

Vladimir Belov

Hermann Cohens Lehre in Russland: Besonderheiten der Rezeption

Hermann Cohen's Teaching in Russia: Particularities of the Reception

Abstract: The paper discusses the perception of the philosophy of the founder of the Marburg School of Neo-Kantianism Hermann Cohen by representatives of various directions of Russian philosophy in the early 20th century. It shows the evaluation of Kant's transcendental system by Russian philosophers. The author distinguishes three main approaches to the evaluation of Cohen's philosophy. Representatives of Russian religious philosophy criticize mainly the ethical constructs of the Marburger Neo-Kantian. By contrast, Russian followers of Neo-Kantianism underline the importance of his efforts to provide a system of philosophy. Finally, representatives of the Russian-Jewish group focus on the philosophy of religion of the German thinker. However, the author observes that no complete and comprehensive analysis of Hermann Cohen's system of critical idealism was undertaken in the Russian philosophy of the early 20th century.

Keywords: Neo-Kantianism, Cohen, Russian religious philosophy, Russian Neo-Kantianism, philosophy of religion, Judaism

Hermann Cohen ist eine symbolische und gleichzeitig rätselhafte Figur in der Geschichte der russischen Philosophie. Als Begründer der Marburger Schule des Neukantianismus, einer an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert dominierenden Richtung in der Philosophie, wurde er doch nicht ins Russische übersetzt, im Unterschied zu Natorp und Cassirer, die auch Vertreter der Marburger Schule waren. Obwohl er für viele russische Denker ein Lehrer war — Marburg und die philosophischen Studien von Cohen waren unter jungen

russischen Philosophen sehr verbreitet¹ — wurde er doch nicht zu ihrem Vorbild und zur Inspiration für eine neue Ideologie, wie es andere große deutsche Philosophen wie Kant, Hegel und Schelling gewesen waren. Als er auf dem Höhepunkt seines Ruhms nach Russland kam, fand er nur wenige Opponenten für lebhafte und produktive Debatten. Die russischen Religionsphilosophen zogen den verbalen Auseinandersetzungen das Handeln vor: sie ignorierten einfach den Besuch des bekannten Philosophen.

Wenn man versucht, das Verhältnis der russischen religiösen Philosophie — der damals einflussreichsten und maßgebendsten Strömung in der Philosophie Russlands — zu Cohen aufzuzeigen, so lässt sich deutlich erkennen, dass das Haupt des Marburger Neukantianismus kein solch widerspruchsvolles, ehrerbietiges und gleichzeitig von Hass erfülltes Interesse weckte wie Kant². Der Grund für solch eine mangelnde Aufmerksamkeit seitens der russischen Religionsphilosophen besteht meiner Ansicht nach weder darin, dass ihnen Cohen weniger vertraut war als Kant — war er doch Zeitgenosse der meisten damaligen russischen Philosophen — noch darin, dass er etwa ein weniger bedeutender und ernst zu nehmender Gegner für philosophische Debatten war, sondern eher darin, dass sich bei ihm leichter als bei Kant metaphysische und psychologische Voraussetzungen seines „voraussetzungslosen“ Beginns zu philosophieren feststellen lassen, dass sich auch einfacher als bei Kant systematische Grundprinzipien und das Aufeinanderfolgen von Gedankengängen herausbilden. Anders gesagt ist Cohen zugänglicher und verständlicher, leichter zu kritisieren und von daher als ideologischer Gegner weniger gefährlich.

Worin sehen die russischen Philosophen die „Vereinfachung“ und „Entstellung“ Kants durch Cohen? Hier muss vor allem auf zwei Bereiche der Philosophie verwiesen werden, in denen nach Meinung vieler russischer Philosophen von Cohen die bedeutendsten Veränderungen des transzendentalen Kritizismus vollzogen wurden. In der Erkenntnistheorie führt Cohen konsequenter als Kant die Antiontologie mittels der Überwindung des kantischen Psychologismus und des Dings an sich und auch die Antimetaphysik mittels der Verstärkung des Transzendenten durch. Infolge einer solchen „Korrektur“ Kants befindet sich das Leben mit seinen unberechenbaren und per-

¹ Vgl.: N.A. Dmitrieva: *Russkoe neokantianstvo: „Marburg“ v Rossii. Istoriko-filosofskie očerki*. M. 2007, S. 159—207.

² Zu den Nuancen des Verhältnisses der russischen Philosophen zu Kant vgl.: A.V. Achutin: *Sofija i čert. (Kant pered licom russkoj religioznoj metafiziki)*. „Voprosy filosofii“ 1990, Nr. 1.

manenten Veränderungen gänzlich unter der Kontrolle eines streng schematischen Systems, die Wirklichkeit wird zu einem theoretischen Dokument, das nach einer bissigen Bemerkung Pavel Florenskis „ausschließlich in Cohens Kanzlei [ausgestellt wird] und ohne seine Unterschrift und Siegel ungültig ist“³.

Zu der Kritik der Cohens philosophischen Konzeption von den russischen Religionsphilosophen

Das größte Werk, das eine Analyse des philosophischen Systems Cohens aus Sicht der religiösen Philosophie enthält, ist ein Artikel des Fürsten E. Trubezkoi, des Freundes und Anhängers Vl. Solovyovs. Dieser Artikel mit dem Titel „Panmethodismus in der Ethik (Eine Beschreibung der Lehre Cohens)“ ist in der Zeitschrift „Philosophische und psychologische Fragen“, Heft 97 (1909) erschienen. Als Grundlage diente Trubezkoi die wichtigste ethische Abhandlung des deutschen Neukantianers, die „Ethik des reinen Willens“, zu der er eine ziemlich ausführliche Übersicht gab. Außer der „Ethik“ beschäftigte er sich mit der „Logik der reinen Erkenntnis“, aufgrund deren Trubezkoi eine allgemeine Bewertung des deutschen Philosophen vornahm, der selbst den Zusammenhang von Ethik und Logik behauptet hat.

Während, laut Trubezkoi, der Marburger Neukantianer versuche, jegliche apriorische metaphysische Grundlegungen wissenschaftlicher Erkenntnis zu vermeiden und dabei die Methode der wissenschaftlichen Erkenntnis verwende, verwandle er selbst die Wahrheit in eine Methode und ihren Erkenntnisprozess in einen unendlichen Konstituierungsprozess mit dessen eigenen Mitteln. Besonders deutlich lässt sich laut Trubezkoi die Einseitigkeit von Cohens Methodologie im ethischen System des deutschen Denkers feststellen. Bei genauer Betrachtung dieses Systems stelle sich heraus, dass es da „weder Gott, noch Menschen oder Ewigkeit, Freiheit, weder geistige noch materielle Welt gibt. Es gibt nur unsere ‘Gesichtspunkte’, ‘Ideen’ und ‘Kategorien’, mit einem Wort: Art und Weise un-

³ P.A. Florenskij: *Obratnaja perspektiva*. In: Ders., *Soč. v 2-ch tt.*, Bd. 2: *U vodorazdelov mysli*. M. 1990, S. 59.

serer Gedanken. Die ganze belebte Wirklichkeit ist hier in ein methodisches Herbarium verwandelt“⁴.

Die wichtigsten von Trubezkoj betonten Nachteile der an der Rechtswissenschaft orientierten Ethik von Cohen lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

- der reale Mensch werde durch eine juristische Person ersetzt;
- an die Stelle menschlicher Verhältnisse werde ein rechtlicher Vertrag gestellt;
- die Seele werde verdrängt und an ihre Stelle komme ein rein vernunftmäßiges Schema konventioneller Verhältnisse.

Diese Interpretationsart des Wesens der Ethik führe zu einer Negation der individuellen Eigenschaften des Menschen. Was seine sozialen Besonderheiten angehe, so lasse sich in der Ethik Cohens Folgendes feststellen:

- die sittliche Einheit des Menschen werde durch eine rein logische ersetzt;
- zum idealen sittlichen Gesetz werde das juristische Gesetz erklärt;
- der sittliche Zustand der Gesellschaft werde durch den Staat gewährleistet.

Somit werde das bedingungslose Gehorchen jedem vorhandenen Gesetz zur wichtigsten ethischen Tugend.

Den Grund für solche negativen Abweichungen in der Ethik des deutschen Neukantianers sieht der russische Philosoph in dem abwegigen Versuch, die Ethik durch die Rechtswissenschaft zu begründen anstelle, nach dem traditionellen Verfahren die Rechtswissenschaft von ethischen Grundsätzen abzuleiten.

Außer den Eigenschaften des Individuums, das in den ethischen Überlegungen Cohens seine Eigenart verliere, verdrehe die Ethik des deutschen Philosophen laut Trubezkoj auch andere ethische Grundlagen: die Idee Gottes, das Ideal der Ewigkeit und den Begriff der Freiheit. Gott verwandele sich bei Cohen in ein rein methodisches Verfahren, das die Harmonie zwischen der Logik und der Ethik, d.h. zwischen der Erkenntnis des Menschen und seinen vernünftigen Handlungen, herstelle. Die Ewigkeit werde letztendlich zu einer unendlichen, ziellosen Tätigkeit des menschlichen Willens, da das Ziel im System des Marburgers auch nur eine bloße Methode sei, welche nie zu einem realen Objekt werden könne. Was die Freiheit betreffe,

⁴ E.N. Trubezkoj: *Panmetodizm v etike (K charakteristike učenija Kogena)*. „Voprosy filosofii i psichologii“ 1909, Nr. 97, S. 130.

so sei selbst das Wesen dieses Begriffs vom Vorhandensein eines selbstständigen Subjekts ableitbar, das Subjekt bei Cohen aber sei das Ergebnis einer sittlichen juristischen Gesetzgebung.

Damit stellt Trubezkoj in seiner zusammenfassenden Analyse des philosophischen Systems von Cohen ein Scheitern des Marburger Neukantianers in seinem Kampf gegen Empirismus und Metaphysik fest, da das Beharren auf der Wissenschaft keine Grundlage für deren Überwindung bilde, sondern zu Empirismus und Metaphysik zurückführe, denn „die ganze Wissenschaft ist a priori durch das System der Kategorien — Begriffe des reinen Gedankens bedingt. Andererseits ist das System der Kategorie durch eine Reihe empirischer Gegebenheiten bedingt — durch das Faktum der jeweiligen Wissenschaft, durch ihren bestimmten Zustand, durch das Vorhandenseinsfaktum des Menschengeschlechts und durch den bestimmten Zustand seiner Kultur“⁵.

Die Art der Auseinandersetzung eines anderen bekannten russischen Philosophen, A. L o s e v, mit Cohen und dem Marburger Neukantianismus unterscheidet sich von der Trubezkojs. Er hat kein spezielles Werk verfasst, das ausschließlich der Analyse des Marburger Neukantianismus gewidmet wäre, er setzt sich nur zwecks einer genaueren Erläuterung seiner eigenen philosophischen Position mit ihm auseinander. Dabei ist Losevs Kritik im Unterschied zu Trubezkojs negativer und verneinender durchaus konstruktiv und positiv. Bei aller Flüchtigkeit in der Auseinandersetzung mit den philosophischen Überlegungen Cohens, lässt sich Losevs umfassende und tiefe Kenntnis dieser Philosophie erkennen, die sich allein schon durch seine zahlreichen Zitate aus wichtigen Werken Cohens, seiner Marburger Anhänger und Gegner, belegen lässt. Hervorzuheben ist, dass Losev die neukantianische Tradition zwar insgesamt betrachtete, aber auch die Entwicklungsdynamik der Auffassungen einzelner Vertreter der Marburger Schule gut verstand, wie kurze Vergleiche von Positionen der Marburger Neukantianer bezeugen.

Der Mythos als das eigentliche Sein und die Dialektik als eine Art diesen zu erfassen, stellen zwei Elemente der Philosophie Losevs dar, in denen es zu einer Überschneidung mit der Philosophie Cohens kommt. Der Mythos ist laut dem russischen Philosophen sowohl eine Urrealität als auch eine absolute Realität, ein absolutes Sein. Dieser Ausgangspunkt bedingt die besondere Aufmerksamkeit Losevs gegenüber der antiken Philosophie als dem ersten Versuch, das in seinem Wesen mythologische Menschensein

⁵ Ebd., S. 159.

auf eine dialektisch-rationalistische Weise zu erfassen. Für die wichtigste Errungenschaft antiker Denker auf dem Gebiet der Erörterung mythologischer Tiefen des Seins hält er die idealistische Philosophie Platons. Eben im unzureichenden Verständnis der Lehre Platons, was ihre Verdrehung nach sich zog, sieht Losev den Ausgangspunkt für die Zerstörung der wahren Transzendentalismustradition. Der russische Philosoph war ein standhafter Gegner der „Kantianisierung des Platonismus“ durch den Marburger Neukantianismus, d.h. der Gleichsetzung des Dualismus des Sinnlichen und des Ideellen bei Plato einerseits und des Dings an sich und der Erscheinung bei Kant andererseits, als auch des Versuchs, diesen Dualismus bei Kant durch eine Überinterpretierung der Ideenkonzeption bei Plato zu überwinden. Durch das streng an der Wissenschaft orientierte Verneinen des Psychologismus in Kants Apriorismus und Objektivismus des Kantschen Dings an sich gingen laut dem russischen Philosophen im philosophischen System von Natorp und Cohen das wahre Subjekt und das wahre Sein verloren. Sowohl das Subjekt als auch die Realität würden von Cohen und seiner Schule in der Hypothese und Methode aufgelöst, weshalb Losev dazu neigte, diese Philosophie als Hypothesismus und Panmethodismus zu bezeichnen.

Indem er die einseitige Interpretation der Ideen durch die Neukantianer kritisiert, wendet er sich der Phänomenologie Husserls und dem von ihm entdeckten eidetischen Sinn des Ideenwesens zu. Im Unterschied zum Logischen ist das Eidetische auf die intuitive Seite des Ideenwesens gerichtet. Nur zusammen können eidetische und logische Ideen das Wesen als solches zum Ausdruck bringen. Doch sollten zu diesem Zweck, so Losev, eidetische und logische Ideen nicht einseitig, sondern dialektisch behandelt werden. Der Fehler der Neukantianer einerseits und Husserls andererseits bestehe darin, dass sie trotz einer richtigen Bewertung intellektueller Gestaltung des Sinngehalts menschlicher und natürlicher Realität die eigentliche Dialektik der Wechselbeziehung von Sein und seinem Sinn außer Acht ließen. Dabei könne es sich dabei nicht bloß um ihre gegenseitige Einwirkung handeln, sondern um die Realität selbst, welche durch die Wechselbeziehung erzeugt werde.

Einer noch heftigeren Kritik unterwirft Losev die neukantianische Version der transzendentalen Methode. Als konsequenter Gegner der Gleichsetzung von Platonismus und Transzendentalismus findet er ausgerechnet in der Dialektik den Hauptunterschied zwischen Plato und Cohen. Der Transzendentalismus als Ganzes — der neukantianische und phänomenologische — gehe bei all seinen

Vorteilen an der platonischen Dialektik vorbei, auf deren Neuentdeckung Losevs Bemühungen gerichtet sind. Gleichzeitig sieht er im Heranziehen der transzendentalen und phänomenologischen Methode einen wichtigen Vorteil für die Erörterung der Spezifik der dialektischen Methode. Diese ist seiner Meinung nach die einzige, die zu einer angemessenen Erkenntnis des Seins fähig ist.

Doch um der Auffassung von Mythos und Dialektik auf die Spur zu kommen, reicht es nicht, sich nur an die Philosophie Platos und an seine Ideenlehre zu wenden. Die Gedanken des russischen Philosophen sind nicht nur retrospektiv. Die Rekonstruktion antiker Philosophie nimmt er vor, um das Vorhandensein einer anderen und zwar christlichen Entwicklungstendenz hellenischer Weisheit zu demonstrieren. Von daher wird nach Losev der Platonismus mit seiner Mythologie und Dialektik nicht im Transzendentalismus von Kant und Cohen, die das wahre Sein ablehnten, und nicht in der Phänomenologie Husserls, die dem Sein auch nicht näher komme, sondern im Neuplatonismus und später auch in der apophatischen Theologie der Areopagiten, sowie in den Äußerungen über das Wesen der Dreifaltigkeit und Christi in den Lehren der Kirchenväter und ihrer Schüler verkörpert. Aus thematischen Gründen wird hier nicht auf die Einzelheiten von Losevs Mythologie, auf die Namenphilosophie und die Dialektik eingegangen, sondern ausschließlich auf seine Auffassung der Wesensdreiheit, die in der intellektuellen Sphäre Ideen und Sinn hervorbringe. Denn genau in der Reduzierung deren Interpretation sieht Losev die Verdrehung des wahren in der Lehre Platos verborgenen Ideengehalts. Seiner Meinung nach soll das, was sich im transzendentalen Schematismus, in der Idee oder im Sinn, der von der Materie dieser Idee oder des Sinns abgetrennt ist und ein rein intelligentes Element des Urwesens darstellt, durch den Begriff des Engels und seiner Dialektik bestimmt werden. Da nur dieser Begriff und seine Dialektik optimal sowohl den Sinn selbst, den Sinn an sich, als auch seine ausdrucksmäßige Füllung, den Sinn-für-uns verkörpern: „Der Sinn in seinem maximalen Grad der Erfülltheit ergibt die Engelnatur. Damit etwas Fließendes ist, soll etwas Unfließendes existieren [...] das ist eine elementare Forderung der Dialektik und das veranlasst uns über ‘Ideelles’, ‘Eidose’ und ‘Formen’ eines jeden Dings zu sprechen. Aber das Ding kann nicht nur fließen, sondern es kann auch, sagen wir mal, etwas Lebendes sein, zum Beispiel die Persönlichkeit [...]“⁶.

⁶ A.F. Losev: *Pervozdannaja suščnost’*. In: Ders., *Mif-Čislo-Suščnost’*. M. 1994, S. 236.

So sollen wir nach Losev das Sein als Ganzes, die Persönlichkeit als etwas Ganzes und das Persönliche im Sein als ihren permanenten Zusammenhang konstruktiv wahrnehmen. Dabei macht er darauf aufmerksam, dass dieses „persönlich-seiende von der Zeit unabhängig ist und auch etwas Ganzes ist und ohne sein ‘ideelles’, ‘wesenloses’ Korrelat nicht auskommen kann. So ist die Welt wesenloser Kräfte eine rein dialektische Notwendigkeit absoluter Mythologie“⁷.

Natürlich kann so eine Überlegung ohne den sie bestimmenden christlichen Kontext von Losevs Gedanken nicht begriffen und um so weniger richtig angenommen werden. Verständlich ist auch, dass die nichtchristliche Philosophie Cohens in keiner Weise von ihm als eine positive und freundschaftliche wahrgenommen werden konnte, wovon unserer Meinung nach die zitierten Textstellen und Gedankengänge des russischen Religionsphilosophen zeugen.

Besonderheiten der Rezeption der Cohens Philosophie von den russischen Neukantianern

Eine andere Strömung in der russischen Philosophie, die Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts eine wichtige Rolle im Kulturleben Russlands spielte, ist der russische Neukantianismus, dessen Beziehung zu Cohen zweifellos von Interesse ist. Genauso wie beim deutschen Neukantianismus, der dem russischen auch den Namen gab, führte eine Reihe von geistigen Entwicklungen in der Welt zu seiner Entstehung. Das Ende des 19. Jahrhunderts war durch eine rasche Entwicklung der Naturwissenschaften, vor allem Biologie und Physik gekennzeichnet, die einer weltanschaulichen gedanklichen Durchdringung bedurften. Diese Forderung wurde erstmals vom Positivismus und Materialismus aufgestellt, welche in Russland damals eine herausragende Stellung einnahmen. Sogar ihre zukünftigen Gegner wie Solovyov, Dostojewski, Berdyaev und Bulgakov mussten dem ihre Anerkennung zollen. Doch war die Beschränktheit der positivistischen und materialistischen Erklärungen des Fortschritts of-

⁷ Ebd., S. 237.

fensichtlich; der Neukantianismus entstand als eine der idealistischen Alternativen.

Neben der raschen Entwicklung der Naturwissenschaften war eine Art kulturelle Wiedergeburt besonders in Russland festzustellen, die den Namen „Silbernes Zeitalter der russischen Kultur“ trägt. Die Hauptrichtung des materialistischen und positivistischen Verständnisses des kulturellen Aufschwungs in Russland bestand darin, die Begeisterungen und das geistige Suchen auf die psychophysiologischen Prozesse im menschlichen Organismus zu reduzieren oder sie als durch die materiellen Grundlagen des sozialen Organismus bedingt zu erklären.

Doch erweist sich als nötig, unter den Gründen für das Entstehen des russischen Neukantianismus auch auf die für Russland spezifischen Grundlagen zu verweisen. Hiermit ist die russische Religionsphilosophie gemeint, die maßgebende und am stärksten angesehene Schule der russischen Philosophie, die ebenso wie der Neukantianismus das im Leben des Menschen und der Menschheit Geschehende vom idealistischen Standpunkt aus erklärt. Der Neukantianismus geriet in Russland buchstäblich in eine Zwickmühle zwischen Materialismus und religiöser Philosophie. Wenn man den der russischen Mentalität eigenen Maximalismus, das Sterben immer bis zum Ende zu gehen, in Betracht zieht, was auch zur Folge hatte, dass, laut Vysheslavtsev „russische Denker ständig nach den endgültigen Lösungen und Verstehen des letzten Sinnes alles Existierenden streben“⁸, so hatten der Materialismus und die religiöse Philosophie mehr Chancen auf Erfolg als der Neukantianismus. Der Materialismus, der die Wirklichkeit verabsolutiert — der Glaube ans Diesseits, an das Ding — und die religiöse Philosophie, welche die Transzendenz verabsolutiert — den Glauben ans Jenseits, an Gott — waren dem kritischen Geist des Neukantianismus gleich widrig. Der Neukantianismus richtet seine Bemühungen auf die wirkliche Transzendenz, auf apriorische, vernünftige, rationale Begründungen des menschlichen Seins. Die russische Philosophie kennt keine tiefgründige gnoseologische Behandlungstradition von philosophischen Problemen. In Russland gab es keine Descartes, Kants, Hegels. Während die Verbreitung des neukantianischen Gnoseologismus als ein Versuch gesehen wurde, Selbstständigkeit und Eigentümlichkeit der Philosophie zu behaupten, wurde so eine „Reduktion“ weltanschauli-

⁸ B.P. Vyšeslavcev: *Večnoe v russoj filosofii*. In: Ders., *Etika preobraženogo Erosa*. M. 1994, S. 324.

cher Besinnung auf die gnoseologische Problematik nicht anders als das Vergessen wahrlich philosophischer Aufgaben beurteilt.

Der russische Neukantianismus durchlebte auch einige Entwicklungsphasen. Die erste ist mit der Verbreitung der Philosophie Kants aufgrund der Übersetzung seiner wichtigsten Werke und der Interpretationen der Hauptideen des Kritizismus verbunden. Die zweite, für die Vvedensky und der frühe Lapshin stehen, zeichnete sich durch den Versuch aus, die Mängel der Kantschen Erkenntnistheorie zu beseitigen und eine eigene Gnoseologie zu entwickeln. Und die dritte Phase, die von viele russischen Denkern vertreten ist, kann als ein Prozess der Emanation des Neukantianismus in die Kulturphilosophie bezeichnet werden, im weitesten Sinne dieses Begriffs. Psychologische Probleme wurden vom späten Lapshin und Chelpanov behandelt, ethische Fragen bildeten für Focht und Kagan den Mittelpunkt, soziale und rechtliche Probleme waren bei Hessen und Novgorodtsev der Forschungsgegenstand. Mit Problemen des Schaffens beschäftigten sich Lapshin und Belyj, die Erziehungsfragen untersuchten Hessen und Rubenstein, die geschichtsphilosophischen Yakovenko und Stepun.

Eine besondere Rolle in der Entwicklung des russischen Neukantianismus spielte die Zeitschrift „Logos“. Hier erschien nämlich ein umfangreicher Artikel des jungen Neukantianers Boris Yakovenko, in dem das philosophische System Cohens besonders ausführlich und vielseitig dargestellt wurde. Es ist zu bemerken, dass dieser Artikel wohl bis heute die seriöseste russische Abhandlung zu diesem Thema darstellt, wo die Errungenschaften des deutschen Philosophen sozusagen inwendig bewertet werden. Yakovenko, dem die moderne geschichtsphilosophische und die westeuropäische philosophische Tradition sehr gut vertraut waren, nimmt die neukantianische Position anerkennend an und teilt sie, weil er den Transzendentalismus des Marburger Philosophen als den Höhepunkt der Entwicklung des philosophischen Denkens zu Beginn des 20. Jahrhunderts bewertet. Die von ihm vorgenommene Analyse führt ihn zu einer systematischen Betrachtung einiger prinzipieller Fragen: Was ist die Philosophie und worin besteht ihre Aufgabe im Gegensatz zu anderen wissenschaftlichen Disziplinen? Wie sind ihre historischen Entwicklungsmöglichkeiten? Worin besteht in diesem Zusammenhang das Verdienst der philosophischen Entdeckungen Cohens? Warum kommt ihm die so wichtige Rolle zu, die verborgenen Tiefen philosophischen Wissens und philosophischer Erkenntnis zum Ausdruck zu bringen und dadurch die jahrhundertelange Entwicklung philosophischen Denkens konzentriert darzustellen? Was sind die wichtigs-

ten Vorteile und Fehler der Philosophie des deutschen Neukantianers? Und welche neuen Entwicklungsmöglichkeiten für die Philosophie eröffnet die Überwindung dieser Fehler? Auf alle aufgezählten Antworten gibt Yakovenko in seiner Arbeit ausführliche Antworten.

Die Entwicklung des philosophischen Denkens trägt nach Yakovenko einen schrittweise fortschreitenden Charakter. Einer der wichtigsten Punkte auf diesem Weg der Selbstbestimmung der Philosophie, beim Erwerb des Bewusstseins ihrer Selbstständigkeit, sei der Transzendentalismus von Kant und Hegel. Dabei betont Yakovenko, dass „Kant die Philosophie auf ihren Gegenstand verwies“, während „Hegel ihn präziserte und der philosophischen Methode Sinn gab und Grenzen setzte“⁹. Deswegen sieht der russische Philosoph das Hauptverdienst Cohens darin, dass dieser „beide dieser Handlungen vereinigt und sie nicht nur als Grundlagen heutiger Philosophie hervorhob, sondern auch als Grundlagen der Philosophie überhaupt“¹⁰. Somit hielt Yakovenko Cohen für den würdigsten Nachfolger der transzendentalen Tradition, das heißt der wahren Philosophie, der die Systemtiefen seiner Vorgänger erreichte, die Vorteile sowohl der Kantschen Philosophie, als auch die der von Hegel beherrschte und der, indem er Kant durch Hegel und umgekehrt korrigierte, die gesuchte widerspruchslöse Synthese erreichte. Indem Cohen den Dualismus des Kantschen Transzendentalismus überwinde und dadurch der Passivität philosophischen Denkens und folglich auch der Abhängigkeit dieses Denkens von etwas außerhalb dieses Denkens Gegebenem entkomme, interpretiere Cohen, so Yakovenko, sehr relevant und umfassend im Sinne der transzendentalen Philosophie die Kantschen Begriffe: Das Ding an sich, die Empfindung, das Gegebene, und verwandele sie in Momente des Denkens, das bei ihm von Anfang bis zum Ende zu Selbstbewegung und Selbsterzeugung werde. Aber vom Standpunkt des Selbstentwicklungsprozesses vom Denken aus sei der Transzendentalismus am konsequentesten von Hegel erörtert, so Yakovenko. Und die Tatsache, dass Cohen hier seinem Vorgänger folge, sei als eine Art Feinfühligkeit der Tradition gegenüber der Suche nach Wahrheit anzusehen, aber auch als Selbstständigkeit, da er Hegel nicht einfach blind folge, sondern so, dass er ihn durch Kant korrigiere. Der Erfolg in dieser Sache, in der Korrektur Hegels durch Kant erkläre sich aus der Orientierung der Philosophie

⁹ B. Y a k o v e n k o: *O teoretičeskoj filosofii Germana Kogena*. „Logos. Meždunarodnyj ežegodnik po filosofii kul'tury“ 1910, Heft 1, S. 201.

¹⁰ Ebd., S. 201f.

am Faktum der Wissenschaft. In dieser Hinsicht teilt Yakovenko die Position des Marburger Philosophen vollkommen. Letzteres helfe ihm die Abstraktheit und den Formalismus von Hegels Methodologie zu überwinden: „Denn im transzendentalen Sinne ist ‘nur das Formale sachhaltig’, nur das Reine gehaltvoll, nur das Transzendente materiell. Die Philosophie soll an der Wissenschaft orientiert sein; sonst würde sie wieder unter den Schleier des dialektischen Formalismus dem Subjektivismus verfallen, indem sie sich auf das Gehaltlose und aus Versehen für das absolut erklärte Denken konzentrieren würde, sich wieder zügellos und willkürlich verhalten würde“¹¹.

Somit gelinge es Cohen in seinem System mit dem Versuch einer Synthese aus Kants und Hegels Philosophie die Entwicklungsbedürfnisse der modernen Philosophie am adäquatesten zum Ausdruck zu bringen und ihre Form und Gehalt zu bestimmen. Die kritische Seite der Forschungen Yakovenkos ist genau durch diese für das philosophische System zu Beginn des 20. Jahrhunderts bedeutende Synthese motiviert. Seiner Meinung nach sollte eine kritische Analyse des Transzendentalismus von Cohen neue Wege für die weitere Entwicklung der Philosophie allgemein aufzeigen. Der Logik seiner Ausführungen folgend, die die Hauptgedankengänge herausarbeitet und ihn daher gleich zum Wichtigsten führt, entdeckt Yakovenko bei seiner kritischen Betrachtung der Philosophie Cohens die größte „Schwäche“ in dessen Transzendentalismus: die nicht vollständige Überwindung des Psychologismus. Das bedeutet, dass der russische Philosoph in dem intellektuellen Gebäude des großen Marburger Philosophen die Mängel entdeckt, von denen sich dieser zu befreien suchte und wofür er Kant kritisierte.

Diese letzte Schlussfolgerung Yakovenkos, aufgrund einer tiefen und vielseitigen Analyse des philosophischen Systems von Cohen getroffen, klingt ziemlich optimistisch, wie ein Programm für die eigenen philosophischen Untersuchungen: „So wie der letzte Fortschritt des Transzendentalismus um den Preis einer Reihe Rückschritte, um den Preis des Aufrufs: ‘Zurück zu Kant!’ vollzogen wurde, so können wir jetzt nach der Rückkehr zu Kant und seiner Bearbeitung durch Hegel sagen: ‘Vorwärts zusammen mit Cohen!’“¹².

Während Yakovenko Cohens Psychologismus als den wichtigsten Nachteil seines Transzendentalismus bewertet und daher seine eigene Auffassung des transzendentalen Pluralismus in die ontologische Richtung zu entwickeln sucht, sieht ein anderer Nachfolger des Mar-

¹¹ Ebd., S. 214.

¹² Ebd., S. 239.

burger Neukantianismus, V. S e s e m a n n, eine natürliche, gesetzmäßige Fortsetzung des philosophischen Systems seines Lehrers in der Annäherung an Husserls Phänomenologie.

Vasily Emilevich Sesemann war wie Yakovenko ein aktiver Anhänger der neukantianischen Bewegung in Russland am Anfang des 20. Jahrhunderts. Ihm gelang es, einen Artikel in der dem Schaffen Cohens gewidmeten Festschrift¹³ zu veröffentlichen. Nach seiner Rückkehr aus Marburg 1913 veröffentlichte er sein analytisches Werk¹⁴, wo er die wichtigen Errungenschaften von Cohens Philosophie betonte und einige Entwicklungsmöglichkeiten zu ihrer weiteren selbstständigen Entfaltung andeutete.

Während, wie oben gezeigt, für Yakovenko der Hauptpunkt in Cohens Philosophie im Transzendentalismus besteht, ist es für Sesemann das System. Zwar beschäftigen sich beide mit den gleichen Seiten von Cohens Kritizismus und analysieren die gleichen Gedankengänge, doch es ergeben sich durch verschiedene Ausgangspunkte und Akzentsetzungen in der Analyse unterschiedliche Bewertungen. Sesemann sucht für die idealistische Philosophie nach keiner anderen Sphäre als der Gnoseologie und leitet ein Erkenntnisideal — anders als Yakovenko das Wesentliche — nur aus dieser Sphäre ab. Für ihn ist das die Idee einer systematischen Einheit, die das wichtigste Thema und Ideal, das Absolute ist, wie eine ewige Erkenntnisaufgabe.

Die Aufgabe einer systematischen Wissensseinheit, die Cohen vor seine Philosophie stelle, setze eine Überwindung des Dualismus voraus, welcher im Kantschen System erhalten geblieben sei, dieses offensichtlichen Dualismus, der einerseits das Ding an sich unabhängig von der Erkenntnis lasse und die ursprüngliche Passivität des Erkenntnissubjekts bestimmte, andererseits innerhalb der Erkenntnis selbst die Trennung in ihre apriorischen, rationalen (Kategorien) und aposteriorischen, empirischen (Formen reiner Anschauung: Raum und Zeit) Elemente festgelegt habe. Die logische Grundlage für die Überwindung des inneren Dualismus wissenschaftlicher Erkenntnis in Cohens System stellt laut Sesemann die Lehre über die Grundlagen der reinen Vernunft dar: „Hier lösen sich sowohl die Kategorien als auch die Formen reiner Anschauung (Raum und Zeit) aus dem Zustand der Vereinzeltheit und Isoliertheit heraus, in dem die „transzendente

¹³ V. S e s e m a n n: *Die Ethik Platons und das Problem des Bösen*. In: *Philosophische Abhandlungen: Hermann Cohen zum 70. Geburtstag (4. Juli 1912)*. Berlin 1912.

¹⁴ V.E. S e s e m a n n: *Teoretičeskaja filosofija marburgskoj školy*. „Novye idei v filosofii“ Bd. 5, SPb 1913.

Ästhetik“ und die Begriffsanalytik sie betrachten, und treten in enge Wechselbeziehungen und Zusammenhänge“¹⁵.

Logische Grundlage für die Überwindung des Dualismus des Dings an sich und der Erscheinung ist nach Sesemann Cohens Interpretation des Dings an sich als Idee. Die Gegebenheit in der dogmatischen Theorie verwandelt sich in die Aufgabe bzw. in den kritischen Einblick in das Problem: „Folglich muss aus streng logischer Sicht die sinnliche Vielfältigkeit genauso als dem Denken gegeben betrachtet werden, wie die kategorische Einheit im Sinne einer Aufgabe oder eines Problems. Nur beim unbedingten Denken, das keine andere Gegebenheit außer der der Aufgabe, des Problems selbst anerkennt, die vom Denken selbst gestellt und gelöst wird, nur dann besitzt es einen wahrhaft systematischen Charakter und ist imstande, ein vollendetes wissenschaftliches System aufzustellen und zu begründen“¹⁶.

Nur solch eine Problematik, die das wissenschaftliche Wissen auf sich selbst verweist, könne den wichtigsten systematischen Forderungen gerecht werden: den Forderungen der Bestimmtheit und der Eindeutigkeit. Letztere werde bei der totalen Problematik ausschließlich durch kontinuierliche logische Zusammenhänge und Verhältnisse erreicht. Das Kontinuirlichkeitsprinzip als fundamentales Prinzip reinen Wissens komme im System Cohens über das Prinzip des Ursprungs (Sesemann übersetzt es als Urbeginn) zum Ausdruck. Mit der Problematik des wissenschaftlichen Wissens seien noch zwei notwendige Eigenschaften eng verbunden: die Methodologie und der Hypothetismus.

Alle diese Systemeigenschaften des wissenschaftlichen Wissens, die Sesemann in den philosophischen Überlegungen Cohens feststellt, findet der russische Philosoph im Musterfundament präzisen Wissens: in der Art des mathematischen Wissens. Seiner Meinung nach unterscheidet sich die moderne Mathematik von der antiken dadurch, dass sie qualitativ und quantitativ sei. Das bedeute, dass der Akzent von quantitativen Errechnungen auf die qualitative Gesetzmäßigkeit verlegt sei, in der die Verhältnisse zwischen den Zahlen die entscheidende Rolle übernähmen: „Mit einem Wort, überall wo früher einfaches Nebeneinander und zufällige Zerstückelung herrschten, werden jetzt kontinuierliche Zusammenhänge und systematische Gesetzmäßigkeiten aufgestellt“¹⁷.

¹⁵ Ebd., S. 5.

¹⁶ Ebd., S. 10.

¹⁷ Ebd., S. 21.

Solch eine Charakteränderung der Mathematik, der russische Philosoph schließt sich hier Cohen an, sei mit der Entdeckung des Prinzips der Unendlichkeit verbunden, welches in der Mathematik die gleiche Systembedeutung habe, wie das Ursprungsprinzip in der Logik.

Sesemann stimmt mit dem Marburger Neukantianismus¹⁸ darin überein, dass alle Grundbegriffe wie Zahl, Raum, Zeit und Atom in der gegenwärtigen Wissenschaft ihre substantielle Bedeutung verloren hätten und zu Funktionsbegriffen geworden seien, was zu einer systematischeren und widerspruchsfreieren Erörterung von Allgemeinem und Einzelnem beigetragen habe: „Die abstrahierende Theorie behandelt dieses Verhältnis (vom Allgemeinen zum Einzelnen — der Verf.) im dualistischen Sinne: sie stellt das Allgemeine dem Einzelnen als einen heterogenen und von daher von ihm abgesonderten Ursprung gegenüber. Der Funktionalismus hat einen anderen Standpunkt: er fasst das Verhältnis vom Allgemeinen zum Einzelnen als eine logische Einheit auf, d.h. als kontinuierliche Korrelation und gegenseitige Bedingtheit“¹⁹.

In einer besonders umfassenden Weise werde der funktionale Charakter des Fundaments des modernen wissenschaftlichen Wissens in Kategorien des Verhältnisses widergespiegelt.

Der in besonders umfassender Weise funktionale Charakter des Fundaments des modernen wissenschaftlichen Denkens spiegeln die Verhältniskategorien wider, weshalb genau sie im Marburger Neukantianismus zum Hauptausdrucksmittel für die Idee der Systemeinheit wurden. Genau in der Aufdeckung der logischen Priorität der Verhältniskategorien sieht Sesemann das Hauptverdienst Marburgs.

Nicht zufällig wird daher die Bestimmung des Beziehungsraums im gnoseologischen Bereich für Sesemann zur Hauptforschungsrichtung, in der er Realisierungsmöglichkeiten für seine eigenen Ideen und Vorhaben sucht. Genauer eigentlich nicht im gnoseologischen, sondern im ontologisch-gnoseologischen Bereich, da der russische Philosoph, der allgemeinen Tendenz der Erkenntnisontologisierung in den Lehren von Hartmann, Husserl und Heidegger folgend, es als nicht gerechtfertigt empfindet, die Gnoseologie auf den wissenschaftlichen Bereich zu reduzieren, was unweigerlich eintritt, wenn wir so-

¹⁸ Besonders hervorzuheben ist hier das Werk von Cassirer „Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik“ (1910), dessen Übersetzung ins Russische durch B. Stolpner und P. Juškevič unter dem Titel *Poznanije i dejstvitel'nost'. Ponjatie o substancii i ponjatie o funkcii* (1912) erschienen ist.

¹⁹ V.E. S e s e m a n n: *Teoretičeskaja filosofija marburgskoj školy...*, S. 29.

wohl das Sein des Gegenstands als auch unser eigenes Sein in der Erkenntnis um das Moment der Selbstständigkeit und der Nichtkonstruierbarkeit bringen. Diese Momente hätten für die Erkenntnis als Ganzes einen irrationalen Charakter. Doch sei diese Irrationalität keine Realitätsverneinung, kein absolutes Gegenteil der Realität, sondern eine Herausforderung an den menschlichen Verstand, seine ewige Aufgabe.

Cohens Besuch in Russland und das Problem des Wesens des Judentums

Hermann Cohens Beziehung zu Russland zeichnet sich außer durch seine zahlreichen berühmten Schüler, die in Marburg und Berlin seine Seminare besuchten, noch durch eine weitere bemerkenswerte Tatsache aus: ein Besuch des deutschen Philosophen in Russland am Vorabend des Ersten Weltkriegs. Nach Russland kam Cohen nicht als ein führender Vertreter der deutschen Philosophie und des Marburger Neukantianismus, sondern als „einer der interessantesten Vertreter des westlichen Judentums“, als „ein maßgebender jüdischer Denker“, um „seine resignierten Glaubens- und Blutsbrüder zu trösten und aufzumuntern“²⁰. Eingeladen war er von der Jüdischen Gesellschaft zur Wissensförderung. Dort hielt er auch zwei Vorträge: „Der sittliche Inhalt der jüdischen Religion“ und „Das Wesen der jüdischen Religion“. Der Sinn und der national-philosophische Kontext seines Besuchs waren der Grund dafür, dass er in der Gesellschaft kein großes Aufsehen erregte. Cohen kam am 22. April 1914 nach Russland und hielt in der Zeit bis zum 28. April zwei Vorlesungen in St. Petersburg, danach zwei in Moskau, am 5. Mai eine in Riga, am 10. Mai in Wilno und am 14. Mai in Warschau. In den russischen Städten wurde Cohen von so berühmten Philosophen wie Bulgakov, Lossky, Stepun, Jakovenko, Sesemann und anderen empfangen.

Die reine Tatsache seiner Reise, ihr Ziel und auch die Thematik der Vorträge Cohens lösten in der russischen Öffentlichkeit eine Diskussion über die Rolle und die Stellung des Judentums im philoso-

²⁰ „Russkaja Mysl'. Ežemesjačnoe literaturno-političeskoe izdanie, Moskva i Peterburg“, Juni 1914, Heft 6.

phischen System des deutschen Denkers aus. Die Frage der jüdischen Konfession in einem orthodoxen Land stand bereits seit dem Werk des ersten russischen Metropoliten Illarion „Die Lehre von Gesetz und Gnade“ (11. Jh.), in dem der orthodoxe Geistliche das jüdische Gesetz des Alten Testaments der christlichen Gnade des neuen Testaments gegenüberstellte, als ernstes Problem im Raum. Die wichtigsten Themen in der philosophisch-theologischen und öffentlich-politischen Diskussion zum Judentum formulierte Vladimir Solovjov 1884 in Form von drei sakramentalen Fragen in seinem Werk „Das Judentum und die christliche Frage“:

„1. Warum war Christus Jude? 2. Warum erkannte der Großteil Israels seinen Messias nicht an? 3. Weshalb und wozu befinden sich die (in religiöser Hinsicht) stärksten Teile des Judentums in Russland und Polen und zwar genau an der Grenze der griechisch-slawischen und lateinisch-slawischen Welt?“²¹.

Die letzten vor seiner Reise nach Russland veröffentlichten Werke Cohens²² sowie die Themen seiner Vorträge lassen auf einen jüdischen Ursprung der ganzen Philosophie des großen Marburgers schließen. Sowohl die Freunde als auch die Gegner des Judentums in Russland waren sich einig, dass Cohen ein jüdischer Denker sei, und dass man zwecks einer angemessenen Beurteilung seines philosophischen Systems dieses nicht allein in der Tradition des weltlichen Transzendentalismus betrachten dürfe, sondern vielmehr in der Tradition der jüdischen Philosophie, welche durch Namen wie Philon von Alexandria, Maimonidos, Spinoza u.a. gekennzeichnet ist. So behauptete ein gewisser Koralnik in der dem Judentum ablehnend gegenüberstehenden Zeitschrift „Russkaja Mysl“ in einem Kommentar zu Cohens Besuch und der „Psychologie seines Denkprozesses“ explizit: „Ich glaube keinen Fehler zu machen, wenn ich Cohen einen typischen Vertreter jüdischen Denkens nenne“²³.

²¹ Vl.S. Solov'ev: *Evrejsstvo i christianskij vopros*. In: *Tajna Izrailja („Evrejskij vopros“ v russkoj religioznoj mysli konca XIX — pervoj poloviny XX vv.)*, SPb 1993, S. 37.

²² Unter anderen sollte man dazu den einzigen ins Russische übersetzten Artikel des deutschen Philosophen zählen: „Značenie evrejsstva v religioznom progresse čelovečestva“ (Reč' Germana Kogena, proizdesennaja na V-m vseмирnom kongresse dlja svobodnogo christianskogo i religioznogo progressa), der 1911 in der in St. Petersburg erscheinenden Zeitschrift „Teoretičeskie i praktičeskie voprosy evrejskoj žizni“ veröffentlicht wurde.

²³ A. Koral'nik: *Pafos razuma (O Germane Kogene)*. „Russkaja mysľ. Ežemesjačnoe literaturno-političeskoe izdanie“, Moskva i Peterburg, Juni 1914, Heft 6, S. 31.

An der Diskussion über die jüdischen Wurzeln von Cohens Philosophie nahmen die jungen jüdischen Wissenschaftler Koigen und Gurland teil. Erster beschäftigte sich damit bereits vor der Reise des deutschen Philosophen und veröffentlichte 1911 einen Artikel mit dem Titel „Das Plato-Kantsche Judentum“. David Koigen zweifelte nicht daran, dass Cohens Philosophie „für uns nur in dem Maße ihrer Notwendigkeit für das von ihm zu entwickelnde Judentum von Bedeutung ist. Das Judentum ist nämlich mit ihm gewachsen und enthält implizit das Motiv für seine ganze philosophische Richtung“²⁴.

Koigen ist der Meinung, dass das ganze Schaffen des deutschen Philosophen durch die verborgenen Gedanken über eine mögliche Synthese der philosophischen und jüdischen Wahrheit geprägt worden sei. Die Synthese des Transzendentalismus Platons und Kants verwirkliche Cohen durch die Auseinandersetzung mit den Antonymen Mythologismus-Rationalismus, Individualismus-Kollektivismus, Mystizismus-Humanismus. Der konsequente Rationalismus der Erkenntnis, der rechtliche Kollektivismus der Sittlichkeit und der Humanismus der menschlichen Kultur seien die Hauptideen, die Cohen als sowohl in der Philosophie als auch im Judentum korrelativ vorhanden aufdecke. Von daher hält Koigen für das Hauptverdienst des deutschen Philosophen dessen Versuch, „das jüdische Bewusstsein mit einer breiten Welle des Weltidealismus in Übereinstimmung zu bringen“²⁵. Doch sei der Preis dieser Übereinstimmung nach Koigen zu hoch, da sie durch eine willkürliche Interpretation der jüdischen Lehre oder manchmal gar durch ihre direkte Verdrehung durch Cohen erreicht werde. Das historische Judentum und ein konkreter Jude hätten andere Ansichten hinsichtlich der Stellung eines realen Menschen in der jüdischen Lehre und hinsichtlich ihres absolut rationalistischen Charakters. Der russische Kollege des deutschen Philosophen weist zu Recht darauf hin, dass Cohens Verwandlung des Menschen in eine juristische Person und seine Auflösung in staatlich-rechtlichen Verhältnissen auf eine ungerechte und fehlerhafte Weise den sittlich-individuellen Gewissensbegriff und die Idee persönlicher Unsterblichkeit im Judentum verneinen. Koigen wirft dem deutschen Philosophen vor, dass das Judentum in seinem System den lebendigen Atem des Glaubens verloren und sich in ein rationalisiertes Schema verwandelt habe. Das reale Judentum besitze jedoch sowohl seine Mythologie als auch seine Mystik als grundsätzlich un-

²⁴ D. Koigen: *Platono-Kantovskij iudaizm, in: Teoretičeskie i praktičeskie voprosy evrejskoj žizni*, SPb, 1911, S. 21.

²⁵ Ebd., S. 37.

rationalisierbare Momente lebendiger jüdischer Glaubenslehre. Außerdem stelle der mythologische Bestandteil des Judentums eine unbewusste Grundlage dar, durch die Cohens Philosophie selbst bedingt sei. Ihm sei es nicht gelungen, so Koigen, „ohne ‘Geburt aus dem Nichts’, ohne ‘Offenbarung’ auszukommen. Letztere wurde bloß an den anderen Rand des Bewusstseins verschoben, aus dem Antrieb wurde sie zu einem wegweisenden Stern“²⁶.

Auch A. G u r l a n d weist in einer Reihe seiner der Analyse von Cohens Vorlesungen in Russland gewidmeten Aufsätze auf ein bewusstes Ablehnen der Mythos schaffenden Komponente in Cohens Philosophie und seinem Judentum hin. Genauso wie sein russischer Kollege vertritt er die Meinung, dass „Cohen nicht nur ein gelehrter Philosoph ist, der auf gesamtulturellem Niveau tätig ist, sondern auch ein hervorragender jüdischer Denker im besten Sinnes dieses Wortes (kein Denker-Jude!), der eine jüdische Weltanschauung begründet und eine der interessantesten Synthesen zwischen der Kulturmenschheit und den sie leitenden Idealen einerseits und den aus der geistigen Vergangenheit seines Volkes geerbten religiösen Wahrheiten andererseits geschaffen hat“²⁷.

Diese Synthese Cohens hält Gurland für sehr gelungen, weil der deutsche Denker seine Philosophie auf ein bestimmtes System von jüdischen Werten und Wahrheiten stütze. Doch habe das objektiv-wertmäßige Verfahren Cohens im Vergleich zum subjektiv-relativistischen Verfahren außer den sicheren Vorteilen auch noch offensichtliche Nachteile und Fehler. Gurland findet im philosophischen System des deutschen Neukantianers eine Kluft zwischen seiner Theorie und der konkreten Praxis jüdischen Lebens. Indem Cohen über die unvergänglichen, ewig allgemeingültigen kulturellen Werte der Religion spreche, ignoriere er vollkommen ihre historische Dimension; die mit der nationalen Praxis verbundenen Fragen blieben bei ihm außerhalb der Forschung. Nach Gurlands Überzeugung ist dies nicht nur ein Fehler, sondern die Tatsache eines inneren Widerspruchs im philosophischen System Cohens, für welches die Sittlichkeit allein durch das Moment des Handelns begründet ist.

Eine besonders vollständige Synthese von Philosophie und jüdischer Religion führe Cohen im Bereich der Ethik durch. Erst durch die Propheten begreift sich die wissenschaftliche Ethik zum ersten Mal als Subjekt: der Begriff der sittlichen Persönlichkeit, den die hellenische Kultur ihr nicht geben konnte. Außer der Religion der jü-

²⁶ Ebd., S. 34.

²⁷ A. G u r l j a n d: *Prof. German Kogen*. „Novyj voschod“, SPb. 1914, Nr. 16, S. 8.

dischen Propheten, die „der Welt zwei große Ideen gaben, welche die Grundlagen jeder menschlichen Sittlichkeit sind: die Idee einer sittlichen Persönlichkeit, die ihre Erlösung über Reue erreicht [...] und die Idee Gottes, die als Garantie des Siegs der Wahrheit in der Geschichte und der Verwirklichung des sittlichen Prinzips in den Beziehungen der Menschen und zwischen Völkern aufgefasst wird“²⁸, erläutere Cohen die ethische Bedeutung der messianischen Idee des Judentums, in der die Idee der Allgemeinheit, der sozialen Gleichheit und die Vorstellung von einer einheitlichen Menschheit erschienen. Doch enthalte die Tendenz der Gleichsetzung von Ethik und jüdischer Religion bei Cohen außer ihren starken Seiten auch einige Schwächen, welche Cohens sozial-kultureller Rechtfertigung des Judentums eigen sei. Die religiöse Position des deutschen Philosophen wird von seinem russischen Kollegen vom Standpunkt der eschatologischen Perspektive des Judentums aus kritisiert. Gurland ist der Meinung, dass eben diese eschatologische Perspektive den Übergang von Cohens abstrakten theoretischen ethisch-theologischen Überlegungen zu einer konkreten historischen Darstellung des Judentums ermöglichten, eben sie der Ethik ihre individuelle Dimension zurückgebe, welche im panlogischen System des deutschen Philosophen verloren gegangen sei, eben sie bringe das mythologische Seelengefühl der jüdischen Religion hervor, das von den rationalistischen Schemata des Marburgers „abgetötet“ worden seien. Mit einem Wort, die eschatologische Perspektive eröffne eine von Cohen ignorierte, aber nicht weniger wichtige Seite der jüdischen Religion, die bereits von den Propheten dargestellt wurde, insbesondere ihr Irrationalismus in den Apokryphen, der Mystik und der Kabbala, in denen „die verborgenen Geheimnisse des menschlichen Herzens berührt werden, solche Saiten, dank derer unsere Eschatologie sich den tiefsten Strömungen des modernen Denkens und des religiösen Suchens näher bringt“²⁹.

Man kann also feststellen, dass bisher keine gelassene, objektive Betrachtung des Schaffens des führenden Neukantianers Hermann Cohen vorgenommen wurde. Eine Analyse und Bewertung seiner Ideen fand grundsätzlich nur fragmentarisch und in der Regel mit einem vorher festgelegten eng abgesteckten Ziel statt: entweder mit dem Ziel einer philosophischen Polemik oder dem, einige sozial-politische Fragen zu klären. Es gilt zu hoffen, dass dieses unerfreuliche

²⁸ Ders., *Pan-etičeskoe obosnovanie evrejstva u Germana Kogena*. Ebd., Nr. 18, S. 36.

²⁹ Ders., *Etika i Eschatologija*. Ebd., Nr. 20, S. 38.

Bild sich bald ändern wird und die russische philosophische Öffentlichkeit über hochwertige Übersetzungen und Forschungen über einen der hervorragendsten deutschen Denker der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert erfährt.

Bibliographie

- Achutin A.V.: *Sofija i čert (Kant pered licom ruskoj religioznoj metafiziki)*. „Voprosy filosofii“ 1990, Nr. 1.
- Dmitrieva N.A.: *Russkoe neokantianstvo: „Marburg“ v Rossii. Istoriko-filosofskie očerki*. M. 2007.
- Florenskij P.A.: *Obratnaja perspektiva*. In: Ders., *Soč. v 2-ch tt.* Bd. 2: *U vodorazdelov mysli*. M. 1990.
- Gurljand A.: *Prof. German Kogen*. „Novyj voschod“, SPb. 1914, Nr. 16.
- Gurljand A.: *Pan-etičeskoe obosnovanie evrejstva u Germana Kogena*. „Novyj voschod“, SPb. 1914, Nr. 18.
- Gurljand A.: *Etika i Eschatologija*. „Novyj voschod“, SPb. 1914, Nr. 20.
- Kojgen D.: *Platono-Kantovskij iudaizm*. In: *Teoretičeskie i praktičeskie voprosy evrejskoj žizni*, SPb, 1911.
- Koral'nik A.: *Pafos razuma (O Germane Kogene)*. „Russkaja mysl'. Ežemesjačnoe literaturno-političeskoe izdanie“, Moskva i Peterburg, Juni 1914, Heft 6.
- Losev A.F.: *Pervozdannaja suščnost'*. In: Ders., *Mif-Čislo-Suščnost'*. M. 1994.
- Russkaja Mysl'. Ežemesjačnoe literaturno-političeskoe izdanie, Moskva i Peterburg, Juni 1914, Heft 6.
- Sesemann V.: *Die Ethik Platons und das Problem des Bösen*. In: Philosophische Abhandlungen: Hermann Cohen zum 70. Geburtstag (4. Juli 1912). Berlin 1912.
- Sesemann V.E.: *Teoretičeskaja filosofija marburgskoj školy*. „Novye idei v filosofii“, Bd. 5, SPb 1913.
- Solov'ev V.I.: *Evrejstvo i christianskij vopros*. In: *Tajna Izrailja*. („Evrejskij vopros“ v ruskoj religioznoj mysli konca XIX — pervoj poloviny XX vv.), SPb 1993.
- Trubezkij E.N.: *Panmetodizm v etike. (K charakteristike učeniya Kogena)*. „Voprosy filosofii i psihologii“ 1909, Nr. 97.
- Vyšeslavcev B.P.: *Večnoe v ruskoj filosofii*. In: Ders., *Etika preobražennogo Erosa*. M. 1994.
- Jakovenko B.: *O teoretičeskoj filosofii Germana Kogena*. In: „Logos. Meždunarodnyj ežegodnik po filosofii kul'tury“ 1910, Heft 1.