

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

Hermann Cohen als Mensch, Lehrer und Forscher

Natorp, Paul

Marburg, 1918

Hauptteil

urn:nbn:de:kobv:517-vlib-1738



Es geziemt sich wohl, daß die Marburger Universität das Hinscheiden eines Gelehrten, der fast vier Jahrzehnte hindurch mit immer steigender Wirkung seine Lehrtätigkeit an ihr ausgeübt hat, nicht schweigend übergeht. Zwar habe ich schon bei der Trauerfeier in Berlin auch im Namen der Universität und Fakultät Hermann Cohen ein letztes Lebewohl nachrufen dürfen; aber es würde doch etwas fehlen, wenn wir nicht auch hier seiner gedächten und dem Dank, den er um uns verdient hat, Ausdruck gäben. Es ist ja solches Danken gleichsam ein symbolisches; man gibt damit dem Andern nichts wieder für das, was in ihm uns gegeben ward. Aber gerade weil die wirkliche Erwidderung abgeschritten ist, ist es uns selber Bedürfnis, wenigstens den symbolischen Dank nicht zu unterdrücken. So war auch Cohens persönliche Art, daß er nicht bloß den Sinn der Liebe und des Dankes nicht entbehren, sondern beides auch ausgesprochen haben wollte. Mit rührender Bewegtheit nahm er solchen Ausspruch stets hin. Verwöhnt worden ist er damit nicht.

Aus diesem Gefühl habe ich, in niemandes Auftrag, aber in herzlichem Einvernehmen mit den näheren Freunden und mit ausdrücklicher warmer Zustimmung des Rektors und Senats, Sie — alle, die ihn geliebt, von ihm gelernt, aus der Nähe ihn gekannt, oder auch aus weiterem Abstand doch in seiner scharf gezeichneten Eigenart ihn geachtet, das Edle darin, auch wenn als Gegner, nicht verkannt haben — hier versammeln wollen, daß wir noch einmal sein Bild uns vor Augen stellen und in Gedanken einen Kranz auf sein Grab niederlegen, einen Kranz nicht von verwelklichen Blumen, auch nicht Redebblumen, sondern von schlicht gedenkenden Worten. Nicht lobenden; was ist Lob eines Sterblichen im Angesichte der Ewigkeit? Das verwelkt, rascher

als die abgebrochenen Blumen und Zweige, die man dem Toten aufs Grab legt. Hat solche Symbolik einen Sinn, so kann es nur der sein, zu erinnern an das Geheimnis der ewigen Aussaat und Erneuerung geistigen Lebens. Nicht das Sterben soll dadurch verschleiert, ein Nichtsterben vorgetäuscht, sondern das ewig neue Erstehen des Lebens aus dem Tode vergegenwärtigt werden. So hat Plato im „Gastmahl“ die pflanzliche und tierische wie die geistige Fortzeugung uns verstehen gelehrt als nicht Unsterblichkeit, aber ewige Verunsterblichung des Sterblichen, und hat dadurch den Sinn des Lehrens und Lernens, den Sinn des echten Philosophierens gedeutet, als nicht toter Fortüberlieferung fertiger Weisheit, sondern immer neuer Erweckung lebendigen Erkenntnistrebens. Das aber gilt für allen echten Gehalt des Lebens. Leben ist ewiges Sichselbstfortzeugen und dadurch Selbsterhaltung. Diesen tiefen Sinn legt Plato in das schlichte Wort Mneme, Gedächtnis. In solchem Sinne also wollen wir das Gedächtnis Hermann Cohens heute in uns erneuern, des Menschen, des Lehrers, des Forschers, welches dreies eben unter diesem Gesichtspunkte der Mneme völlig eins wird.

Von dem Wesen eines Menschen zu sprechen, und wäre es der schlichteste, ist immer ein Wagnis. Wer dringt denn in den Andern wirklich ein? Wie will man ein Lebendiges auf Begriffe bringen? Und solch Lebendigen! Denn daß er ein Ungewöhnlicher war, mußte jeder empfinden, der ihm näher trat. So ungewöhnlich, daß es sich versteht, wenn eben dies Näher-treten nicht zu vielen gelingen wollte; daß er manchem auch in vieljährigem Zusammensein ein Fremder, ein ganz Unverständlicher geblieben ist. Doch war er keineswegs ein einsiedlerischer Mensch, vielmehr an-schlußbedürftig, lebendigen Austausch suchend, fordernd. Seit der unvergeßliche Friedrich Albert Lange den etwa Dreißigjährigen ermutigt hatte sich (im Herbst 1873) als Privatdozent hier niederzulassen und er schon nach kaum einem halben Jahr als einziger zum Nachfolger Weisenborns vorgeschlagen wurde (er erhielt zwar nicht diese Professur, sondern zunächst ein Extraordinariat, aber kaum zwei Jahre

später, im Januar 1876, das durch Langes Tod erledigte Ordinariat), hat er lange Zeit in den allerbesten Beziehungen zu Kollegen und Freunden wie Nissen, Leopold Schmidt, Barrentrapp, v. Sybel, Brieger, Lenz, Cornill, Wellhausen u. v. a. gelebt. Seine entschiedene Staatsgefinnung, bei strengster Unabhängigkeit der politischen und sozialen Ueberzeugung, sein vorbehaltloser Anschluß an das deutsche Geistesleben, bei unwandelbarer Treue gegen die angestammte Religionsgemeinschaft, seine verständnisvolle Würdigung des evangelischen Christentums zumal in der freieren Gestaltung, für die durch den Weitblick des Ministers Falk gerade damals Marburg ein neuer Mittelpunkt wurde, alles schien ein fast ideales Zusammenwirken mit den Kollegen auch für die Dauer zu verbürgen. Die Zuspizung der innerpolitischen Gegensätze, die Einseitigkeit eines sich selbst mißverstehenden Nationalismus, der als Antisemitismus auch aufs religiöse Gebiet hinübergrieff und den ehemals an den deutschen Universitäten vorwaltenden Zug zur inneren Befreiung und sozialen Emporhebung der bisher gedrückten Volksschichten zwar nicht ertönen konnte, aber mehr und mehr in Verteidigungsstellung zurückdrängte, ließ es ihm, grade nach seiner persönlichen Art, schwerer und schwerer werden, seine Umgebung zu verstehen und von ihr verstanden zu werden. Und wenngleich er sich zur strengsten Pflicht machte als Lehrer und Schriftsteller das, was in ihm oft leidenschaftlich wallte, eher zurückzudrängen und in seinen akademischen Beziehungen stets die Linie innezuhalten, die ein gegenseitiges Verstehen und Achten nicht ausschloß, so konnte es doch nicht ausbleiben, daß manche menschliche Beziehung zu seiner näheren Umwelt sich lockerte. Zu ernsteren Kämpfen ist es indessen erst, und eigentlich bis zuletzt nur dadurch gekommen, daß er glaubte, sein Lehramt, die Sache der Philosophie und des philosophischen Unterrichts an der Universität verteidigen zu müssen gegen eine Strömung, die, in nicht oberflächlichem, aber um so tiefer wirkendem Zusammenhang mit der geänderten politischen Stimmung der Zeit, dahin gerichtet schien, die Philosophie im akademischen Lehrbetrieb zurückzu-

drängen, sie, in vollständiger Verkennung ihres Wesens, in eine sei es philosophisch-historische oder naturwissenschaftliche oder in einem naturalistischen Sinne psychologische Spezialistik zu verwandeln. Durch die daraus entstandenen fortgesetzten Reibungen mußte wohl, da Cohen auf der durch seine innerste Überzeugung ihm vorgezeichneten Stellungnahme nur unerschütterlich beharren konnte, seine ganze Haltung auch als Lehrer und Schriftsteller jene ausgesprochene Kampfesphysiognomie annehmen, die seinem geistigen Charakter mehr und mehr einen eigenen, ich möchte sagen heroischen Zug ausprägte. Nie aber, das muß ausdrücklich bezeugt werden, hat sein Verhältnis zu den Studierenden dadurch eine Trübung, oder eine Verschiebung ins Parteiliche erfahren, es hat sich im Gegenteil nur immer herzlicher und universaler gestaltet, ja im letzten Jahrzehnt zu einem nicht gewöhnlichen Grade persönlicher Wärme und Nähe und zugleich Umfassung gesteigert; gerade weil er nie etwas von seinen äußeren Kämpfen oder inneren Erregungen auf die Lehrkanzel trug, nie für seine politischen oder sozialen oder sonstigen auf Zeitfragen bezüglichen Überzeugungen, sei es gradezu oder auch nur mittelbar, vom Katheder herab warb oder solche in den Vorlesungen überhaupt berührte, sondern rein durch den Eindruck seiner stets innerlich tief und stark bewegten, dabei in sich einigen und gefestigten, ihrer Grundrichtung stets getreuen Persönlichkeit; durch eine phrasenlose Idealität der Gesinnung, die mit überzeugender Kraft auch den ergriff, dem seine wissenschaftlichen wie seine politischen und religiösen Stellungnahmen sachlich fernlagen, vielleicht ganz unverständlich blieben. Man fühlte, da ist ein g a n z e r M e n s c h , der sich für seine Sache einsetzt, in seiner Sache sich selber gibt, denn er l e b t e in seiner Sache. Diese U r s p r ü n g l i c h k e i t , U n m i t t e l b a r k e i t und darum U n b e d i n g t h e i t der S e l b s t h i n g a b e und S e l b s t a u s s p r a c h e , das war das Geheimnis seiner Wirkung. Nenne man es S u b j e k t i v i t ä t , so ist es doch einmal so, daß da, wo es sich um das Geistigste handelt, nur die tiefste Subjektivität auch in die Tiefen der S a c h e dringt.

Ich erhielt von einem seiner früheren Hörer ein paar Blätter einer ziemlich worttreuen Nachschrift einiger seiner Vorlesungen. Es sind uns heute ferner liegende Gegenstände, von denen sie handeln: die frühgriechischen Philosophen, Heraclit, Parmenides, Zenon. Man erhält keine irgend vollständige Übersicht oder kritische Untersuchung der Quellen; kein Versuch wird gemacht, die historischen Zusammenhänge auch nur in großen Zügen wiederaufzubauen. Es werden nur wenige, zunächst vielleicht grade nur ein besonders bezeichnender Ausspruch herausgegriffen, an ihm die hervorstechende Eigenart des Denkers, der ihn getan hat, fühlbar gemacht und von da aus dann noch einiges weitere, das von ihm überliefert ist, beleuchtet; ohne Anspruch, aus den Bruchstücken ein Ganzes herzustellen; nach keinem solchen Ganzen, keinem System ist überhaupt die Frage, sondern nach den wurzelhaften Motiven, aus denen der Fortgang der philosophischen Gedankenarbeit verständlich wird. Das ist gewiß kein „objektives“ Verfahren, man bekommt vom überlieferten Tatbestand so nur einen scheinbar willkürlichen Ausschnitt zu sehen, und über die Deutung ließe sich mitunter streiten. Aber er packt das Tiefste, das weltgeschichtlich Entscheidende, und das in einer Lebendigkeit der Hineinversetzung, die den Hörer nicht bloß zum Verstehen, sondern zum Mitgehen, zum *Mit e r l e b e n* zwingt. Er nimmt den einzelnen Philosophen der Vorzeit vor, als hätte er ihn zur Stelle, zieht ihn sozusagen persönlich zur Rechenschaft: Was hast du dir dabei gedacht, wie bist du darauf gekommen, wie willst du es rechtfertigen, wenn man dir das und das entgegnet? So wird der Hörer unvermerkt mithineingezwungen in das innerste Arbeiten des philosophischen Gedankens, er muß mitgehen, muß die Gedanken in sich mitherausarbeiten, so wie sie in den großen Forschern sich herausgearbeitet hatten. Ich habe irgendwo gesagt: Nicht uns in den Geist der Zeiten, sondern den Geist der Zeiten in uns zu versetzen, sei die Aufgabe der Geschichte. Cohens Weise der Geschichtsbehandlung gibt davon das lebendigste Beispiel, das ich kenne. — In lebhafter Erinnerung ist mir die letzte Vorlesung, die er vor seiner Übersiedelung nach Berlin

drüben im Auditorium maximum, das bis auf den letzten Platz gefüllt war, gehalten hat. Er blieb ganz in seinem Sachzusammenhang, er behandelte das Kapitel der Tugendlehre, das gerade an der Reihe war. Kein Wort berührte, unmittelbar und gewollt, das, was uns alle, die wir da saßen, in dieser Stunde einzig bewegte: den Abschied. Und doch war jedes Wort so gesprochen, daß es auf den Augenblick, auf unsere innere Stellung zu ihm, seine zu uns, eben in dieser Abschiedsstunde, Anwendung litt. Er sprach von der Treue. Das war ganz unbeabsichtigt, es floß von selbst so aus seiner Seele in die unsre, weil beide in dieser Stunde eben so bewegt waren, so bewegt sein mußten. Er lebte in seiner Sache, seine Sache in ihm. Darum, wenn je einer Kants hohe Forderung erfüllt hat, daß man nicht Philosophie sondern Philosophieren lehren müsse, so er.

Hat man nun irgend welches Recht, solch reines Sichhingeben an die Sache und Einswerden mit ihr als deutsche Eigenart auszusprechen, so wird man anerkennen müssen, dieser Jude war deutsch wie nicht mancher. Das empfanden auch seine Hörer; bis zu dem Grade, daß einmal eine studentische Verbindung, die die Bekämpfung des Judentums zu ihren Programmpunkten zählt, ihn ganz naiv zu sich einlud, und auf die verwunderte Frage, wie sich denn das mit ihren Prinzipien vertrage, die Antwort erfolgte: „Uns sind Sie kein Jude!“ Das konnte denn freilich er nicht gelten lassen, denn ihm war sein Judentum heilig, nicht bloß als Sache der Pietät, des Dankes für das, was es in seiner kindlichen Erziehung ihm bedeutet hatte; nicht aus dem bloßen Bedürfnis des Zusammenhalts mit einer Gemeinschaft, die ihm fort und fort viel und Großes gab, sondern aus Überzeugung vom tiefen sachlichen Recht des Judentums und seiner vollen inneren Einigkeit mit dem Besten grade des deutschen Wesens. Wie es nun auch „objektiv“ hiermit sich verhalten mag, ihm subjektiv wird man das Recht zu solcher Auffassung nicht abstreiten können. Strebe doch jede Religion sich selbst in ihren letzten, ewigsten Tiefen zu erfassen,

so würde weniger gegenseitiges Unverständnis und Streit und gar Religionshaß bestehen.

Wenn ich nun sage, daß dies der herrschende Zug im ganzen Charakter dieses Mannes war: dies unmittelbare Zurückgehn in die letzten, ewigsten Tiefen der Sache, die zugleich die letzten, ewigsten Tiefen des Persönlichen im Menschen sein müssen, so mag das leicht als überschwängliche Erhebung erscheinen. Doch bleibt für menschliche Schwäche gerade in einem solchen Menschen übergenug Raum, denn in der Mitte zwischen dem letzten Innerlichen und dem Aeußeren des Treibens und Gehabens liegen zahllose Zwischenstufen, die sich doch nicht überspringen lassen und auf denen gerade der, der rücksichtslos immer auf das Letzte, Radikale drängt, im einzelnen tausendfach fehlgehen wird. Solches Fehlgehen ist schlechterdings unvermeidlich auch für den stärksten Intellekt und Willen, eben wenn nicht Intellekt und Willen, die stets nur von Stufe zu Stufe sich fortarbeiten können, sondern jenes letzte Radikale jenseits beider, das beiden erst den Grund legen will, im Menschen das Herrschende ist, nenne man es das Religiöse, Metaphysische, Transzendente, oder wie sonst. Ein solcher wird, ehe er bis zum Grunde kommt, ungezählte Rechenfehler begehen, eben weil zuletzt nicht die Richtigkeit der Rechnung, das Rationale, sondern das letzte, mit keiner Rechnung zu erreichende, Irrationale es ist, worauf es ihm ankommt. Solcher Rechenfehler mag man, im Theoretischen, im Praktischen, im Ästhetischen, auch in der philosophischen Deutung des Religiösen, des Metaphysischen selbst, Cohen recht viele nachweisen können. So durchdringend sein Verstand, so streng er, wo ihm daran lag, seine Gedankenlinie festhalten und durchführen konnte, zuletzt lag ihm das logische Zergliedern und Beweisführen nicht; so durchdringend war sein Denken, daß ihm alles eben am Durchdringen bis zum Letzten, Radikalen lag. Da geht es oft atemlos weiter, es ist gar keine Zeit zum Zurückblicken und Auseinanderlegen. So scheint es, daß nichts eigentlich erledigt, nichts gehörig gesichert wird, sondern es geht immer rastlos fort vom Problem zum nur tiefe-

ren Problem; man fühlt, man wird in immer größere Tiefen geführt, aber durch allzuvielen verschwiegene Mittelglieder. So bleibt stets ein breiter Raum zu Fragen und Zweifeln, deren Lösung weder ausgesprochen vorliegt noch, ohne sehr ernste eigene Mit- und Nacharbeit, zu finden ist. Doch steht man von dem erreichten Punkte vor- wie rückwärts bisher verborgene Durchblicke sich öffnen, es fällt Licht auf Dinge, die einem behutsamer vorschreitenden Denken nicht oder nur sehr langsam sich aufgetan hätten.

Besonders merkwürdig war mir immer Cohens Stellung zur Kunst. Er hat weder Griffel noch Pinsel geführt, meines Wissens nie einen Vers gemacht, auch über bescheidene Anfangsgründe hinaus nicht selber musiziert. Wie hätte er über das Zustandekommen eines Werkes bildender Kunst, eines Dicht- oder Musikwerks, über die Gesetzmäßigkeit ihres Aufbaues sich zureichend Rechenschaft geben können? Also durfte er keine Ästhetik schreiben, würde mancher folgern. Doch hat er eine geschrieben. Und er durfte es, weil er gleichwohl in der Kunst lebte. Viele seiner ästhetischen Urteile sind gewiß anfechtbar, alle subjektiv, oft im äußersten Maße. Und doch treffen sie, wenigstens da wo er ganz zuhause ist, regelmäßig den Kern der Sache. Sie geben in jedem Fall Erlebtes, und man kann nun einmal nicht erleben, was nicht ist. Das Woher und Wie des Zustandekommens kümmert ihn im einzelnen garnicht. Doch hat er auch Scharfes und Tiefdringendes zu sagen vermocht über die Art wie allgemein das Künstlerische im Menschen sich erzeugt und mit allem, was sonst in ihm lebt, sich zusammenwebt. Wir haben oft freundschaftlich gestritten, weil er in der Unmittelbarkeit des Erlebens, im „Gefühl“, wie es bei ihm heißt, ich im Gestalten den Kern des Ästhetischen sah. Letzten Grundes meinten wir dasselbe. Sein „Gefühl“, unterschieden als „reines“ Gefühl, meint kein andres als das im unmittelbaren Leben des Kunstwerks in der Seele sich rein gestaltet, das Er fühlen der Gestalt selbst; während umgekehrt ich nicht das äußere Erstehen der Gestalt, sondern das Sichgestalten, das Sichzeichnen der Gestalt in der Seele im Auge

habe, welches zugleich immer Gestaltung des Fühlens und notwendig selber erfüllt wird. Nur legt Cohen den Ton auf das Fühlen von innen her, ich auf das Gestalten, das doch ebenso gewiß nicht von außen herein, sondern von innen heraus geschieht; so wie wir nach Goethe die Gedichte als gemalte Fensterscheiben nicht von außen, „vom Markt in die Kirche hinein“, sondern von innen, aus der „heiligen Kapelle“ hinaus schauen sollen. Daher deckt sich dieser Gegensatz jedenfalls nicht mit dem heute allgeläufigen von Impression und Expression. Sondern, wenn man denn schon eins von beiden sein muß, sind wir wohl eher beide Expressionisten. Cohen deutet eigentlich den Impressionismus selbst expressionistisch, jedenfalls idealistisch. Den erklärten Expressionismus zieht seine Aesthetik noch kaum in Betracht; in der altägyptischen, in der gotischen Kunst beachtet er ihn nicht, die ostasiatische scheint ihm fremd geblieben zu sein. Am nächsten kommt er, ohne es zu wissen, dem Sinn des Expressionismus in seiner Auffassung des späten Beethoven, in dem in der Tat nur ungeheuerlicher Mißverstand irgend etwas von Impressionismus finden kann. Alle künstlerische Gestaltung ist ihm Ausdruck, Entfaltung, Enthüllung des Innern, setzt das Innere, das sich ausdrückt, voraus und fordert es; es ist nicht, wie Croce meint, Ausdruck des Eindrucks. Und indem Cohen das ablehnt, vermeidet er auch nicht, es, neben „Entfaltung, Enthüllung“, auch „Gestaltung“ zu nennen. Was nach Abstreifung der Falten und Hüllen zutage kommt, kann ja nur die Gestalt sein, die nackte, falten- und hüllenlose, eigene Gestalt des Innern, das nur so ganz sich ausdrücken kann, daß es seine Gestalt in die Seele des Andern einzeichnet. Das aber ist das reine Prinzip der Expression, im Gegensatz zur Impression. Das Innere aber, das zur Gestalt sich ausprägt, muß wohl, eben sofern es alles Außere nur als Ausdrucksmittel, also nur nach seiner ausdrückenden Dynamik wertet, das Gesamtgeistige sein. Daher wird, wer als ganzer Mensch im Künstlerischen lebt, das Künstlerische stets expressionistisch und nicht impressionistisch empfinden.

So war Cohen ein ganzer; und so konnte man ihn nur als ganzen hinnehmen, oder ablehnen, oder seines Weges gehen lassen. Begreiflich daß die meisten das letzte vorzogen; denn es ist das leichteste. Nicht so die Jugend, sondern sie hing grade darum ihm an, weil er ein ganzer war. Sie spürte Jugend in ihm. In der That, er war, noch im weißen Haar, ein Jüngling, ja ein Kind, auch ganz im Sinne des Goetheschen: „Da wo du bist, sei alles.“ Und das war seine Unüberwindlichkeit, für den, in dem selbst Kindlichkeit genug ist, um sie im Andern zu verstehen. Was ist denn Jugend als was ich nannte: Ursprünglichkeit, Unmittelbarkeit, Unbedingtheit? Wer sich die gewahrt hat, wird stets die Jugend auf seiner Seite haben, wer sie verloren oder nie besessen hat, dem wird sie entgleiten. Es ist von mehr als einem, auch von Hochschullehrern, in letzter Zeit scharf ausgesprochen worden, daß leider wir, wie nicht minder die Lehrer der übrigen Schulen, es daran oft gar sehr haben fehlen lassen, und uns deshalb nicht wundern dürfen, wenn viele gerade unsrer ernstesten, hoffnungreichsten Jugend sich von uns abkehren und ihre Wege abseits unsrer Lehre suchen. Wir sprechen von Universität, und bieten fast nur Stückwerk, das zu keinem geistigen Universum mehr sich fügen will. Dagegen nimmt man dann gern auch eine starke Subjektivität in den Kauf, wenn nur der Blick stets auf das Ganze gerichtet, wenn Ganzheit der seelischen Bildung mit Ernst, mit echtem Durste der Seele gesucht wird. Daraus versteht sich das Verhältnis, das Cohen gewiß nicht zu dem schlechtesten Teil unsrer Studentenschaft hatte. Und ebendaraus mögen Sie es verstehen, daß für den, dem es zugefallen war, an Cohens Seite zu wirken, es ein Ding der Unmöglichkeit war ihn im Stiche zu lassen, die Stütze eines gleichgesinnten, freundschaftlichen Zusammenwirkens, wie es eben nach seiner Eigenart ihm Bedürfnis sein mußte, ihm wegzuziehen, um etwa für sich ein bequemeres oder äußerlich günstigeres akademisches Wirken zu erreichen. Das war nicht Opfer, sondern höchster Gewinn. Denn es war Frucht und Ausdruck der täglichen Erfahrung, daß durch dies zugleich sachlich und persönlich festge-

gründete Zusammengehen im akademischen Wirken Früchte reiften, wie sie nur selten gereift sind. Das Wort „Marburger Schule“ ist nicht von uns, sondern von andern zuerst gebraucht, aber von uns gerne aufgenommen worden, denn wir erlebten es, daß der Marburger philosophische Geist durch die eigenartigen Bedingungen unseres Zusammenarbeitens ungesucht, uns selber kaum bewußt, ein eigener geworden war, den wir in jeder aus der Tiefe kommenden Aeußerung eines alten Marburgers ohne weiteres wiedererkennen. Das Wort wollte die philosophische Richtung bezeichnen, und die ist gewiß auch nicht gleichgültig für das, was es besagen will; aber es bedeutet uns noch etwas mehr, es bedeutet uns den menschlichen Geist, der nur auch im philosophischen sich eigentümlich ausprägen mußte, denn Philosophie ist wissenschaftliche Selbsterfassung des Menschlichen in seiner Ganzheit. Wie aber dies sich eigen gestaltete unter der eignen Bedingtheit unseres philosophischen Wirkens hier in Marburg, das wurzelte ganz in der Eigenart dieses Mannes. Und es gab jedem, der davon berührt wurde, auch wenn nicht gerade Philosophie ihm ein erstes Anliegen war, etwas von dieser bestimmten Art seelischer Innerlichkeit und Idealität, an der wir „Marburger“ uns erkennen.

Indessen soll damit keineswegs in den Hintergrund geschoben werden, daß doch vor allem in seiner Philosophie das Persönliche dieses Mannes sich ausgeprägt hat. So in seinem Persönlichsten konnte seine Philosophie nur wurzeln, indem umgekehrt von dieser Philosophie sein Persönliches ganz erfüllt war. In ihr aber lebt es fort und wird erfäßlich bleiben auch noch für späte Geschlechter. Denn diese Philosophie hat in sich eine Kraft zu leben, wie nur irgendeine Schöpfung der Vorzeit, die in der Menschheit lebendig geblieben ist. Davon einen vollen Begriff zu geben ist freilich in den hier gebotenen Grenzen nicht möglich. An mehr als eine Umrisszeichnung kann nicht gedacht werden; für eine solche aber wird es genug sein nur ein paar Grundzüge als die eigensten, am meisten kennzeichnenden herauszuheben.

Als ganzer Mensch strebte Cohen zur Ganzheit des Men-

schentums; also notwendig, als Philosoph, zum System. Daher ist sogleich das für ihn bezeichnend, daß er, vom ersten Schritt seiner Laufbahn bis zum letzten, so wie kein zweiter in den letzten fünfzig Jahren und noch weiter zurück, nach dem System gestrebt hat. Das System der Kantischen Philosophie ist sein Ziel in der ersten Hälfte seiner Lebensarbeit, das System der Philosophie in der zweiten. Warum mußte es Kant sein? Nun, er stand schon im Vordergrund der historisch-kritischen Untersuchung. Der Ruf „Zurück zu Kant!“ war bereits ergangen. Zeller, Liebmann, Helmholtz, Lange, alle hatten auf ihn hingewiesen. Durch einen Streit zwischen Trendelenburg und Runo Fischer war die rechte Deutung der Vernunftkritik philosophische Tagesfrage geworden. Das gab den äußeren Anstoß zur Entstehung des Buches, welches den Ruf H. Cohens begründete: „Kants Theorie der Erfahrung“ (1871). Aber auch innerlich war der Rückgang auf Kant tief begründet. Die Philosophie stand an den Universitäten und im allgemeinen Kulturleben damals in tiefer Verachtung. In starkem Abstich von der reichen, schöpferischen Arbeit der Erfahrungswissenschaften, Natur- wie Menschheitsforschung, wo jeder Tag neue, befreiende Aufschlüsse brachte, schien Philosophie sich immer in dem gleichen engen Kreise unfruchtbarer Spekulationen zu drehen, deren Bankerott seit dem Versanden des Hegelianismus vor aller Augen offenbar geworden war. Und doch hatte einst Kant die Philosophie in den „sicheren Gang einer Wissenschaft“ zu bringen gedacht, sie von den „hohen Türmen“ der Spekulation, um die „so viel Wind ist“, in das „fruchtbare Bathos“ (Tiefland) der Erfahrung zurückgerufen. Aber man war ihm nicht gefolgt. Den Einen blieben die „hohen Türme“ verlockender, die Andern ließen es sich in dem „fruchtbaren Tiefland“ so wohl sein, daß sie nach gar keiner Philosophie mehr verlangten, an ihrer „Erfahrung“ genug hatten. Da bedeutete es eine gewichtige Entdeckung, daß der von Kant gewiesene Weg der einzige war, der für die Philosophie gangbar blieb; daß dieser Weg durch die stürmenden Fortschritte der Erfahrungswissenschaften so wenig abgetan

war wie durch die Ikarusflüge der Spekulation, die „höhere“ Wahrheit über die Erfahrung hinweg im Fluge zu haschen meinten. Das war es, was durch Cohens neue Ergründung des Kant'schen Begriffs der Erfahrung den Verstehenden auf einmal tagte. Darum konnte Fr. A. Lange an ihn schreiben: „Sie haben ja mit uns von vorne angefangen“, und ist sein Buch nicht wenigen ein Führer geworden zu einer neuen Erkenntnis des rechten Zieles und des rechten Weges der Philosophie. Welches war dieser Weg? Gemeinverständlich möchte es sich so ausdrücken lassen. Nicht ein Objekt an sich und ein Subjekt an sich liegen, als zwei Absolute, draußen, jenseits der konkreten Erkenntnis (Erfahrung), ihr voraus, einander gegenüber, wartend daß sie, die konkrete Erkenntnis, vom einen zum andern die Brücke schlage, damit sie zueinander kommen können; oder, falls sie begreift, daß sie das im Ernste nicht vermag, doch eine solche Verbindung zwischen beiden, aus der die Möglichkeit der Erkenntnis begreiflich wird, als Hypothese aufstelle, — als Hypothese, deren Bewahrheitung dann nur leider unmöglich ist. Sondern in die volle Wirklichkeit, Aktualität des Erkennens selbst, in die schaffende, aus der konkreten Subjektivität des flutenden Erlebens heraus Objekte gestaltende, somit selbst lebendig konkrete Arbeit der Wissenschaft, nicht minder der sittlichen, der künstlerischen, mit einem Wort jeder menschlichen Kulturschöpfung hat Philosophie sich mitten hineinzustellen, in ihr ihren Stand zu nehmen, ihre eigne, in ihr arbeitende und schaffende, den Gegenstand erarbeitende, erschaffende Gesetzmäßigkeit zu ermitteln, und auf dem allein sicheren Grunde dieser rein tatsächlichen Ermittlung, dieser schlichten Bewußtwerdung und Klärung ihres eignen Tuns, über Sinn und Tragweite dieser selbstvollzogenen und ohne Schranken weiter sich vollziehenden Schöpfung der Gegenstandswelten jeder Art die erreichbare Klarheit zu gewinnen. Dies als Kern und treibende Kraft der kritischen, der transzendentalen Methode Kants, und diese Methode als Kern und treibende Kraft, als den unangreifbaren Wahrheitsgrund der Philosophie aufgewiesen und in Schärfe bestimmt zu haben, ist

das keineswegs nur historische Verdienst dieses ersten Cohenschen Buches.

Wie hatte denn das so lange verborgen bleiben können? — Das war möglich, weil Kant selbst sich über diese Bedeutung seiner Methode nicht gleich von Anfang an klar gewesen war, sondern sich zu dieser Klarheit erst mühsam durchrang. So konnte es geschehen, daß alle Welt Kant las und doch diese entscheidende Bedeutung seiner Tat unerkannt und ungenutzt blieb. Man klaubte an Einzelheiten herum, verfehlte den Sinn des Ganzen. Aber „dieser Geist, der ein ganzer ist, kann sich nur aus dem Ganzen bewähren“, sagt Cohen. Dagegen richtet die billige Weisheit nichts aus, daß auch der größte Menscheng Geist im letzten Sinne kein ganzer ist. Mag um Einzelnes, schließlich um jede Einzelaufstellung gestritten werden können, mag der philologischen Genauigkeit, der historischen Allseitigkeit der Beziehungen keinerlei Schranke gezogen werden; Cohen selbst hat es sich mit der Deutung des Kantischen Buchstabens keineswegs leicht gemacht. Aber zuletzt, wenn es um Grundfragen zu tun ist, heißt es aus dem Ganzen das Einzelne verstehen, und dazu bedarf es eines abstrahierenden und konstruierenden Verfahrens, wie es Cohen in diesem und seinen weiteren Kantbüchern übt, wie schließlich jede Wissenschaft in den grundlegenden Untersuchungen es üben muß und allzeit geübt hat.

„Kant hat einen neuen Begriff der Erfahrung entdeckt“, erklärt Cohen. Es ist kein anderer, als der, man möchte einmal sagen dürfen, sonnenhell beleuchtet wird durch die klassische Ausführung der zweiten Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft: daß der Entdecker etwa der geometrischen Grundwahrheiten nicht dem, was er in seiner Figur sah, oder dem bloßen Begriff derselben, nachspüren und davon ihre Eigenschaften ablernen, sondern durch das, was er nach Begriffen selbst a priori hineindachte und darstellte, hervorbringen mußte, desgleichen in der Naturwissenschaft „die Vernunft nur das einseht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt“. — „Es ist nicht draußen . . . es ist in dir“ — auch da nicht wie im offenen Buch

zu lesen, sondern: „du bringst es ewig hervor“. Solches Hervorbringen des Gegenstandes, das ist das echte „Erfahren“, wie es in aller echten Wissenschaft, allem echten Handeln des Menschen, allem echten Kulturschaffen sich in nie abreißendem Fortgang vollzieht. Nur indem und weil diese echte Erfahrung ihren Gegenstand selber hervorbringt, vermag sie auch über die gesetzmäßigen Bedingungen und die Bedeutung solcher Hervorbringung sich vor sich selbst Rechenschaft zu geben. Das ist himmelweit verschieden von dem falschen Anspruch einer An-sich-Erkenntnis des Gegenstandes „a priori“, d. h. über die Erfahrung hinweg, es ist vielmehr die „kritische“ Besinnung, daß die Gegenstände unserer Erkenntnis eben nur unsere Gegenstände sind, die Gegenstände, wie sie allein gemäß den Bedingungen, also auch nur in den Grenzen einer uns möglichen Erkenntnis erfassbar sind. Wiederum ist solche „Erscheinung“ nicht trügender Schein; die vielbeschriebenen Denk- und Anschauungsformen Kants sind nicht etwas wie Teigformen, in die die nahrhaften Stoffe der Erfahrung geknetet und dann in den Backofen geschoben werden, um dem Brote der Erkenntnis die uns mundgerechte Fassung und unserm geistigen Magen bekömmliche Qualität mitzuteilen, sondern sie wollen Prozesse, Akte denkender, anschauender, hinschauender Gestaltung, sie wollen das lebendige Erdenken, Erschauen des Gegenstands bedeuten. Als Denk-, als Anschauungs-inhalte allein erstehen uns die Gegenstände, gehen sie hervor, erzeugen sie sich uns aus den lebendig sprudelnden Quellen „reinen“ d. i. gesetzmäßigen und durch Gesetzmäßigkeit sich in Einheit fügenden Denkens und Anschauens. Solche Gegenständlichkeit ist das Wirklichste, was es für uns gibt; sie ist, in der Aktualität des Erdenkens, des Erschauens, selbst in unangreifbarer Aktualität gesichert. Nur ist sie eben nicht starr, unbeweglich, sie ist, in diesem Sinne, gar nicht „an sich“, sondern allein für Rechnung der Erkenntnis, einer Erkenntnis, die selbst nicht ist, sondern wird, die als abschließend und abgeschlossen gar nicht gedacht werden darf.

Diesen idealistischen und zugleich aktualistischen

Sinn des Gegenstands hat Cohen, nicht zuerst und nicht allein, aber reiner, klarer, tiefer als andre erkannt. Zwar vorerst steht ihm die Idealität weit voran. Aber auch die Aktualität leuchtet durch, wenn es schon in seinem Erstlingswerk heißt: Der transzendentale Idealismus kennt in der Reihe der Erscheinungen (d. i. Gegenstandsdarstellungen in möglicher Erfahrung) kein erstes und kein letztes Glied, also muß ihre Unendlichkeit von allen Seiten zusammenstreben zu einer Einheit (der Idee), die stets von neuem sich entzweit, um in einer neuen Idee nur reinere Einheit zu finden. Indem so der Gegenstand überhaupt nicht mehr „ist“, sondern ewig nur wird, ist der Weg gewiesen, ihn in voller Lebenswirklichkeit auch im flüchtigsten Uebergang, bis zum Augenblickserleben, unangreifbar fest zu gründen. Allerdings scheint Cohen, so wie Kant selbst, vorerst stehen zu bleiben in allgemeinsten, „rationalen“ Gesetzmäßigkeiten; es scheint noch als bliebe es bei der schroffen Sonderung, in der theoretische und praktische Vernunft, Anschauung, Begriff, Idee u. s. f. bei Kant nebeneinander, fast feindlich gegeneinander standen. Das Problem des Individuellen, zu dessen Bearbeitung bei Kant zwar wichtige Ansätze wohl aufweisbar sind, scheint, wie von Kant selbst, so von Cohen, in seiner vollen Wucht noch gar nicht empfunden zu werden. Es wird — scheinbar — an die Psychologie abgeschoben — eine Psychologie, die, aus der Transzendentalphilosophie nur ausgeschaltet, draußen, in unklarem Verhältnis neben ihr zu stehen scheint. So scheint sich ein nur kritisch gewendeter Rationalismus zu ergeben, das *Irrationale*, das sich doch nun einmal nicht weglegen läßt, ganz unbewältigt zu bleiben. So wird Cohen im allgemeinen bis heute aufgefaßt, und das ist, wenn man nur seine ersten Schriften vor Augen hat, auch wohl zu verstehen. Aber mit jedem neuen Werk ist Cohen einen Schritt weiter darüber hinausgekommen. Ich erinnere mich aus der Zeit, da er rastlos von Kolleg zu Kolleg an seinem System fortschuf, seines öfteren Ausspruchs, es bleibe von Kants Systemaufbau „kein Stein auf dem andern“. Doch sind die Grundmauern stehen geblieben, wenn auch

der innere Ausbau sehr neu erscheint. Es wäre richtiger gewesen auch die Grundmauern neu aufzuführen, statt des Umbaus den gänzlichen Neubau, obwohl im Geiste des größten aller Gedankenbaumeister, denn der bleibt doch Kant, zu wagen. Eine kommende Zeit wird, glaube ich, der unsern das Zeugnis nicht versagen, daß sie den Grund zwar im Geiste Kants, aber in völliger Freiheit von seinem Buchstaben neu gelegt hat; nicht Cohen, nicht die Marburger Schule, nicht Husserl oder Windelband-Rickert oder Eucken, aber wir alle, jeder von seiner Seite doch (wie jetzt mehr und mehr deutlich wird) auf einen Punkt hinielend. Deswegen scheint es mir von nicht geringem Belang, wenn auch in noch so knappem Überblick, im Fortgang des Cohenschen Arbeitens am Probleme des Systems der Philosophie die immer deutlichere Richtung auf dies eine Ziel nachzuweisen.

Cohens zweites Kantwerk, „Kants Begründung der Ethik“ (1877) strebt nach der genauesten Vereinbarung zwischen Kants theoretischer und praktischer Vernunft, die ja nach Kants eigener Forderung zuletzt eine sein müssen. Zwar scheint diese Vereinbarung vorerst nur so erreicht zu werden, daß an der Grenze der „möglichen Erfahrung“ d. h. der bloßen Daseins-erkenntnis der Theoretik, als ganzer, das Sollen, die Idee, die ewige Aufgabe sich aufrichtet. So scheint die Gesetzmäßigkeit des Handelns nicht in das volle Leben der Erfahrung selbst einzugreifen, sondern als ein bloßer, letzter Gesichtspunkt an ihrer äußersten Grenze stehen zu bleiben. So, als bloße „Kritik“, selbst der vollen Wirklichkeit ermangelnd — wie könnte sie, nach dem stolzen Wort Langes, die Kraft beweisen, „mit der Forderung des Unmöglichen die Wirklichkeit aus den Angeln zu reißen“? Cohen vertieft die Vorrangstellung, den Kantischen „Primat“ der praktischen Vernunft vor der theoretischen durch ihre Zurückführung auf das Platonische Anhypotheton, das Überbedingte. Damit mußte ganzer Ernst gemacht, es mußte die Einheit der Vernunft, des Logos selbst, nach Plato, in der Prägnanz erkannt werden, daß sie sich nun rückwärts auf das

Ganze der möglichen, nein der wirklichen Erfahrung erstrecken, gerade sie über die bloßen „Möglichkeiten“ der Theorie zur vollen Aktwirklichkeit erheben kann. Cohen hat, noch nicht in diesem Werk, aber später, der Ethik, damit nicht die Beziehung auf das „Faktum einer Wissenschaft“, auf eine eigene Art und Richtung des Erfahrens ihr fehle, den besonderen Bezug auf die Rechtswissenschaft gegeben. Dieser Erfahrungsbezug aber ist für sie ohne Zweifel zu eng. Er hätte sie — wie Kant an einer einzigen Stelle es getan hat — auf die geschichtliche Erfahrung und zwar im weitesten Sinne beziehen müsse. Denn Geschichtserfahrung ist Willenserfahrung, Erfahrung fortschreitend sich stellender und lösender und neu stellender und lösender Aufgaben, im ewigen Vorblick auf die ideale Einheit aller Aufgaben d. i. auf einen „reinen“ Willen. So würde die Idealität des Sollens nicht in der Kahlheit der Kantischen Forderung der Gesetzmäßigkeit des Handelns überhaupt verbleiben; die Idealität würde durchwirken zur vollen Aktualität schließlich der ganz bestimmten, jetzt und hier geforderten Handlung. So erst würde die „Bemunft“ wirklich „praktisch“, würde die Handlung, die „der Welt allmächtiger Puls“ ist, ihrem Gesetz wahrhaft unterworfen; es würde individuelles, würde bewegliches Gesetz werden. Diesen wundersamen Begriff des beweglichen Gesetzes hat kein geringerer als Goethe geprägt *); aber schon

*) In dem Gedicht „Athroismos“ (Metamorphose der Tiere):

„Dieser schöne Begriff von Macht und Schranken, von Willkür
Und Gesetz, von Freiheit und Maß, von beweglicher
Ordnung,
Vorzug und Mangel erfreue dich hoch! . . .“

(Vgl. auch die „Metamorphose der Pflanzen“.) Dadurch klärt sich die Paradoxie der „Geprägten Form, die lebend sich entwickelt“ (in „Arworte. Orphisch.“); es heißt weiter: „Die strenge Grenze doch umgeht gefällig Ein Wandelndes, das mit und um uns wandelt . . .“; und zuletzt: „Doch solcher Grenze, solcher ehrnen Mauer Höchst widerwärtige Pforte wird entriegelt . . . Ein Flügelschlag — und hinter uns Aeonen!“ — Dazu verschiedene Ausführungen in der „Osteologie“ (sämtl. Werke in 36 Bdn. m. Einl.

Leibniz kennt das individuelle Gesetz. Er hatte es, zunächst nur für die Theoretik, entdeckt am Problem des Infinitesimalen. An demselben Problem aber hat kein anderer als H. Cohen es wiederentdeckt.

Die scheinbare Nebenarbeit: „Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte“ (1883) bedeutet darum in Cohens Entwicklung gradezu die entscheidende Wendung. Im Untertitel ist die Schrift bezeichnet als „ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik“. Dieser Terminus ist neu: Vernunftkritik hieß es bei Kant; „wir objektivieren“, sagt Cohen, „in seinem Sinn, im Geist und Buchstaben des kritischen Systems, die Vernunft in der Wissenschaft . . . Darin erst reift der Idealismus selbst zur Wissenschaft, indem er nicht Dinge und Vorgänge, auch nicht solche des Bewußtseins schlecht hin, sondern wissenschaftliche Tatsachen, die Tatsache der Wissenschaft selbst zu seinem Objekt macht.“ Damit ist nur noch nicht bestimmt genug gesagt, daß diese Tatsache vielmehr selber Tat ist, ein Tun, nicht ein Getanes; Wissenschaft ist Wissenschaffen, niemals hat sie etwas zu Ende geschafft. In dem ebenfalls hier zuerst eingeführten Terminus des „Ursprungs“, vielmehr in der Korrelation des Ursprungs und der Erzeugung aus ihm, kommt eben dies zum klaren Ausdruck; denn sie bedeutet das logische Hervorgehen des Endlichen aus dem Unendlichen; das heißt (denn einen andern Sinn des Unendlichen erkennt die Kritik nicht an) aus der Idee, als dem wahrhaft realisierenden Prinzip. Darin ist alle Starrheit des Faktums überwunden, das Getane

v. K. Goedeke, Stuttg., Cotta XXXII 223): „Allein die lebendige Natur könnte dieses einfache Bild [den „osteologischen Typus“] nicht in das Unendliche vermannigfaltigen, wenn sie nicht einen großen Spielraum hätte, in welchem sie sich bewegen kann, ohne aus den Schranken ihres Gesetzes herauszutreten.“ (248 f.): „Denn indem wir uns nach Gesetzen umsehen, wonach lebendige, aus sich selbst wirkende, abgeordnete Wesen gebildet werden . . .“ (und was weiter folat; ferner 335, 347 u. ö.).

zum Tun geworden, die Gegebenheit eingeschmolzen; „gegeben“ ist nichts mehr als die Aufgabe, vielmehr auch die ist nicht sondern wird gegeben, sie stellt sich neu mit jedem Schritt, den die Erkenntnis vorwärts tut; jede Antwort stellt nur wieder eine neue Frage, jeder Näherungswert der Gleichung stellt im ungelösten Rest die neue Aufgabe. So allein wird in der Infinitesimalmethode (die eben dies prägnant ausdrückt und an einem hervorstechenden Beispiel, gleichsam als Paradigma, darstellt) die Realität im Punkte des Übergangs, im status nascendi erfäßlich und so aller Starrheit des fertigen Soseins enthoben. Wie dadurch die Kantische Unterscheidung von Anschauung und Denken sich erledigt, wie Zeit und Raum — bei Kant noch anscheinend fertige Gegebenheiten, starre Ordnungen, denen alles, was gegeben wird und werden kann, sich lediglich fügen muß — selbst erst in und mit der infinitesimalen Realität erzeugt werden, wie damit zugleich Leibnizens Forderung erfüllt wird, alles Extensive im Intensiven erst zu gründen, das alles kann hier nur dem schon Wissenden in Erinnerung gebracht werden, als Voraussetzungen zu dem Schluß: daß hier zuerst die Methode gefunden ist für die Bestimmbarkeit des Individuellen, im strengsten Sinne punktueller Unendlichkeit.

Die damit gewonnene Verflüssigung des „Faktums“ (wie ich zu sagen pflege) zum „Fieri“ dringt siegreich durch in der Neubearbeitung von „Kants Theorie der Erfahrung“, 1885. „Die Erkenntnisse“ (lesen wir da) „bilden nicht ein abgeschlossenes System, ein Kapital toter Hand, sie sind nur, indem sie zeugen: das ist der Charakter des Idealen. Sie enthalten nicht nur das, was ermittelt ist, sondern in sich zugleich das, was fraglich bleibt. Das ist der Charakter aller Begriffe, daß sie, indem sie Denkforderungen befriedigen, neue stellen. Es gibt keinen definitiven Abschluß. Jeder neue Begriff ist eine neue Frage, keiner eine letzte Antwort.“ Damit wird nicht nur die Idealität erst präzisiert, denn die Frage, die Aufgabe, die unendliche Aufgabe, das und nichts andres ist die Idee, und in ihr gründet sich jetzt alle Realität, von der in der Erkenntnis

überhaupt die Rede sein kann. Damit aber ist zugleich das Individuelle, ganz in seiner inneren Unendlichkeit, erfäßlich geworden, allerdings im Gesetz, aber im beweglichen — im selbst individuell und damit erst ganz real gewordenen Gesetz.

Die so an einem Einzelpunkt gewonnene Lösung des härtesten Problems der Erkenntnis, des Problems des Individuellen, forderte nun aber eine ganz allgemeine Durchführung durch alle Gebiete des Erkennens. Dazu eben bedurfte es des völligen Neubaus des Systems. Nachdem mit „Kants Begründung der Ästhetik“ (1889) die große Abrechnung mit Kant zum Abschluß gediehen war, ging Cohen rüstig an diese neue, weit größere Aufgabe, die Aufgabe des Systems der Philosophie. Als „Grundlegung“ des Systems führt die „Logik der reinen Erkenntnis“ (1902) sich ein; sie legt zu ihm den Grund am tiefsten in dem neu gewonnenen Begriff des „Ursprungs“. Logik handelt vom Denken; Denken aber im prägnanten Sinn ist Denken des Ursprungs. „Dem Ursprung darf nichts gegeben sein, das Prinzip ist Grundlegung in buchstäblicher Genauigkeit. Der Grund muß Ursprung werden. Wenn anders das Denken im Ursprung das Sein zu entdecken hat, so darf dieses Sein keinen, keinerlei anderen Grund haben als den das Denken ihm zu legen vermag.“ — Soll das aber ernstlich gelten für die Grundlegung des Systems, so müßte das System selbst durch die Logik erzeugt werden. „Alle reinen Erkenntnisse“, sagt Cohen, „müssen Abwandlungen des Prinzips des Ursprungs sein, andernfalls hätten sie keinen selbständigen, wie keinen reinen Wert.“ Nun sollen doch die Prinzipien der Ethik, der Aesthetik nicht minder reine Erkenntnisse sein wie die der Theoretik. Wieso also sind auch sie Abwandlungen des Ursprungs? Sicher nicht, sofern das Prinzip des Ursprungs bloß das des Infinitesimalen bedeutet. Und gewiß will es etwas mehr bedeuten. So heißt es weiterhin: „Was wäre die Ethik ohne den Begriff des Ursprungs? In ihm liegt die Wurzel für die Grundlage der Ethik: das Prinzip der Freiheit.“ Aber diese somit schlechthin notwendige Erwei-

terung des Sinnes des „Ursprungs“ wird noch nicht durchsichtig. Darum will auch die Vereinbarung der Logik mit der Ethik hier noch nicht überzeugend werden. Noch immer scheint es bei der starren Abgrenzung zu bleiben. Diese soll gewiß auch Angrenzung sein; die Gerechtfame beider, und so aller unterschiedlichen Richtungen, in denen Gegenstände erzeugt werden, sollen, als ob sie miteinander im Kriege lägen, eine Art pazifistischen Ausgleichs finden, merkwürdiger Weise in einer neuartigen Psychologie. Diese wird zwar jetzt in strengster Korrelation gedacht mit der dreifachen Grundlegung der Gegenständlichkeit in Logik, Ethik, Aesthetik. Aber doch scheint noch immer nur nach einer nachträglichen Vereinbarung gefragt zu werden; noch immer nicht will die reine Erzeugung der drei Grundarten der Gegenstandssetzung selbst aus dem einzigen Quell jenes Urlogischen, auf das doch der Terminus „Ursprung“ hinzudeuten scheint, klar werden.

Aber indem dann Cohen an die Grundlegung der Ethik herantritt, beginnt es zu tagen, daß zum wenigsten diese zwei, Logik und Ethik, nicht nur aneinandergrenzen, auch nicht nur ineinandergreifen, ja sich gegenseitig ganz durchdringen, sondern, um so ineinandergreifen und sich durchdringen zu können, beide aus einem, und zwar logischen, übergeordnet logischen Quell sich herleiten müssen. Der Begriff der Wahrheit tritt geradezu an die Spitze der Ethik, als der Logik des Willens. Für den Zusammenhang der Ethik mit der Logik bedarf es einer vereinigenden, beide verknüpfenden Methode, vermöge welcher die Logik selbst ebensosehr die Ethik fordert. Die Methode aber, mittels derer Logik und Ethik, beide zugleich, nicht eine allein, erzeugbar werden (sagt Cohen), diese vereinigende, diese einheitliche Methode, sie vollbringt und verbürgt — die Wahrheit. Er zitiert das bekannte Lessingwort vom Besitz der Wahrheit und dem Suchen nach ihr, und befreit von der Qual der Wahl durch die Besinnung: das Suchen der Wahrheit, das allein ist die Wahrheit. Im Suchen aber, in der Methodik der Begründung, liegt schon das Urmoment,

welches den Willen unterscheidet: das Moment der Richtung, der Hinbewegung. Somit wurzelt der Wille eben im „Ursprung“, der in der Kontinuität der Bewegung sich am unmittelbarsten ausprägt und erzeugend, realisierend wird. So werden Bewegung und Denken eins, im Denken selbst waltet die Bewegung; wie könnte es sonst den wissenschaftlichen Inhalt erzeugen, wenn es sich nicht als reine Bewegung zu vollziehen vermöchte. Im Denken selbst regt sich Bewegung, mithin (sagt Cohen), „schroff und ungenau ausgedrückt“, Wollen. — Wieso wäre das ungenau? Nur sofern „Denken“ noch immer das Denken der Theoretik meint. Aber Denken ist ebensowohl der Vorgriff des Willens; aus einer Wurzel, einem Ur-Denken, fließt beides, das stillstellende Denken der Theoretik, das hinausgreifende, vorausseilende des Wollens. „Das Denken, das die Bewegung mit sich führt“, sagt Cohen, „verwandelt sich selbst in Wollen und Handlung. So entsteht, auf Grund der Wahrheit, das Problem des reinen Willens“.

— Hier erst, hier aber auch ganz grundlegend und entscheidend, gründen sich beide, Logik als Theoretik und als Praktik, in einer übergeordneten Logik, der Logik des Ursprungs als der Logik der Wahrheit. Sonst hätte es dieses neuen Terminus „Ursprung“ am Ende nicht bedurft. — Cohen hat in seiner Logik das Denken des Ursprungs definiert als „Erhaltung der Sonderung in der Vereinigung, der Vereinigung in der Sonderung“. Jetzt erklärt er das Denken der Theoretik als sonderndes, dagegen die Tendenz (die Strebung, das Armoment des Willens) als das, was der Sonderung widerstrebt. Die „Tendenz“ ist also Tendenz der Vereinigung. In ihr wurzelt die Selbstheit, wie in der Sonderung der Gegenstand, als Gegenstellung. In der Handlung entspringt das Selbstbewußtsein, zugleich als Ewigkeitsbewußtsein. Im Selbst wird die Ewigkeit — nein, in der Ewigkeit wird das Selbst geboren. Denn der echte Begriff der Ewigkeit bezieht sich gar nicht auf die Zeit, nicht auf einen Punkt der Zeit, sei es in ihrem Laufe, sei es für ihren vermeinten Ab-

schluß; sie bedeutet nichts als den Blickpunkt für das rastlose, endlose Vorwärtsstreben des reinen Willens; die ewige Arbeit. Das aber ist gerade die allem überlegene „Wirklichkeit“ des Sittlichen; das wäre keine, welche den reinen Willen in harmonischen Frieden auflöste und von der Arbeit des Kampfes ablöste. Die Ewigkeit bedeutet die ewige Aufgabe, die Aufgabe der Ewigkeit — der Verewigung; wir erinnern uns der Platonischen Verunsterblichung des Sterblichen. „Himmel und Erde mögen vergehen“, Sittlichkeit bleibt; die Ewigkeit (der Aufgabe) ist ihre Wirklichkeit.

Damit schwindet endlich die eingebildete Kluft zwischen Sein und Sollen. Nicht bloß Denken, auch Wollen ist Sein, sagt Cohen. Wenn aber Sein, dann sicherlich auch Denken. Oder sollte die von Cohen stets behauptete und an die Spitze gestellte Korrelation von Denken und Sein hier auf einmal versagen? Aber „Denken“ bedeutet ihm immer noch vorzugsweise das Denken der Theoretik, das auf der Sonderung beruht. Das Denken des Ursprungs war ja aber nicht bloß Sonderung, sondern Sonderung in der Vereinigung, Vereinigung in der Sonderung. Denken ist doch wahrlich Vereinigung nicht minder als Sonderung. Nun legt auf die Vereinigung der Wille den Ton, auf die Sonderung der Verstand, also ist Wille keinesfalls weniger, oder weniger ursprünglich, Denken als das Denken des Verstandes. Ich unterscheide Punkt-um-Punkt-Denken, als Denken des Daseins, und Richtungs-Denken, in dem das Sollen, die Aufgabe und die Ewigkeit der Aufgabe, wurzelt. Jenes Ur-Denken aber, welches beides in einem und welches sie beide nur nach diesen zwei zu einander korrelativen Grundmomenten ausdrücken: vonseiten der *Ureinheit* und vonseiten der *Ursonderung* — dieses stellt die *Allgemeine Logik* auf, die somit von Anfang an über Theoretik und Praktik übergreift, beide aus sich hervorgehen läßt, nicht bloß vorgreifend auch auf die Praktik sich erstreckt, oder, nachdem sie erst für sich stand, sie nur hinterher mit der Theoretik verständigt. Die Bedeutung dieser Entdeckung liegt aber nicht allein in der damit endlich

erreichten durchgreifenden Einheit des philosophischen Systems, sondern darin, daß die volle Durchwirkung des Idealismus bis zum letzten Individuellen, zur Aktwirklichkeit, dadurch allein möglich wird. Denn so wird ja das Denken, ganz als Denken der Idee, unmittelbares, lebendiges Tun; also Akt. Damit aber rühren wir an den tiefsten Punkt der heutigen Philosophie. Mit dem Problem des „Prinzips der Individuation“ ringen gegenwärtig alle, die in der Philosophie wirklich arbeiten. Und nicht die Philosophen allein; das Problem des Individuellen liegt ebenso an der Wurzel aller zur Tiefe dringenden Erwägungen heutiger Geschichtserkenntnis im weitesten Sinne, als Wissenschafts-, Kunst-, Religionsgeschichte wie als Wirtschafts-, Rechts- und Staatengeschichte; es liegt nicht minder an der Wurzel auch des gewaltigsten Problems der Naturwissenschaft unserer Tage, des tief philosophischen Problems der Relativität von Raum und Zeit.

Von eben diesem Punkte aber hat Cohen auch die letzte, dauernd nicht wohl erträgliche Starrheit seiner früheren Stellungnahme überwunden: die der ausschließlichen Ethisierung der Religion. Noch in der Ethik von 1904 finden sich die harten Aussprüche: Religion sei nur als ein Naturstand anzusehen, dessen Kulturreise in die Ethik falle; ja als ein Surrogat, auf das nur praktisch zur Zeit noch nicht zu verzichten sei; es bleibe nur übrig, sie als ein Kulturmittel zu benutzen für den klaren Zweck, daß sie sich selbst zur Erledigung bringe! Hoch darüber erhebt sich die Schrift von 1915: „Der Begriff der Religion im System der Philosophie“. Zwar erscheint auch noch da die Religion anfangs fast als Philosophie; sie scheint weiterhin, wie bisher, nicht wesentlich hinauszukommen über die generelle Methodik des „reinen Willens“. Aber es dringt dann doch durch, daß Religion zweifellos etwas mehr will als das, nämlich die Einzigkeit, die nicht bloß relative sondern absolute Individualität Gottes wie des Menschen, Gottes weil des Menschen, des Menschen weil Gottes.

Vielleicht ist diese Einzigkeit auch hier mehr behauptet als begründet. Denn sie fällt aus der Logik als Theoretik, aber auch aus der Ethik, als bloßer Logik des Willens, heraus; und ein anderer logischer Ort für sie will sich nicht zeigen. Aber sie wird doch gedacht; dies Denken muß doch auch logisch zu begründen sein; wenn also nicht durch die Logik als Theoretik, noch als Praktik, gewiß auch nicht als Ästhetik, dann wohl durch jene Allgemeine Logik, die wir fordern mußten, nämlich in einer letzten Grenz-erwägung, der Begrenzung der Methodik des Gesetzes, der Ratio überhaupt, die als logische nur vollzogen werden kann durch ihr (dieser Methodik) eigenes, aber übergreifendes, „transzendentes“ Gesetz. Nicht also durch ein Überschreiten aller Grenzen der „Vernunft“, aber durch die Versicherung dieser Grenze, durch die Begrenzung aller bloßen Methodik, als genereller, in ihrem schlechthin individualen, überrationalen Gegenpunkt, in ihrem eigenen (nicht einem draußen stehenden) Absoluten, und zwar doppelten Absoluten, des Ausgangs und des Ziels, des Alpha und des Omega, in der Sprache der Religion: Seele und Gott, Gott und Seele, beide gedacht in reiner Individualität, die sich in ihrer Absolutheit, Überendlichkeit aller, auch reinsten, universalsten Methodik — nicht entzieht aber, als absolute untere und obere Grenze, vor- und überordnet. Religion, bloß als solche, ihrer selbst wegen, braucht nach solcher logischen Rechtfertigung gar nicht zu fragen. Aber sie wahrt darin ihr gutes Gewissen gegen die humane Kultur, gegen die gerechten Ansprüche der Vernunft, d. i. der dreifachen Methodik der Theoretik, der Praktik und auch der Ästhetik, der Methodik des Gesetzes in ihrer vollen Allgemeinheit. Und sie gewinnt damit erst die Selbstgewißheit ihres hohen Anspruchs der Einzigkeit, der Individualität, der alles überragenden Totalität. Cohen drückt diese an einer Stelle ganz unumwunden, fast wie ein Mystiker, aus: die Liebe Gottes füllt den Menschen ganz aus, resorbiert allen sonstigen Inhalt (saugt ihn auf), es bleibt nichts übrig im Bewußtsein des Menschen, wenn er Gott liebt. „D laß mich ausgefüllt einmal von dir, o Ewger, werden“, so betet

der junge Goethe in seiner zugleich frömmsten und unfrömmsten Zeit. Solch restlose Erfüllung mit Gott gibt dem ganzen Wesen unendliche Erweiterung — in der bloßen Idee und doch in ganzer Fülle des Erlebens. Die Idee selbst wird darin Leben, Fülle des Lebens. Und damit — Liebe. „O laß doch immer hier und dort mich ewig Liebe fühlen, und möcht der Schmerz auch also fort durch Nerv und Adern wühlen“, heißt es in demselben heißen Gebet Goethes. Nicht daß Liebe hier, im Verhältnis zu Gott, erst entspringt; aber sie steigert sich zu der Liebe. Gott ist nicht bloß Liebe sondern die Liebe; sowie nicht bloß Sein, sondern das Sein; wie es die eigne Sprache der Religion allzeit sicher getroffen hat.

Cohen wäre der ganze Mensch nicht gewesen, als den ich ihn zu zeichnen versucht habe, wenn dieser letzte Grund innerer Ganzheit ihm gemangelt hätte. So entspricht es der ständigen Vertiefung des Einheits- und Ganzheitsstrebens in seinem Philosophieren, daß in seiner letzten Zeit die Frage der Religion ihn mit innigerem, heißerem Anteil als je zuvor, zugleich doch in strengster Zusammennahme seiner ganzen philosophischen Denkkraft beschäftigt hat. Noch haben wir sein letztes, schon fertiges Werk über die Religion des Judentums zu erwarten, das somit den Schlußstein seines Systems darstellen wird. Zwar fehlt noch eins, die Psychologie. Mit dieser letzten Aufgabe hat Cohen gerungen, ohne sie zu bezwingen; was darüber (in seinen Büchern oder handschriftlich) vorliegt, führt nicht bis zu dem Punkte, auf den die Konsequenz seines Systemaufbaues hinweist. So bleibt hier eine letzte Frage unbeantwortet. Trotz dieser Lücke aber zeigt seine Philosophie als ganze eine geschlossene Einheit, wie sie nur höchst selten erreicht worden ist; eine Einheit nicht in äußerer Abschließung, aber in streng auf einen Punkt gesammelter Energie schöpferischer Methodik. Darin liegt das Geheimnis der schulbildenden Kraft dieser Philosophie, daß sie nirgends in bündigen Entscheidungen sich verhärtet, sondern rastlos von Fragen zu nur tieferen Fragen führt. Cohen war, auch als Arbeiter, ein Kämpfer wie wenige. Die

„ewige Aufgabe“ ist das schöpferische Motiv seines Systems, sie drückt auch am reinsten sein eignes Wesen aus. Das ist es was den Mitdenkenden an ihn fesselt und nicht losläßt, man muß mit und vorwärts, man schöpft selbst aus der immer neuen Aufgabe immer neue Kraft. Unsere Jüngeren alle sind heute im Vaterlandsdienst gebunden; wie lange uns Alten noch zu schaffen vergönnt ist, steht dahin. Aber die sachliche Art der Philosophie Cohens bürgt für ihre unzerstörliche Lebenskraft. Seine Probleme können nicht ruhen und sterben, und sie lassen nicht ruhen und sterben. Darum, so schwer sein Heimgang uns trifft, soll doch nicht Klage unser letztes sein, sondern das frohe Bekenntnis zum Glauben an die Unsterblichkeit seines Werkes und das Gelöbnis, an ihm fortzuschaffen bis zum letzten Atem. Denn es ist zuletzt nicht sein Werk und nicht unsres, sondern das Werk der Menschheit, ja ich wage zu sagen: auch das Werk Gottes.

