um die Jahrhundertmitte im Gefolge des Materialismustreits ein totaler Objektivismus breit, der den Verlust des Wissenschaft treibenden und geschichtlich handelnden Subjekts signalisierte.

Der naturwissenschaftliche Objektivismus kannte das Bewußtsein, wie Lehmann sagt, „nur noch als ‚Epiphänomen‘, schlimmer noch: als Gehirnprodukt“ und „bestenfalls als ‚Zustand‘ der belebten Materie“¹³. Lange illustriert diesen Objektivismus anhand der Position eines materialistischen Naturphilosophen seiner Zeit wie folgt: „Das Subjektive ist eigentlich gar nicht“ oder zumindest „nicht das wahre eigentliche Sein, mit welchem die Wissenschaft allein es zu tun habe“. Das bedeutet konkret: „Unser eigenes Bewußtsein – für die Philosophen seit Cartesius der Ausgangspunkt alles Denkens – ist nur ein subjektives Phänomen“, bei dem wir, „wenn wir die Hirnteile kennen, in denen es zustandekommt, und die Ströme, welche sich in diesen Teilen bewegen“, alles erkannt haben, „was man billigerweise verlangen kann“¹⁴.

Parallel wurde auch für die Geschichtswissenschaft die These vertreten, diese könne nur die Wissenschaft werden als „die höchste Stufe der Anthropologie“ bzw. als die Fortsetzung der Physiologie und Psychologie“ im Sinne einer „Wissenschaft der Entwicklungsgesetze der Materie in der Zeit“¹⁵. Diese mehr oder minder radikal objektivistischen Thesen bleiben jedoch sowohl für den Bereich der Naturwissenschaft wie auch für den Bereich der Geschichtswissenschaft nicht unwidersprochen.

So nahm Lange in seiner ‚Geschichte des Materialismus‘ den Objektivismus der materialistischen Popularphilosophie aufs Korn. Auch wenn er die Bedeutung des Materialismus durchaus richtig einschätzt als den Versuch, den Weg des naturwissenschaftlichen Fortschritts von den Trümmern überholter Positionen der philosophischen und theologischen Tradition freizuräumen, so kann er doch nicht umhin, das unkritische Moment am Materialismus zu kritisieren, der nicht weiß, daß ‚Kraft‘ und ‚Stoff‘, daß ‚Atom‘ und ‚Kausalität‘ Leitbegrif-

¹² M. Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Berlin 1976, 219.

¹³ G. Lehmann, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Berlin 1943, 57.

¹⁴ F. A. Lange, *Die Geschichte des Materialismus*, Bd. 2, Iserlohn 1898, 163 f.

¹⁵ F. Mone zitiert nach M. Riedel, *Verstehen oder Erklären?*, Stuttgart 1978, 115.

fe forschender Tätigkeit sind, die nicht in dogmatischer Weise verdinglicht werden dürfen. „D. h., es sind Begriffe, welche die Objektivität desjenigen Objekts betreffen, das durch die Subjektivität des Subjekts, das sich zu ihnen verhält, vermittelt, ‚konstituiert‘ ist. Sie gelten ‚im Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt‘. Sie bestimmen es. Außerhalb dieses Verhältnisses sind sie bedeutungslos.“ Lange kritisiert also am Materialismus „seine dogmatische Reflexionslosigkeit im erkenntniskritischen Sinne“¹⁶.

Dieselbe Strategie, wie sie sich hier in der Kritik des naturwissenschaftlichen Objektivismus abzeichnet, wird auch in der Kritik des geschichtswissenschaftlichen Objektivismus greifbar. So kritisiert Haym in seiner Auseinandersetzung mit Twesten die „Stillegung der Spontaneität und Reflexion durch die Wissenschaft“¹⁷. Ohne die Antizipation des Verstandes könne nicht einmal eine Tatsache wahrgenommen, geschweige denn von den exakten Wissenschaften ein Gesetz entdeckt werden. An die Stelle der Metaphysik habe nicht einfach eine philosophische Theorie zu treten, die sich, um der Wahrheit nichts zu vergeben, damit begnügen muß, daß von jedem Ding nur es selbst prädiert werden kann, denn eine solcherart positive Philosophie sei nicht nur unvollständig, sondern auch widersprüchlich, weil sie weder verständlich machen könne, warum überhaupt ein systematischer Zusammenhang hergestellt werden solle, noch wie ein solcher möglich sei. Die Möglichkeit von Zusammenhang überhaupt beruhe vielmehr auf der „*Tatsächlichkeit des Gemüts*, seiner Spontaneität und Reflexivität“¹⁸. So unzureichend Langes und auch Hayms Ansatz in anderer Hinsicht blieben, allgemein kann doch als Problem der Philosophie der 60er Jahre des 19. Jahrhunderts der Versuch einer Restitution jenes Subjekts veranschlagt werden, das durch die objektivistischen Thesen radikal in Frage gestellt war. Dabei suchte man im Gegensatz zu dem unfruchtbaren Gegenüber zweier Heerlager während des Materialismusstreits nach einer neuen Synthese, die E. von Hartmann auf die Formel gebracht hat: „Spekulative Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode“¹⁹, d. h., man suchte zu zeigen, daß die Orientierung am positiv Gegebenen durchaus vertretbar sei mit dem aus der idealistischen Tradition überkommenen und als unaufgebbare erachteten Moment freier Selbstbestimmung des Wissenschaft treibenden und geschichtlich handelnden Subjekts. Aufgegeben wurde in einer solchen Sicht der Glaube an die Autonomie der

¹⁶ H. Lübke, Politische Philosophie in Deutschland, München 1974.

¹⁷ R. Haym zitiert nach M. Riedel, Erklären oder Verstehen? (Anm. 15), 116.

¹⁸ Ebd. 117.

¹⁹ E. v. Hartmann zitiert nach H. M. Saß, Daseinsdeutende Funktionen von Glauben und Wissen, in ZRGG 20 (1968) 113–138, hier 121.

philosophischen Fragestellungen gegenüber dem Wissenschafts- und Kulturprozeß. Auch wenn man an der idealistischen Tradition bewußt festhielt, so glaubte man diese doch nur im Durchgang durch ihr Wesensfremdes, nämlich die modernen Natur- sowie Gesellschafts- bzw. Geschichtswissenschaften, bewähren zu können, was etwa für den Neukantianismus polemisch von G. Lehmann und affirmativ von W. Marx herausgearbeitet wurde²⁰.

Damit haben wir aber auch einen Ausgangspunkt gewonnen für die Ursprünge von Cohens Philosophieren und zugleich für Cohens Fassung des Selbsterhaltungstheorems. Denn Cohen ist es von Anfang an um eine Restitution des Subjekts freier Selbstbestimmung gegangen. Fragt man nach dem Worumwillen solcher Restitution, so stößt man zwangsläufig auf das Moment der Selbsterhaltung.

Man stößt auf dieses Moment aber auch, wenn man den individuellen lebensgeschichtlichen Kontext von Cohens Philosophieren in Betracht zieht. Denn mußte das Thema Selbsterhaltung für den an freier Selbstbestimmung interessierten philosophischen Denker Cohen angesichts des Wissenschafts- und Geschichtspositivismus seiner Zeit eine unmittelbar bedrängende Aktualität gewinnen, so gilt dies nicht minder für den Juden Cohen in einer unjüdischen und dem Judentum mehr und mehr feindlich gesonnenen Umgebung. Nach den Worten von J. Klein hat „K. Fischer . . . die Lehre Cohens mit dem Wort ‚mehr Rasse als Philosophie‘ zu diskreditieren versucht, doch . . . mit dieser Charakterisierung ihr existentielles Anliegen präzise bezeichnet“. Denn „als der ‚größte Sohn der jüdischen Aufklärungsepoche im Westen“ (Klatzkin) habe sich Cohen „für das Recht der jüdischen Assimilation mit der ganzen Wucht eines ebenso tiefen wie dunklen Denkens eingesetzt“²¹.

Allgemein wird zugegeben, daß Cohens Philosophieren „stets von latenten oder offen zutage tretenden *theologischen Motiven* bestimmt“ gewesen sei²²; allerdings wird man gerade für die Frühzeit nur von einer Latenz dieser Motive ausgehen können, denn seit seinem Weggang aus dem Breslauer Rabbinerseminar zu Beginn der 60er Jahre bis Anfang der 80er Jahre des 19. Jahrhunderts hatte er ein äußerlich distanzierteres Verhältnis zu dem angestammten Judentum, obwohl er aus orthodox jüdischen Kreisen stammte und dementsprechend mit der religiösen Tradition des Judentums von Kindheit an gründlich vertraut war. Andererseits mahnt schon die von jüdischer Seite immer

²⁰ Vgl. G. Lehmann, Kant im Spätidealismus und die Anfänge der neukantianischen Bewegung in: ZPhF 17 (1963) 438–456 sowie W. Marx, Cassirers Symboltheorie als Entwicklung und Kritik der neukantianischen Grundlagen einer Theorie des Denkens und Erkennens, in: AGPh 57 (1975) 188–206 bzw. 304–339.

²¹ J. Klein, Art. ‚H. Cohen‘, in: RGG I Sp 1946f., Sp 1947.

²² H. M. Graupe, Die Entstehung des modernen Judentums, Hamburg 1969, 298.

wieder minuziös beschriebene Rückkehr Cohens zu der religiösen Tradition seiner Väter, die Virulenz dieser Tradition auch in Cohens Frühzeit nicht zu unterschätzen, selbst wenn sich Cohen äußerlich gegen sie stellte und die Herkunft eventuell auch religiös bedingter Motive nicht als solche identifizierte.

Unter der Voraussetzung, daß in Cohens philosophischen Ansatz religiöse und allgemein philosophische Motive ungeschieden eingehen, die von der Mehrzahl der Autoren²³ geteilt wird, ließe sich Cohens philosophisches Programm so formulieren: Antipositivistische Selbsterhaltung als jüdische Selbsterhaltung. Diese auf den ersten Blick einigermaßen befremdliche Formulierung von Cohens philosophischem Programm wird verständlicher, wenn man die in Cohens Spätwerk sich abzeichnende Dissoziation von System und Religionsphilosophie in Betracht zieht, die es nahelegt, beide Pole in Cohens Schaffen, nämlich die philosophisch-systematische Komponente und die existentiell-religiöse Komponente, in gleicher Weise ernstzunehmen und nicht, wie es in der Forschung häufig geschieht, letztere als bloßen Annex der ersteren anzusehen.

Inhaltlich läßt sie sich rechtfertigen, wenn man auf die Strategie achtet, mit der Cohen dieses Programm einzulösen gedenkt. Er versucht nämlich zu rekurrieren auf eine Freiheitsgesetzlichkeit, die ebenso idealistisch wie auch genuin jüdisch ist²⁴, qua Gesetzlichkeit durchaus Föhlung mit dem ‚Bathos der Erfahrung‘ behält, von ihrem Freiheitsursprung her aber der Selbstbestimmung des Subjekts nicht widerstreitet, im Gegenteil als deren genuiner Ausdruck begriffen werden kann. Dies gilt es nun im Durchgang durch Cohens Opus zu erhärten²⁵.

2. Die Völkcrpsychologie als Anknüpfungspunkt

Relativ unbeholfen nimmt sich die Einlösung dieses Programms in Cohens frühen Schriften aus, die dennoch insofern nicht unwichtig sind, als hier alle vorhin genannten Momente in nuce vorhanden sind. Bekanntlich ist Cohen nicht dem Weg seiner wichtigsten akademi-

²³ Vgl. *H. Dussort*, *L'Ecole de Marbourg*, Paris 1963, 78; *K. Löwith*, *Religion der Vernunft und Philosophie der Offenbarung*, in: ders., *Aufsätze und Vorträge 1930–1970*, Stuttgart 1971, 124–156, hier 128; *W. Marx*, *Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie*, Frankfurt 1977, 9.

²⁴ Vgl. *M. Susmann*, *Pole jüdischen Wesens – H. Cohen und G. Simmel*, in: *Die Tat* 15 (1923/24) 385–389, hier 385; außerdem *F. Heinemann*, *Yewish Contributions to German Philosophy*, in: *YLBI* 9 (1964), 161–177, hier 168 ff.

²⁵ Ausführlicher wird der vorliegende Interpretationsansatz entfaltet in *H. L. Ollig*, *Religion und Freiheitsglaube. Zur Problematik von H. Cohens später Religionsphilosophie*, Meisenheim 1979.

schen Lehrer, nämlich des Spätidealisten Braniß in Breslau und des Aristotelikers Trendelenburg in Berlin gefolgt, ebensowenig wie er sich für Werders Berliner Vorlesungen über Hegels Logik erwärmen konnte²⁶, sondern er ist, wie Lehmann polemisch hervorhebt, bewußt den „modernen“ Weg“ der jüdischen Gelehrten Steinthal und Lazarus²⁷ gegangen, die im Grunde mit demselben Problem rangen, das auch den frühen Dilthey beschäftigte. Konkret ging es ihnen wie auch Dilthey darum, wie den neuen Geschichts- und Gesellschaftswissenschaften eine in der Spontaneität des Subjekts liegende Grundlage gegeben werden könne, so daß letzteres nicht wie in den empiristischen Theorien eines Mill und Comte, die damals en vogue waren, zu einem selbstlosen Durchgangspunkt von Erscheinungen verkomme. Lazarus und Steinthal versuchten das Problem zu lösen mit dem Konzept einer Völkerpsychologie, die sich gleichermaßen auf einen entmetaphysizierten Hegel und auf Herbart berief.

Frankenberger verweist bezüglich des erstgenannten Moments auf Diltheys Umdeutung des Hegelschen Begriffs des Geistes, der bei Dilthey nicht mehr (wie bei Hegel) auf Recht, Sprache, Moral und Sittlichkeit eingeschränkt sei, sondern das ganze Gebiet des Geistigen umfasse, also Kunst, Sprache, Religion, Wissenschaft ebenso wie Sitte und Recht, kurz jede geistige Realität, in der sich ein aktiv seelisches Leben objektiviert habe. Anstelle der Hegelschen Geistmetaphysik mit ihrer dreistufigen Ordnung von subjektivem Geist, objektivem Geist und absolutem Geist trete bei Dilthey eine Wissenschaft vom Leben, die dessen verschiedenen Objektivierungen nachgehe. Dieselbe Umbildung des Hegelschen Geistbegriffes liege auch in der Völkerpsychologie vor²⁸.

Für unseren Zusammenhang wichtiger ist jedoch die Art und Weise, wie Herbart in der Völkerpsychologie rezipiert wurde. Dazu müssen wir kurz auf seinen Ansatz in der Psychologie eingehen. Herbarts sowohl gegen die alte Vermögenspsychologie wie gegen die konstruktiv-dialektische Methode gerichtete Psychologie setzte sich zum Ziel, die Psychologie aus dem Stadium der Mythologie in das der Wissenschaft zu überführen. Analog zur Intention der Naturwissenschaften, Dinge und Eigenschaften in Verhältnisse aufzulösen, ging es ihm darum, in der Psychologie „die Seelenvermögen aufzulösen und auf Vorstellungsverhältnisse zurückzuführen“. Die Seele ist nach Herbart eine einfache Substanz. Was wir von ihr kennen, sind die

²⁶ Vgl. zu den biographischen Details *W. Kinkel*, H. Cohen, Stuttgart 1924.

²⁷ *G. Lehmann*, Kant im Spätidealismus und die Anfänge der neukantianischen Bewegung (Anm. 13), 455 A 75.

²⁸ Vgl. *J. Frankenberger*, Objektiver Geist und Völkerpsychologie, in: ZPPK 154 (1914) 68–83 bzw. 151–168.

Vorstellungen, die nicht an sich Kräfte sind, sondern erst aneinander und widereinander zu Kräften werden und zwischen denen „ein un-aufhörlicher Wechsel des sich Anziehens und sich Abstoßens“ stattfindet. Herbart hat diesen Prozeß im einzelnen beschrieben. Die Verbindung oder ‚Assoziation‘ homogener Vorstellungen bezeichnete er als Verschmelzung, die disparater Vorstellungen als ‚Komplikation‘. Aufgrund der Enge des Bewußtseins, die nur eine begrenzte Zahl von Vorstellungen zuläßt, „hemmen sich ganz oder teilweise entgegengesetzte Vorstellungen und ‚verdrängen‘ sich aus dem Bewußtsein“²⁹. Sie gehen jedoch nicht verloren, sondern sinken ab unter die Schwelle des Bewußtseins in den dunklen Raum des Unbewußten. So steht neben der Mechanik eine Statik des Geistes, und das Gleichgewicht und die Bewegungen der Vorstellungen lassen sich berechnen.

Besondere Bedeutung für die Völkerpsychologie erlangte Herbarts Begriff der Apperzeption. Herbart versteht darunter „die Aufnahme und Bearbeitung von Vorstellungen durch eine Reihe anderer, neuer durch alte, manchmal auch alter durch neue Vorstellungen“. Die stärkeren Vorstellungen sind jeweils die apperzipierenden, die schwächeren die apperzipierten. Wichtig ist der Vorgang der Apperzeption vor allem für den Erkenntnisfortschritt, geschieht doch mittels der Apperzeption „die Deutung und Erkenntnis des Unbekannten“³⁰. Von daher ergibt sich unschwer, daß die Völkerpsychologie trotz ihrer Berufung auf die Hegelsche Geisteslehre dem Empirismus der Zeit im Grunde verhaftet blieb, wenn sie das Leben des Geistes in einer Herbart entlehnten und sozialpsychologisch gewendeten Vorstellungsmechanik festzumachen suchte, die fortschreitend Neues entstehen läßt und den Kern zu einem beständigen, in ihrer Optik als Ausweis von Freiheit verstandenen Fortschritt enthält³¹.

So unzureichend diese Problemlösung freilich unter der Rücksicht ist, daß nicht deutlich wird, wieso angesichts des durchgängigen Mechanismus der psychischen Vorgänge und Erscheinungen noch Raum bleiben sollte für die Spontaneität eines Freiheitssubjekts, so scheint sie doch bezeichnend für die Ratlosigkeit der Zeit gegenüber den durch die neuen Gesetzeswissenschaften aufgeworfenen Problemen. Riedel erwähnt in diesem Zusammenhang nicht nur den frühen Neukantianismus eines Lange, der mit seiner Deutung des Kantischen Apriori als angeborene Gattungsorganisation „Kant . . . zur Naturforschung in eine äußerlich blendende Beziehung bringt“, sondern auch den Eklektizismus eines „Lotze, der die Methoden der Gesetzeswissenschaft so weit als möglich ausdehnt, um sie dann mit Rücksicht auf

²⁹ W. Bumann, Die Sprachtheorie Heymann Steinthals, Meisenheim 1965, 29.

³⁰ Ebd. 30.

³¹ Vgl. hierzu J. Wach, Das Verstehen, Tübingen 1929, 218 bzw. 248.

die Gemütsbedürfnisse zu begrenzen“ und schließlich „den Irrationalismus der Weltanschauungsphilosophie, die das Begrenzungsproblem gar nicht erst stellt, weil sie die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt leugnet“³².

So wenig die Antwort der Völkerpsychologie auf die Herausforderung des Positivismus befriedigen kann, ein Bewußtsein dessen, was es zu verteidigen galt, war ihr durchaus gegeben. So findet sich in Lazarus' Vorlesungen zur Völkerpsychologie folgender Passus, der den ebenso jüdischen wie auch idealistischen Hintergrund der Völkerpsychologie treffend wie folgt beleuchtet: „Die Existenz eines Volksgeistes beruht nicht auf einem einheitlichen Substrat, sondern auf einer einheitlichen Tätigkeit. Für Schopenhauer ist das Sein das Bedeutsamste. Für uns erweist sich der Gedanke des Seins als stumpfer und blinder. Nur das *Handeln* ist für uns erkennbar. Dem entspricht in der Weiterentwicklung dort aus dem Sein das Handeln, für uns aus dem Handeln die Schöpfung des Seins. Dort ist in der Anschauung der Geschichte alles das Erzeugnis eines anfänglichen Schicksals, dem sich der einzelne nicht widersetzen kann; die Folge ist als Prinzip ein Quietismus und dessen Folge die Verzweiflung, die durch das ganze System geht. Für uns steht an Stelle des Schicksals das *Streben* des Menschen, die *Erziehung*, an Stelle des Quietismus eine im Laufe der Geschichte aufsteigende *Energie*, an Stelle der Verzweiflung die Hoffnung auf eine *Entwicklung*.“³³

3. Selbsterhaltung als Selbsterzeugung

Der entscheidende Fortschritt, den Cohens Beschäftigung mit Kant brachte, war der, daß es ihm nunmehr möglich war, das idealistische Motiv konsequenter zur Geltung zu bringen als mit den sehr unzureichenden Mitteln der Völkerpsychologie. Während Freiheit in Cohens Frühschriften nur als Umschreibung für das innovatorische Moment der psychischen Gesetzmäßigkeit in Erscheinung tritt, gewinnt sie in seinen Kantkommentaren und in seinem System deutlich Eigengewicht, ebenso wie auch der Begriff der Gesetzmäßigkeit differenziert wird. Exemplarisch läßt sich das an den beiden zentralen Topoi der Kantinterpretation Cohens bzw. seines Systems deutlich machen, nämlich an dem Topos des Hineinlegens bzw. des Erzeugens.

Zunächst zum Topos des Hineinlegens, wie er vor allem in Cohens Kommentarwerk zu Kants theoretischer Philosophie ‚Kants Theorie der Erfahrung‘ entfaltet wird.

³² M. Riedel, Erklären oder Verstehen? (Anm. 15), 68.

³³ Zitiert nach A. Leicht, Lazarus, der Begründer der Völkerpsychologie, Leipzig 1904, 85.

Für Kants theoretische Philosophie ist im Sinne Cohens nämlich charakteristisch eine Wendung im Begriffe der Erfahrung. Sie besteht darin, „daß sich die Wissenschaft – seit der Renaissance – nicht mehr planlos von den Erfahrungen, wie sie kommen und gehen, leiten läßt, daß sie vielmehr im Experiment (analog dem Verfahren der Mathematik in der Konstruktion) die Erfahrung methodisch planvoll hervorbringt“³⁴ und auf diese Weise den Inhalt der Erfahrung produziert. Die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, die der Wissenschaft zukommt, resultiert dabei aus dem Eigenen, das wir in die Dinge legen. Dieses Hineinlegen ist der eigentliche Sinn des Apriori. Es darf im Sinne der Kantinterpretation Cohens weder an einer metaphysischen Substanz, die mit gewissen Eigenschaften ausgestattet ist (Fichte), noch in einer psychophysischen Organisation, in deren Funktion es zum Vorschein kommt (Lange), festgemacht werden. Wir finden nämlich in der Wissenschaft „weder metaphysische noch physische Wesenheiten“, sondern „nur die besonderen Arten... der wissenschaftlichen Synthesen“³⁵. Greifbar werden letztere in den jeweiligen Grundsätzen der einzelnen Wissenschaften. Im Grundsatz erschließen sich „die Elemente apriori, die in den jeweiligen Wissenschaften durch gewisse, in dieser Wissenschaft letzte Sätze in die Gegenstände hineingelegt werden, für welche Sätze der Ausdruck Postulat üblich ist“³⁶. Die Aufgabe der Vernunftkritik läßt sich folglich dahingehend bestimmen, „in den Elementen apriori, die in den Grundsätzen stecken, ... die Konstitutentien nachzuweisen, die insgesamt Erfahrung ausmachen“³⁷. Faktisch läuft Cohens Ansatz in der Interpretation von Kants theoretischer Philosophie auf eine operativ-funktionale Interpretation derselben hinaus. Diesen Ansatz wendet er auch bei der Erschließung von Kants zweiter und dritter Kritik an. Wenn für ihn die Aufgabe von Kants theoretischer Philosophie darin besteht, „zu verstehen und nachzuprüfen, wie die Objekte und Gesetze der mathematischen Erfahrung konstituiert werden“³⁸, so gilt es auch für die kritische Ethik bzw. Ästhetik, aus den gegebenen Bestandteilen der sittlichen und künstlerischen Schöpfungen herauszukristallisieren, was als das Gesetzmäßige auf diesen Gebieten notwendig gedacht werden muß³⁹. Positiv werden die Gegenstände der wissenschaftlichen Erfahrung, der moralischen Erkenntnis und des ästhetischen Gefallens dabei zurückgeführt auf apriorische Leistungen des transzendenten Bewußtseins, das als „letzte Quelle aller objektiven Besit-

³⁴ W. Ritzel, Studien zum Wandel der Kantauffassung, Meisenheim 1952, 35.

³⁵ F. Lindbeimer, H. Cohen, Diss. Bern 1900, 21.

³⁶ W. Ritzel (Anm. 34), 35.

³⁷ Ebd. 35f.

³⁸ KTE 734.

³⁹ Ebd. 736.

ze“⁴⁰ in eins als formale Begründung und sachliche Herstellung der genannten Gegenstände fungiert⁴¹.

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)⁴².

Begreift Cohen also Kants Philosophie als „die große Lehre von der Selbsttätigkeit des Geistes, von der logischen, der ethischen, der künstlerischen Spontaneität des Geistes“, so ist damit gleichzeitig auch „der Weg vorgezeichnet, auf den er in seinen eigenen Schriften über Kant hinauszugehen suchte“⁴³. Die Grundlegung der einzelnen Kulturbereiche durch eine apriorische *hineingelegte* Gesetzlichkeit wird in Cohens System der Philosophie zu deren *Erzeugung* mit Hilfe der Hypothese des unendlichen Kontinuums, dem von Cohen so genannten Prinzip des Ursprungs, das als Prinzip unendlicher Bestimmbarkeit einen unendlichen Prozeß kulturellen Operierens gewährleistet. Kam schon an fundamentalen Stellen von Cohens Kantinterpretation das Moment der Erzeugung zum Durchbruch – Heinemann erwähnt u. a. „die Umwandlung von Raum und Zeit in die konstruktiven Methoden der Verräumlichung und Verzeitlichung, die Umdenkung der Infinitesimalmethode in die Methode der Erzeugung der extensiven Größe aus der intensiven, die Auffassung der Freiheit als eines Mittels, die Handlungen selbst zu erzeugen“⁴⁴ –, so erhebt Cohen nunmehr, wie schon an der Titelüberschrift der drei Systemteile ablesbar ist, die reine Erzeugung zum Programm. Reinheit besagt dabei die Freiheit von allem Gegebenen, sei es nun ein Gegebenes quoad obiectum oder auch ein Gegebenes quoad subiectum.

Auch hier hatte Cohen in seiner Kantinterpretation vorgearbeitet. Denn schon dort galt ihm die Rede von einem ontologisch zu verstehenden Ding an sich als ein Gerücht, dem lediglich durch eine regulative, damit aber operative Interpretation ein vernünftiger Sinn abzu-

⁴⁰ KBÄ 350.

⁴¹ Ebd. 110.

⁴² Ebd. 41.

⁴³ E. Cassirer, H. Cohen, Worte gesprochen an seinem Grabe, in: Sonderheft der Neuen jüdischen Monatshefte 1918, 347–357, hier 350.

⁴⁴ F. Heinemann, Neue Wege der Philosophie, Leipzig 1929, 75 f.

gewinnen sei, und auch die Rede von der für das empirische Subjekt spezifischen Bewußtheit war für ihn ein psychologischer Sündenfall und folglich durch die Rede vom Bewußtsein als Methodeninbegriff zu ersetzen. Immerhin hielt er zunächst noch an einer zu synthetisierenden Empfindungsmannigfaltigkeit fest, gleichzeitig wurde diese für ihn jedoch auch zum eigentlichen Stein des Anstoßes, an dem er sich genötigt sah, entschieden über Kant hinauszugehen.

So gilt Cohens Kampf in der Logik dem, was bei Kant Materie der Empfindung geheißen hatte. Cohen erklärt programmatisch: „Wir fangen mit dem Denken an.“⁴⁵ Denn nichts darf dem Denken gegeben sein, wenn es alles erst durch sich erzeugen soll. Empfindung ist „ein Ausdruck, der selbst erst mit Hilfe der Kausalrelation und des Reizgedankens zu definieren“ ist als „dasjenige, was an unserem Wahrnehmungsgehalt reizbedingt“⁴⁶ ist. Also können Empfindungen nicht gegeben sein, sondern sind selbst vielmehr ein zu Bestimmendes und das heißt für Cohen ein zu Erzeugendes. Cohen bezieht eine grundsätzliche Frontstellung zum natürlichen Weltbegriff. Dessen gesamter Inhalt ist erst durch die Wissenschaft aus ursprünglichen Denksetzungen herzuleiten. Das Apriori Kants verliert dabei den Charakter einer statischen Voraussetzung und wird zu einer Grundlegung, die immer neu zu tätigen ist. Die Kategorien sind nicht mehr „feste, auf einer Tafel ein für allemal zu bestimmende Schienen, in denen unser Denken laufen muß“, sondern „eine prinzipiell un abgeschlossene Reihe reiner Denkerzeugungen zum Ziele, je nach der gegebenen Problemlage den unendlichen Prozeß der Wissenschaft fortzuführen“⁴⁷. Mit der Empfindungsgegebenheit fallen auch die Anschauungsformen. „Der ganze Erkenntnisprozeß . . . wird in anschauungsfreies Denken, und zwar in erzeugendes Denken aufgelöst.“⁴⁸ Einzig die Wissenschaft, wie sie in den ‚gedruckten Büchern‘ vorliegt, ist für den Philosophen das Gegebene. Alle Gegenstandsprobleme verwandeln sich in Methodenprobleme, und das Weltbegreifen fällt zusammen mit der „Begreifung der einen zusammenhängenden, den Kosmos aus dem Chaos erst erzeugenden Wissenschaft“⁴⁹.

Dieselbe Tendenz wie in der Logik ist ansatzweise zumindest auch in den beiden übrigen Systemteilen leitend. Auch die Ethik wird auf die Rechtswissenschaft gegründet, während sich in der Ästhetik die szientistische Grundtendenz von Cohens System insofern lockert, als

⁴⁵ LE 13.

⁴⁶ M. Scheler, Die deutsche Philosophie der Gegenwart, in: Ph. Witkop, Deutsches Leben der Gegenwart, Berlin 1922, 128–224, hier 160.

⁴⁷ Ebd. 161.

⁴⁸ Ebd. 161f.

⁴⁹ Ebd. 162.

er nunmehr direkt auf die Kunstwerke zurückgreift und zumindest faktisch die Orientierung am System der Kunstwissenschaften aufgibt. Kommt in der Logik beim Vorgang der Erzeugung dem ‚gegebenen‘ Subjekt und Objekt lediglich die Funktion unendlicher Bestimmbarkeit zu, so trifft letzteres analogice auch auf das ethische und ästhetische Subjekt und Objekt zu.

Positiv gesehen, geht es Cohen also um eine Genetisierung der Subjekt- und Objektwelt, galt ihm doch „die sensualistisch-positivistische These, daß die Empfindung das erste sei und daß sich aus ihr als dem Urmaterial einmal die Dinge, andererseits die Seelen aufbauen“ als „eine geradezu verruchte These, gegen die er sich mit der ganzen Affektgeladenheit eines Reformators wandte“⁵⁰. In der Infinitesimalmethode aber, über die Cohen bekanntlich eine eigene Abhandlung geschrieben hatte, glaubte er den Schlüssel gefunden zu haben für die Erzeugung jedweder Realität aus dem ‚Nichts des Ursprungs‘, so daß die Empfindung nicht mehr das Letzte war.

Antipositivistische Selbsterhaltung wird also für Cohen zur „Selbst-Hervorbringung des Subjekts am hervorgebrachten Objekt“⁵¹. Diese Kennzeichnung Riedels für einen anderen Typ nachhegelscher Philosophie, nämlich die Marxsche, trifft zweifellos auch für Cohens Philosophie zu, nur daß nicht ein Gattungssubjekt für diesen Prozeß der Welt- und Selbstkonstitution einzustehen hat, sondern ein transzendentes Kultursubjekt, das zum Bürgen eines unendlichen Kulturfortschritts (im Subjekt- und Objektbereich) wird, insofern in der transzendentalen Hypothese des Ursprungs der ganze unendliche Weg bereits antizipiert ist⁵² und dieser auch jedem einzelnen endlichen Schritt autonomer Poiesis (von logischer, ethischer und ästhetischer Gegenständlichkeit) als Möglichkeitsbedingung zugrunde liegt. Cohens Antwort auf den Objektivismus ist also ein ebenso radikaler Operativismus, und gerade an der Radikalität der Cohenschen Antwort bemißt sich die Radikalität der Bedrohung, wie sie von Cohen erfahren wurde, und damit auch die Virulenz des Themas Selbsterhaltung für sein philosophisches Schaffen.

4. Selbsterhaltung und Faktizität

Freilich wird man die Cohensche Problemlösung nicht als befriedigend bezeichnen können, und die immer wieder konstatierte geistesgeschichtliche Wirkungslosigkeit des Cohenschen Systems bei al-

⁵⁰ F. Heinemann, *Neue Wege* (Anm. 44), 68.

⁵¹ M. Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels* (Anm. 12), 225.

⁵² Vgl. J. Solowieczyk, *Das reine Denken und die Seinskonstitution bei H. Cohen*, Diss. Berlin 1932, 68f.

len Verdiensten, die man ihm gewissermaßen philosophieintern bescheinigt⁵³, hängt wohl hiermit zusammen. Immer wieder wird in der Literatur auch ein Leerlaufen der konstruktiven Passagen von Cohens System kritisch oder polemisch vermerkt, am stärksten vielleicht für die Ästhetik, aber auch für die Ethik und für die Logik. Der Hintergrund für dieses Leerlaufen liegt an dem auch bei Cohen ungeklärten Verhältnis von zu erklärendem Faktum und erklärender Transzendentalität⁵⁴. Das legt die Frage nahe, ob Cohens transzendental-operative⁵⁵ Fassung des Selbsterhaltungstheorems nicht aus seiner meta-wissenschaftlichen Esoterik, die ihm anhaftet, rückübersetzt werden muß in die lebensweltliche Exoterik, die ihm ursprünglich zugrundeliegt⁵⁶.

Das ist nun in der Tat möglich, wenn man mit Cassirer davon ausgeht, daß Cohens System als Ganzem eine (fichtisch geprägte) ethische Anthropologie radikaler Selbstbestimmung zugrundeliegt⁵⁷. Dann ergibt sich nämlich: „Ist das Frei-, d. h. Könnendsein die einzig sichere Selbst-Gewißheit, die das Ich von sich selbst gewinnen kann, so ist dies zugleich eine ontologische Erkenntnis: Ich bin ‚da‘, wenn ich aus Freiheit etwas kann“⁵⁸. Perpeet illustriert diese an Fichte gewonnene phänomenale Einsicht ausdrücklich „neukantianisch“, wenn er sie wie folgt zusammenfaßt: „Ich bin nur als fieri“⁵⁹. Von hierher ließe sich auf einer phänomenalen Ebene verständlich machen, wieso *certitudo sui* und *conservatio sui* bei Cohen ursprünglich verzahnt sind und wieso der *conservatio sui* bei Cohen eine Präponderanz gegenüber der *certitudo sui* zukommt⁶⁰. Vor allem aber ließe sich deut-

⁵³ Vgl. hierzu *H. Knittermeyer*, *Die Philosophie der Existenz*, Wien 1952, 180f., der davon spricht, daß Cohen, obwohl er im Bereich des Neukantianismus vielleicht „die geschlossenste Leistung“ vollbracht habe und ohne Zweifel zu denjenigen gehört habe, die „eine große philosophische Tradition im Vorkriegsdeutschland wachzuhalten vermochten“, mit seinem System „keine zeitbindende Wirkung“ auszuüben vermochte, was Knittermeyer auf Cohens „Benommenheit von dem ‚Faktum der Wissenschaft‘“ zurückführt.

⁵⁴ Vgl. zu diesem Problem *W. Oelmüller*, *Zu einer nichttranszendentalphilosophischen Deutung des Menschen*, in: *PhJ* 82 (1975) 103–131, hier 105f.

⁵⁵ Der entsprechende Marburger Schulausdruck dafür ist transzendental-methodisch.

⁵⁶ Vgl. zur Unterscheidung von metawissenschaftlicher Esoterik und vorwissenschaftlicher lebensweltlicher Exoterik die Aufsätze von *W. C. Zimmerli*, *Esoterik und Exoterik in den Selbstdarstellungsbegriffen der Gegenwartsphilosophie*, in: *Esoterik und Exoterik in der Philosophie*, Basel 1977, 253–288 und *Arbeitsteilige Philosophie*, in: *Wozu Philosophie?*, Berlin 1978, 181–212.

⁵⁷ *E. Cassirer* (Anm. 43), 350.

⁵⁸ *W. Perpeet*, *Das Sein der Kunst und die kunstphilosophische Methode*, Freiburg 1970, 268.

⁵⁹ Ebd. 269.

⁶⁰ In anderem Kontext diskutiert diese Problematik *H. Ebeling* in seinem Vorwort zu ‚Subjektivität und Selbsterhaltung‘ (Anm. 1), 32f. in Auseinandersetzung mit D. Henrich.

lich machen, wieso Cohen Selbsterhaltung als Selbsterzeugung verstehen kann und auch ein Moment der Selbststeigerung damit verbindet; denn wie Perpeet wiederum teilweise mit Fichte verdeutlicht: „Ich bin nur im Unterwegssein zu mir. Ich bin nur ‚Tendenz zur Selbsttätigkeit um der Selbsttätigkeit willen‘. Ich bin als die Richtung auf mich selber zu.“⁶¹ Ort einer solcherart verstandenen Selbsterhaltung aber ist für Cohen die Kultur, wobei die theoretische Kultur, sprich die Wissenschaft, den Verstehenshorizont abgibt.

Freilich räumt diese lebensweltliche Reformulierung des Cohenschen Selbsterhaltungstheorems in Hinblick auf das darin implizierte Moment der Selbsterzeugung nur einen Teil der Schwierigkeiten aus dem Wege, die dessen transzendental-operativer Fassung bei Cohen anhaften. Selbst wenn man Selbsterhaltung als Selbsterzeugung von der Selbsttranszendenz her versteht, bleibt noch die andere Frage, wie es denn mit dem Faktizitätsmoment bei Cohen bestellt sei, das anthropologisch gleich ursprünglich neben dem Moment der Selbsttranszendenz zu veranschlagen ist. Cohen-immanent gesprochen: Wo bleibt in Cohens Fassung des Selbsterhaltungstheorems das empirische Subjekt? Ohne Zweifel stößt man hier auf eine zentrale Schwierigkeit des Cohenschen Systems, und zwar läßt sich diese Schwierigkeit für alle Systemteile belegen. Schon hinsichtlich der Logik muß man mit Solowieczyk fragen: Woher kennt die Logik überhaupt so etwas wie Empfindung, die ja ein psychisch-physisches Subjekt voraussetzt, wo doch andererseits der Begriff eines empirischen Subjekts aus der Logik verbannt ist und nur ein logisches Subjekt von Cohen akzeptiert wird⁶²? Desgleichen stellt sich in der Ethik das Problem, wie, wenn der Wille von der Handlung, die auf Verwirklichung drängt, verstanden wird, ein in der Lebenswelt handelndes Subjekt zu umgehen ist⁶³. Auch die Ästhetik leidet an dieser Aporie. Denn Cohen kommt nicht umhin, Überlegungen anzustellen über den psychologischen Aufbau des Bewußtseins. Schließlich kann die Programm gebliebene Psychologie gedeutet werden als Versuch⁶⁴, „die Hypothesen des Systems, die auf den konkreten Menschen lauten“ einzulösen, wie Klein prononciert formuliert. Doch bleibt auch in den Cohenschen Ausführungen zur Psychologie die Ambivalenz des Cohenschen Ansatzes gewahrt, wenn es dort einerseits heißt, es gehe der

⁶¹ W. Perpeet (Anm. 58), 269. Zum Problem der Selbststeigerung und der Inversion der Teleologie, das hier anklingt, vgl. G. Buck, Selbsterhaltung und Historizität, in: Subjektivität und Selbsterhaltung (Anm. 1), 208–302, hier 216f.

⁶² Vgl. J. Solowieczyk (Anm. 52), 98.

⁶³ Vgl. A. Lewkowicz, Das Judentum und die geistigen Strömungen der Gegenwart, Breslau 1935, 139.

⁶⁴ J. Klein, Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie H. Cohens und P. Natorts, Göttingen 1976, 110.

Psychologie darum, wie die Einheit des Bewußtseins „wahrhaftige Lebendigkeit“ gewinnen könne, da ja Leben einen „einheitlichen Lebensgrund“⁶⁵ voraussetze, andererseits aber betont wird: „Nicht auf ein Faktum, nicht auf ein Erleben, geschweige ein unmittelbares, ist es dabei (sc. in der Psychologie) abgesehen, nicht auf einen Ausgangs- oder Endpunkt einer persönlichen Aktualität . . . Man darf den Grund nicht in geheimen Ursprüngen der lebendigen Kraft des Bewußtseins suchen“⁶⁶. Diese Schwierigkeiten, denen man in Cohens System gewissermaßen auf Schritt und Tritt begegnet, belegen hinlänglich, daß Cohen mit der Thematisierung der Aktuosität des Bewußtseins allein nicht durchkommt, selbst wenn man sie ihrer metawissenschaftlichen Verschlüsselung entkleidet, wie das im Vorangehenden versucht wurde. Als unerläßlich erweist sich vielmehr gleichzeitig der Rekurs auf das vollziehende Subjekt selbst. So formuliert Radermacher folgenden grundsätzlichen Einwand gegen die idealistische These der Selbsterzeugung, die zumindest tendenziell, wenn auch gewissermaßen in kulturpositivistischer Brechung auch bei Cohen leitend ist: „Setzen bzw. Produzieren hat offenbar ein Setzendes bzw. Produzierendes zur Bedingung. Produktion ist nur zufolge eines Habens des Produktes. Indem das Haben sowohl durch das, woraus das Produkt ist, als auch durch ein Zurück auf jenes Woraus bestimmt ist, zeigt sich ein uneinholbar Produzierendes; dieses fungiert als dasjenige, *für* welches das Produkt das Produkt ist. Gleichgültig nun, ob ein solches Produzierendes seine Produktion zufällig oder notwendig produziert, niemals wird man mit Sinn folgern können, das Produzierende sei als solches produziert“⁶⁷.

Es ist nun interessant zu sehen, wie Cohen an einer entscheidenden Stelle seiner Ethik nicht umhin kann, explizit diese Einsicht zu affirmieren, auch wenn er im Gesamtrahmen seines systematischen Konzepts ihr nicht entsprechend Rechnung trägt. Cohen bezieht im Zusammenhang seiner Ethik auch Stellung zum Problem der Todesstrafe und lehnt sie ab als Vernichtung der sittlichen Person, da sie den Verbrecher um die Möglichkeit sittlicher Arbeit bringe. Insofern ist für ihn Selbsterhaltung ein Grundkonstituens seiner Ethik. Cohen erläutert dies näher wie folgt: „Das Prinzip der Erhaltung bedeutet für die Physik die substantielle Grundlage für alle Energieformen der Bewegungen und der in ihnen sich konstituierenden Dinge. In analoger Weise ist auch für die Ethik . . . das Prinzip der Erhaltung als Selbsterhaltung geltend zu machen. Wie in allem, was geschieht, es nur die Substanz der Energie ist, welche sich erhält . . . so erhält sich auch

⁶⁵ ÄG II, 428.

⁶⁶ LE 611.

⁶⁷ H. Radermacher, *Fichtes Begriff des Absoluten*, Frankfurt 1970, 23.

das sittliche Selbst in allen den absonderlichen Wandlungen, in denen es bis schier zur Unkenntlichkeit sich darstellt. So erhält es sich, sagen wir. So muß es sich erhalten, müssen wir sagen; denn das Prinzip der Ethik ist das Gesetz einer Aufgabe, nicht das Gesetz einer Tatsache. Das Selbst fordert die Selbsterhaltung. Wird die Erhaltung fallen gelassen, so wird nicht nur ein Wesen fallen gelassen; sondern die Aufgabe wird abgeworfen; die sittliche Bestimmung wird verleugnet“⁶⁸. Insofern die Selbsterhaltung aber das Selbst qua „natürliches Individuum zur unauslöschlichen Voraussetzung“⁶⁹ hat, wie Cohen selbst zugibt, dringt er durchaus zur Faktizitätskomponente am Subjekt vor, die gleich ursprünglich neben der Vollzugskomponente steht, und durchbricht damit gleichzeitig die metawissenschaftliche Esoterik auf jene lebensweltliche Exoterik hin, die seinem philosophischen Ansatz als ganzem zugrundeliegt. Wichtig ist dabei, daß der Horizont der Selbsterhaltung nicht angesichts der Möglichkeit einer Selbstvernichtung, sondern angesichts der Möglichkeit von Fremdvernichtung erreicht wird, was mit der strikt antieudämonistischen Ausrichtung von Cohens Ethik zusammenhängen dürfte⁷⁰.

5. Selbsterhaltung und jüdische Religion

Freilich ist damit für Cohen das Problem der Erhaltung des sittlichen Selbst zwar in seiner lebensweltlichen Konkretion in den Blick getreten, aber noch nicht abschließend gelöst. Insofern die Selbstbestimmung sich nämlich nur in einem unendlichen (Kultur-)Prozeß erfüllen kann, bedarf es Gottes als des Garanten dieses Prozesses. Der Gottesbegriff im Sinne Cohens soll für die Ewigkeit der sittlichen Forderung die analoge Ewigkeit der Natur sichern. Denn, so Cohen wörtlich: „Was würde aus dem Guten werden, wenn die Natur vernichtet würde, wenn sie nicht in ihrem fortdauernden Bestand den Daseinsgrund bildete, auf dem das Gute ewiglich wachsen und gedeihen kann. Die Korrelation zwischen Gott und Natur bedeutet . . . die Erhaltung des Daseins der Natur und ihrer unaufhörlichen Wirklichkeit in aller Zukunft für das Sein Gottes. *Gott wird daher in der Idee der Erhaltung der Welt zum Urheber ihrer unaufhörlichen Wirklichkeit.*“⁷¹

Nur so nämlich bleibt es „nicht dem Ungedanken des Zufalls überlassen, was aus dem Menschengeschlecht, aus der geistigen sittlichen

⁶⁸ EW 385.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Zum Verhältnis von Suizid und eudämonischem Minimum vgl. H. Krämer, Prolegomena zu einer Kategorienlehre des richtigen Lebens, in: PhJ 83 (1976) 71–97, hier 76ff.

⁷¹ BR 50f.

Kultur der Menschheit werden wird“, und bleibt es auch nicht einzig „den Naturgesetzen anheimgestellt“, sondern findet eine positive Begründung in dem einzigen Gott⁷². Dieser „verbürgt die Versittlichung der menschlichen Natur und der Natur überhaupt, die Verwirklichung der sittlichen Aufgabe“, was aber voraussetzt, daß er sich selbst „als ein moralischer offenbart“⁷³, als jemand, der Sittlichkeit fordert.

Cohen konzipiert diesen Gott in Gegensatz zu allem Sein der Natur, sei dies nun Fleisch, Blume oder Himmelszelt⁷⁴. Gott ist für ihn Idee. Das heißt negativ: „Er ist weder ein Ding noch eine leibhafte Person noch ein personifizierter höchster Begriff“. Sogar das Attribut der Lebendigkeit kann ihm nicht zugesprochen werden ebensowenig wie Dasein im Sinne von Existenz. Gottes einziges Sein läßt nämlich nach Cohen keinerlei Verbindung mit sinnlichem Dasein zu. Er ist dadurch vor jedem Anthropologismus und Pantheismus geschützt. Positiv liegt in dieser Einzigkeit von Gottes Sein der „Widerspruch zu jeder ‚plastischen Gottesvorstellung‘. Denn man kann Gott weder beschreiben und darstellen noch begreifen“⁷⁵. Dem einzigen Gott entspricht die eine Zukunftsmenschheit. Hierfür beruft sich Cohen vor allem auf die Propheten. Denn „nicht um Gott dreht sich der Propheten Sinn . . . noch auch um den Menschen in seinem empirischen Dasein als Volk und Staat, sondern ein *neuer* Mensch wird ihr Begriff vom Menschen. Und mit diesem neuen Menschenbegriff vernichten sie die Götterwelt und entdecken den . . . Einzigsten Gott der Einen Menschheit“. Dies aber ist für Cohen der „Inbegriff des Prophetismus: Die Realisierung der Einen Menschheit im messianischen Zeitalter“⁷⁶. Von hier aus dürfte deutlich werden, daß Cohens Konzeption eines unendlichen Kulturprozesses in einer religiös-sozialethischen Perspektive zu sehen ist.

Spezifisch für Cohens späte Religionsphilosophie seiner Berliner Zeit im Gegensatz zur frühen Religionsphilosophie seiner Marburger Zeit ist, daß Gott nunmehr nicht nur als Garant des Nichtscheiternkönnens der Kultur im Ganzen, sondern auch als Garant des Nichtscheiternkönnens der sittlichen Bemühungen des Einzelnen fungiert, indem er ihm trotz immer neuen Fehlens die Möglichkeit der Umkehr eröffnet. Cohen spricht in diesem Zusammenhang von Gott als dem „Erhalter“ der Menschenseele⁷⁷, die dank seiner Hilfe ihrer sittlichen Bestimmung treu bleiben kann, bzw. von der Güte Gottes als

⁷² EW 454.

⁷³ K. Löwith (Anm. 23), 134.

⁷⁴ EW 406.

⁷⁵ K. Löwith (Anm. 23), 134.

⁷⁶ BR 33.

⁷⁷ Ebd. 105.

der spezifischen „Leistung Gottes für die Erhaltung der Würde des Menschen“⁷⁸.

Diese funktionalistische Redeweise darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß gerade in Cohens später Religionsphilosophie, wie Troeltsch es ausdrückte, in die reine Systematik eine starke und tiefe jüdische Religiosität als reales Lebenselement einbricht⁷⁹. Einerseits interpretiert Cohen Erlösung im Sinne der Selbsterlösung, so daß die Transzendenz Gottes lediglich eine Umschreibung ist für die „Suffizienz des Menschen für die Behauptung seines Menschentums“⁸⁰, andererseits kann Cohen nicht umhin, den Vorgang der Erlösung so zu beschreiben: „Sobald der Mensch in der Erkenntnis seiner Sünde sich als Individuum erkennt und entdeckt, so tritt sein persönliches Verhältnis mit Gott in sein Bewußtsein ein . . . Wenn selbst die ganze Menschenwelt sich um ihn versammelt, so könnte er von dem Gedanken seiner Verlassenheit und Vereinsamung nicht befreit werden, wenn er nicht in die Korrelation mit Gott eingestellt würde. In Gott hat er daher auch den Angelpunkt seiner Befreiung von dem notwendigen Bewußtsein seiner Belastung zu erkennen“⁸¹.

Auch das Gebet entspringt nach Cohen „der Sehnsucht nach Erlösung, nach Befreiung von der beengenden Last des Schuldgefühls“⁸². Der Mensch, der nicht beten könne, sei ein Mensch, „der sich nicht seiner Endlichkeit, mit allen ihren Schlacken und Ängsten entlasten“ könne. Wer aber zu beten vermag, der gewinnt für Cohen einen „festeren Halt . . ., als sonst die Wirklichkeit und der Anteil an ihr zu bieten“ vermögen⁸³. Indem aber aus der Sündhaftigkeit und Gebrechlichkeit des Menschen heraus ein Verlangen nach Gott wächst, „wird der *Gott der Sittlichkeit* . . . zum *Gott der Religion*, weil nur ein solcher mit dem Individuum seinen Bund schließt“⁸⁴. Nachdem Cohen in seiner Marburger Zeit noch davon ausgegangen war, daß die Religion sich in die Ethik aufzuheben habe⁸⁵, ist er in der späten Religionsphilosophie seiner Berliner Zeit also davon überzeugt, daß die Religion durchaus einen Sonderbeitrag zum Ganzen der Kultur zu leisten habe. Das gilt auch in sozialem Hinsicht. So heißt es in Cohens RV: „Wenn anders die Korrelation von Gott und Mensch die Fundamentalgleichung der Religion ist, so muß der Mensch dieser

⁷⁸ RV 250.

⁷⁹ E. Troeltsch, Rez. zu BR in ThLZ 43 (1918), Sp 57–62, hier 59.

⁸⁰ BR 66.

⁸¹ Ebd. 116.

⁸² RV 436.

⁸³ Ebd. 463.

⁸⁴ BR 103.

⁸⁵ Vgl. E. S. LIX.

Korrelation allererst als Mitmensch erdacht werden. Es verbirgt sich zwar im Mitmenschen eine eigene Korrelation, nämlich die von Mensch zu Mensch, aber in dieser engeren Korrelation entfaltet sich erst Sinn und Inhalt der allgemeineren. Die Korrelation von Mensch und Gott kann nämlich nicht in Vollzug treten, wenn nicht vorerst an der eingeschlossenen Korrelation von Mensch und Mensch. Und die Bedeutung der Religion bewährt sich zunächst an dieser Korrelation des Mitmenschen zu Gott⁸⁶. Was nämlich der Vernunft in der Ethik nicht gelingt, die allgemeine Menschenliebe, das bringe die Religion zustande. Denn „sie läßt Gott den Menschen lieben, während der Polytheismus Gott nur die Helden lieben läßt, nur diese, die zugleich Göttersöhne sind, als ‚gottgeliebt‘ bezeichnet“⁸⁷. Im ganzen kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Cohen, wie wiederum Troeltsch es ausdrückt, in seiner späten Religionsphilosophie energisch auf die jüdischen Religionsurkunden zurückgreift und teilweise auch eine durchaus metaphysisch-anthropologisch-dogmatische Sprache spricht⁸⁸. Die entscheidende Frage ist nur: Handelt es sich um einen Rückfall hinter das im System bereits erreichte Problemniveau oder aber um einen Schritt nach vorn über das im System bereits Erreichte hinaus? Diese Frage wird seit der von Rosenzweig in den zwanziger Jahren angestoßenen Diskussion um Cohens späte Religionsphilosophie von den Autoren verschieden beantwortet. Auch neuere Interpretationsansätze machen hier keine Ausnahme.

So hat Habermas Cohens späte Religionsphilosophie auf dem Hintergrund jüdischer Assimilation im 19. Jahrhundert verständlich zu machen gesucht. Weil diese Formen der Unterwerfung angenommen habe, seien viele Juden in ihrem Privatleben umso jüdischer geworden, „je weniger ihnen eine rigorose Identifikation mit den Erwartungen der Umwelt noch gestattetete, sich öffentlich anders denn als betont Deutscher zu geben“. So breche in Cohens religionsphilosophischem Spätwerk „die Decke der Zivilisation, in die sich die Zivilisationsjuden, wie man sie nannte, so ganz entäußert zu haben schienen“. Konkret, den alternden Cohen treibe „die Frage nach der Verbindlichkeit des mosaischen Gottesworts an den Rand seines Systems“ und er versuche „mit letzter Anstrengung . . . die Autonomie der Vernunft gegenüber der Positivität der Offenbarung zu retten“⁸⁹. Umgekehrt wird von Hommes das Auszeichnende von Cohens später Religionsphilosophie gerade in dem „*Aufbruch einer ursprünglichen Erfahrung*“ gesehen, die den Ansatz der kantischen und neukantiani-

⁸⁶ RV 132f.

⁸⁷ Ebd. 167.

⁸⁸ E. Troeltsch (Anm. 79), Sp 59.

⁸⁹ J. Habermas, Philosophisch-politische Profile, Frankfurt 1971, 46.

schen Subjektivitätsphilosophie sprengt und in der Fluchtlinie der Heideggerschen Philosophie liegt. Dafür spreche die Entdeckung eines ursprünglichen Gottesverhältnisses, das im Anruf des Menschen durch Gott, im „Höre Israel“, gründe; dafür spreche die Entdeckung der Realität des Anderen, nicht als bloßer Nebenmensch, sondern als Mitmensch und Nächster, im Ausgang von der Wirklichkeit der jüdischen Gemeinde; dafür spreche schließlich die Thematisierung konkreter existenzieller Phänomene wie Schuld, Sünde, Glaube und Liebe, die die Abkehr von der abstrakten transzendentalen Subjektivität und die Hinwendung zur konkreten Faktizität des menschlichen Daseins signalisiere⁹⁰.

Gewiß können beide Interpretationsansätze von ihrer Tendenz her nicht voll befriedigen. Denn Cohens späte Religionsphilosophie läßt sich weder bloß sozialpsychologisch als Wiederkehr des Verdrängten interpretieren noch als ein (entfernterer) Vorläufer von Heideggers ‚Sein und Zeit‘. Doch machen sie immerhin auf zweierlei aufmerksam, daß nämlich sowohl das soziale Umfeld wie auch der Sachanspruch von Cohens späterer Religionsphilosophie ernstzunehmen sind. Das gilt auch, wenn man die Fassung des Selbsterhaltungstheorems in Cohens späterer Religionsphilosophie beurteilen will. Zunächst zu deren sozialem Umfeld: Anlässlich der Behandlung des jüdischen Gesetzes begründet Cohen die Notwendigkeit der Erhaltung der jüdischen Religion wie folgt: Das Gesetz ermögliche die für den Fortbestand der jüdischen Religion unumgängliche Isolierung des Judentums in der Kulturwelt. Das Judentum aber sei für die allgemeine Kultur wichtig, weil diese „nun einmal keinen festen Mittelpunkt in Gott“ habe, denn nur der jüdische Gottesgedanke vermöge der Kultur „ein stabiles Gleichgewicht für die Vielheit ihrer Interessen zu bieten“⁹¹.

Wie ernst es Cohen im übrigen mit der jüdischen Selbsterhaltung ist, geht aus folgendem Text hervor: „Wenn man heute, wie zu allen Zeiten, von der Frage bewegt worden ist, wie das monotheistische Volk sich in allen diesen Verfolgungen lebendig erhalten konnte, und wenn man sich mit der Antwort nicht begnügt, daß der historische Grund seiner Erhaltung in den Wahrheiten liegt, welche die jüdische Gemeinde zu erhalten sich auferlegte, so kann man es vielleicht als einen hinlänglichen . . . Grund erkennen, daß es ein Volk des Leidens in seiner ganzen bisherigen Geschichte gewesen ist. Das Leiden wurde seine Lebenskraft . . . Das Leiden vollführt und vollbringt Israels Selbsterhaltung.“⁹²

⁹⁰ Vgl. *U. Hommes*, Das Problem des Rechts und die Philosophie der Subjektivität, in: *PhJ* 70 (1962/63) 311–343, hier 332ff.

⁹¹ *RV* 426.

⁹² *Ebd.* 273f.

Es geht Cohen also um jüdische Selbsterhaltung, diese aber ist nicht Selbstzweck, sondern wird von ihm als Möglichkeitsbedingung der oben beschriebenen antipositivistischen Selbsterhaltung im Rahmen der Kultur verstanden. Der Grund hierfür liegt darin, daß die jüdische Religion dem Kulturmenschen ein identitätsverbürgendes⁹³ Wissen liefert, das ihm die anderen Kulturbereiche nicht liefern können.

Damit stehen wir schon bei dem Sachanspruch, den die Cohensche Fassung des Selbsterhaltungstheorems in seiner Religionsphilosophie stellt. Konkret geht es um die Frage, ob es sich bei diesem identitätsverbürgenden Wissen nur um ein funktionales Konstrukt⁹⁴ handelt oder ob Gott als dessen Gegenstand ‚mehr‘ als eine Funktion⁹⁵ ist.

Cohen ist in dieser Beziehung bis an sein Lebensende zu keiner letzten Klarheit durchgedrungen. Einerseits läßt er sich auf die religiöse Phänomenalität ein, und in seiner späten Religionsphilosophie gewiß bedeutend mehr als in seiner frühen, andererseits versucht er sie subjektivitätsphilosophisch zu interpretieren. Klassisches Beispiel für diese Tendenz in Cohens später Religionsphilosophie ist die Bezeichnung des Gebets als dialogischer Monolog⁹⁶.

Aber auch in seiner frühen Religionsphilosophie gibt es Belege dafür, wie bei Cohen die religiöse Phänomenalität durchaus präsent ist, aber durch eine funktionalistische Interpretation in den vorgegebenen subjektivitätsphilosophischen Rahmen eingepaßt wird. So beschreibt Cohen die Wirklichkeit der Gnade wie folgt: „Die Anmut ist wie alle Schönheit unbedingt und grundlos. So ist auch die Liebe Gottes ein freies Geschenk seines Wesens. Sie hat nicht den Wert des Menschen zur Voraussetzung, vielmehr gibt sie dem Menschen seine Würde. Sie

⁹³ Vgl. zu diesem Terminus *J. Werbick*, *Theologie als Theorie*, in: *KuD* 24 (1978) 204–228, hier 220.

⁹⁴ Zu diesem Begriff vgl. *F. Wagner*, *Schleiermachers Dialektik*, Gütersloh 1974, 280.

⁹⁵ *J. Werbick* (Anm. 93) 215f.

⁹⁶ RV 436. – Leider vermißt man in Schaefflers Würdigung der Religionsphilosophie Cohens (und Rosenzweigs) ein Eingehen auf solche doppelbödigen Formulierungen. Stattdessen knüpft Schaeffler an der Cohenschen Deutung des Gebetes als Sprachhandlung an und kommt auf dieser Basis zu folgender sprachphilosophischen Aktualisierung und Deutung von Cohens später Religionsphilosophie: „Religionsphilosophie als Funktionsbestimmung des Wortes der Religion, das religiöse Wort als Sprachhandlung, die ‚Korrelation‘ von Sündenbekenntnis und Sündenvergebung als ausgezeichnete Fall dieser Sprachhandlung, in welcher die Korrelation von Mensch und Gott sich vollzieht: darin liegt der Kern allen Religionsverständnisses bei Hermann Cohen. Und indem er den Willen, der in solcher Sprachhandlung tätig wird, als Andacht beschreibt . . ., Andacht aber als die Kraft der Sammlung versteht, in welcher der ganze Mensch sich sammelt in die Korrelation zum einzigen Gott, hat dieses Religionsverständnis Cohens zur Mitte des jüdischen Betens zurückgefunden, zum ‚Sch‘ma Jisrael‘ in der Korrelation seiner beiden Teile“ (*R. Schaeffler*, *Die Vernunft und das Wort*, in: *ZThK* 78 (1981) 57–89, hier 72).

ist nicht das Verdienst des Menschen, sondern das Geschenk Gottes. Diese vom Menschen unverdiente Liebe Gottes ist Gnade. So entsteht die grundsätzliche Verbindung von barmherzig und gnädig. Die Liebe Gottes wird aus dem Begriffe Gottes bestimmt. Das freie Geschenk wird dadurch zugleich zu einer Notwendigkeit für den Begriff Gottes⁹⁷.

6. Die Ambivalenz des Cohenschen Ansatzes: Monologische Logik der Selbsterhaltung versus dialogische Logik

Auf diesem Hintergrund wird verständlich, warum Cohens Fassung des Selbsterhaltungstheorems ambivalent bleibt, ebenso wie auch Cohens philosophischer Ansatz im ganzen ambivalent ist. Das führt zu unserer Ausgangsfrage zurück, inwieweit sich Cohens Philosophie in den von Henrich entwickelten Rahmen einfügen läßt. Zweifellos trifft auch für Cohens Philosophie zu, was Henrich als für die neuzeitliche Subjektivitätsphilosophie charakteristisch herausgestellt hat, daß nämlich das Selbstbewußtsein sich zwar aus eigener Kraft bewahren und steigern könne, aber seine Struktur ebensowenig konstruieren könne, wie es sich selbst ins Dasein bringen könne⁹⁸. Man denke hier nur an Cohens zweideutige Formulierung von der Hypothese des Ursprungs, der einerseits qua Hypothese Setzung des Subjekts ist, andererseits aber qua Ursprung eine allem Handeln vorausliegende Gesetzmäßigkeit beinhaltet. Insofern propagiert Cohens Philosophie auch ungeachtet alles verbal geäußerten poetischen Subjektivismus⁹⁹ nicht einfachhin eine uneingeschränkte Selbstmacht der Subjektivität, sondern kann durchaus als Beleg dafür genommen werden, daß der Subjektivität der Grund ihrer Aktivität gerade entzogen bleibt¹⁰⁰.

Schließlich kann man auch in Cohens Philosophie einen jüdisch geprägten Reflex der „Aporien moderner Philosophie zwischen Baconismus und mystischer Spekulation“¹⁰¹ entdecken. Cohen rekurriert einerseits auf ein transzendentes Kultursubjekt, das für die Konstitution von Welt und Selbst und – in sonderbarer Übersteigerung und Überstrapazierung der Möglichkeiten desselben – auch noch für den Fortbestand beider aufkommen soll; andererseits aber steigert er, be-

⁹⁷ JS I, 52.

⁹⁸ Vgl. *D. Henrich*, Die Grundstruktur der modernen Philosophie, in: *Subjektivität und Selbsterhaltung* (Anm. 1), 97–121, hier 115.

⁹⁹ Zu diesem Begriff vgl. *B. Willms*, *Glanz und Elend des bürgerlichen Subjekts*, Stuttgart 1969, 36.

¹⁰⁰ Vgl. *D. Henrich*, Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung, in: *Subjektivität und Selbsterhaltung* (Anm. 1), 122–143, hier 137.

¹⁰¹ Vgl. *D. Henrich*, Die Grundstruktur der modernen Philosophie (Anm. 98), 120.

dingt durch die in seinen religionsphilosophischen Überlegungen durchschlagende jüdische negative Theologie, die Weltlosigkeit Gottes bis zum Akosmismus derart, daß die Welt gegenüber Gott als dem einzigen Sein als ein Nichts erscheint¹⁰². Trotzdem bleibt die Frage, ob Henrichs Optik, für die die suisuffiziente Selbsterhaltung¹⁰³ konstitutiv ist, dem Cohenschen Ansatz in seiner ganzen Problemspannung gerecht wird. Zweifel können einem hier vor allem kommen, wenn man die sozialetischen und religionsphilosophischen Partien von Cohens Philosophie in Betracht zieht. Cohen fordert, wie Lübke es einmal ausgedrückt hat, „die Regeneration‘ des politischen Lebens ‚aus dem ethischen Ideal des Sozialismus‘“, was für ihn zugleich bedeutet, „die Kernwahrheit des Gottesglaubens, die Nächstenliebe, buchstäblich wahr zu machen“¹⁰⁴. Er glaubt im Blick auf den „Hiob unseres Zeitalters“, der unter ungerechten sozialen Verhältnissen zu leiden hat, die „theodiceische Fragestellung“¹⁰⁵ in der eben genannten Weise aktualisieren zu müssen.

Wenn wir diese Quintessenz von Cohens ‚Ethiko-Theologie‘ ernstnehmen, dann stoßen wir auf folgendes grundsätzliche Problem: Was oben schon an Cohens Charakterisierung des Gebetes deutlich wurde, gilt für Cohens philosophischen Ansatz als ganzen und also auch für Cohens Behandlung des Selbsterhaltungstheorems, daß hier nämlich zwei verschiedene Logiken zusammenstoßen, eine monologische Logik der Selbsterhaltung und eine dialogische Logik kommunikativer Freiheit.

Den monologischen Charakter der Selbsterhaltungstendenz des sich als Subjekt verstehenden Selbst hat Guzzoni wie folgt beschrieben: „Das auf Identität bedachte Subjekt definiert sich aus seiner Abgrenzung gegen das ihm Fremde, also aus seinem Rückbezug auf sich, auf sein monadisches Ich“¹⁰⁶. Weil Selbsterhaltung als Prinzip eine grundsätzlich monologische Haltung voraussetze, sei ihr „ein im strengen Sinne kommunikativer interaktiver Bezug zu seinem Anderen – der ihm darum nie Partner, immer Objekt ist – verschlossen“¹⁰⁷. Im Selbsterhaltungsprinzip sei „die logische (und ontologische) Priorität des Ich vor dem Du gesetzt“¹⁰⁸.

Für kommunikative Freiheit hingegen spezifisch ist nach Theunissen, „daß der eine den anderen nicht als Grenze, sondern als Bedin-

¹⁰² Vgl. K. H. Miskotte, *Het wezen der Joodse religie*, Haarlem 1964, 162.

¹⁰³ Vgl. D. Henrich, *Selbsterhaltung und Geschichtlichkeit*, in: *Subjektivität und Selbsterhaltung* (Anm. 1) 303–313, hier 312.

¹⁰⁴ H. Lübke (Anm. 16), 107.

¹⁰⁵ KBE 327.

¹⁰⁶ U. Guzzoni, *Selbsterhaltung und Anderssein* (Anm. 8), 333f.

¹⁰⁷ Ebd. 334.

¹⁰⁸ Ebd. 335.

gung der Möglichkeit seiner eigenen Selbstverwirklichung erfährt¹⁰⁹, insofern Freiheit sich nur im Gegenüber zu anderer Freiheit vollziehen kann, mithin „ab ovo ein Kommunikationsbegriff“¹¹⁰ ist. Dabei wird auch in solcher „Freiheit von sich“, die im Gegensatz steht zur „Freiheit zu sich“ der neuzeitlichen Subjektivitätsphilosophie¹¹¹, der Charakter der Selbstbezüglichkeit keineswegs geleugnet. Man darf also Liebe, die ohne dieses „Von-sich-weg“ nicht denkbar ist, und Reflexivität nicht abstrakt entgegensetzen. Denn die liebende Zuwendung zum Anderen setzt immer ein „Sich-Einlassen“, also Selbstbezüglichkeit voraus. Theunissen betont ausdrücklich: „Während das auf Reflexivität eingeengte Selbstsein nicht haben kann, was die Liebe hat, liegt in der Liebe durchaus auch das Sich-zu-sich-Verhalten“¹¹², das nach Kierkegaard Selbstsein auszeichnet. Im Grunde besteht hier ein dialektisches Verhältnis, derart, „daß es keine wahre Beziehung zum Anderen gibt, die nicht Selbstbeziehung wäre, und keine Selbstbeziehung Wahrheit für sich beanspruchen kann, die nicht Beziehung zum Anderen einschliesse“¹¹³. Als Kronzeugen führt Theunissen in diesem Zusammenhang Hegel an. Gegen die bloße Fremdbeziehung einerseits und gegen die Abstraktion eines bloßen Für-sich-Seins andererseits mache dieser „ein In-Beziehung-Sein geltend, das als Im-Anderen-bei-sich-selbst-Sein Freiheit und als Bei-sich-selbst-Sein im Anderen Liebe ist“¹¹⁴.

Von dieser Logik kommunikativer Freiheit, der die „Koinzidenz von Freiheit und Liebe“¹¹⁵ zugrundeliegt, ergibt sich auch eine Möglichkeit, über das polemische Gegeneinander von (menschlicher) Selbsterhaltung und (göttlicher) Fremderhaltung hinauszukommen zu einem dialogischen Zueinander beider Freiheiten, insofern Gott als freie Macht der Liebe nicht mehr erscheint „als ein konkurrierender Ursprung neben der menschlichen Freiheit, sondern als die konkret ermöglichende, seinlassende, befreiende Freiheit der menschlichen Freiheit“¹¹⁶. Gegenüber dem Vorstellungsmodell der „schlechthinigen Selbsteigenheit“¹¹⁷ göttlicher und menschlicher Freiheit, die ge-

¹⁰⁹ M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt 1978, 46.

¹¹⁰ H. Krings, Art. ‚Freiheit‘ in HThG, Bd. 2, 493 ff., 507.

¹¹¹ Vgl. M. Theunissen, *Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins*, in: *Jesus – Ort der Erfahrung Gottes (Fs. Welte)*, Freiburg 1977, 13–68, hier 16 bzw. 32.

¹¹² Ebd. 55.

¹¹³ M. Theunissen, *Sein und Schein* (Anm. 109), 49.

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ Ebd. 45.

¹¹⁶ J. B. Metz, Art. ‚Freiheit‘, in: HThG, Bd. 2, 28 ff., 30.

¹¹⁷ Vgl. zu diesem Begriff Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (Anm. 9), 87.

schichtlich zu der Dissoziation von (zu affirmierender) menschlicher Selbsterhaltung und (zu negierender) göttlicher Fremderhaltung geführt hat, wird hier ausgegangen von der „Selbstvergessenheit“¹¹⁸ göttlicher wie menschlicher Freiheit, die die Fähigkeit zur Entäußerung einschließt. Timm spricht in diesem Zusammenhang von der „selbstlosen Selbstheit des Sich-lassen-Könnens im . . . Mitteilen“¹¹⁹. Das ist vor allem wichtig für das Verständnis Gottes als der vollkommenen Freiheit, in das nach einem Wort Oeing-Hanhoffs der metaphysische Begriff des allmächtigen Schöpfergottes bewahrend aufzuheben ist. Denn Gott muß so frei gedacht werden, „daß er auf seine Allmacht zugunsten der Freiheit seiner vernünftigen Geschöpfe verzichten kann“¹²⁰, daß er mit anderen Worten „im Verzicht auf das Eigene“¹²¹ seine „äußerste Mächtigkeit“¹²² erweist.

Zweifellos sind die eben angesprochenen Perspektiven bei Cohen nur angedeutet und nicht voll zum Austrag gekommen. Immerhin stellt sich die Frage, ob der Bruch der Selbstmacht der Subjektivität, den Henrich mit Recht auch für Cohens Philosophie geltend macht, nicht auch in dem Sinne verstanden werden muß, daß die monologische Logik der Selbsterhaltung immer wieder in Frage gestellt, wenn auch nicht eigentlich überwunden wird von der Erfahrung kommunikativer Freiheit, die sich Cohens jüdischer Religiosität verdankt. Es stellt sich mit anderen Worten konkret die Frage, ob sich nicht von hier aus eine nicht minder aktuelle Problemanzëige für Cohens Philosophieren gewinnen ließe, wenn anders die Diagnose Theunissens zutrifft, daß „der Gedanke der Freiheit des Menschen von sich selbst dem am Problem der Selbstbehauptung interessierten Denken der letzten Jahrhunderte . . . fremd geblieben ist“¹²³ und allererst im Durchgang durch die moderne Philosophie neu anzueignen wäre.

¹¹⁸ Dieser Begriff findet sich bei R. Spaemann, Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben, in: G. Bien, Die Frage nach dem Glück, Stuttgart 1978, 1–19, hier 15.

¹¹⁹ H. Timm, Über Liebe und Selbstheit, in: Religion: Selbstbewußtsein – Identität, München 1974, 28–43, hier 33.

¹²⁰ L. Oeing-Hanhoff, Mensch und Recht nach Thomas von Aquin, in: PhJ 82 (1975), 10–30, hier 29.

¹²¹ Ebd. 30.

¹²² G. Greshake, Gnade als konkrete Freiheit, Mainz 1972, 285.

¹²³ M. Theunissen, Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins (Anm. 111), 33.