*Ursula Renz*

# Historische Zuversicht im Angesicht des Krieges

## Hermann Cohens einsamer Versuch, den weltanschaulichen Idealismus zu retten

Abstract
Cohens Haltung zum Ersten Weltkrieg ist kontrovers: Wird Cohen von Zeit- und Ideenhistoriker eines Kulturimperialismus bezichtigt, verteidigen ihn Cohen-Forschende nahezu apologetisch. Demgegenüber zeigt vorliegender Artikel, dass zwischen Cohens Kriegsschriften und seinen systematischen Werken zwar große Kontinuität herrscht, der Krieg in Cohens Denken gleichwohl mehr Spuren hinterlässt, als seitens der Cohen-Forschung angenommen wird. Im Resultat bleibt Cohens Haltung zweideutig, weswegen Ambivalenz eine angemessene Einstellung dazu sein dürfte.

Cohen's attitude toward the First World War is a matter of controversy: whereas historians and historians of ideas accuse him of cultural imperialism, students of his work defend him almost apologetically. This essay by contrast shows that while there is indeed great continuity between Cohen's writings during the war and his systematic works, the war left more traces in his thinking than research on Cohen supposes. Ultimately, Cohen's attitude remains ambiguous, which suggests that ambivalence toward it in turn may be the best stance to take.

Die Frage nach Hermann Cohens Haltung zum Ersten Weltkrieg ist vermintes Terrain. Für Ideen- und Philosophiehistoriker, die sich mit dem »Krieg der Geister« oder der »geistigen Mobilmachung« befassen, sind die Meinungen zur Causa Cohen nach der Lektüre von dessen »Kriegstexten« – konkret werden dazu meist der Vortrag *Über das Eigentümliche des deutschen Geistes*, den Cohen am 14. Oktober 1914 vor der Berliner Kantgesellschaft hielt und die Abhandlung *Deutschtum und Judentum, mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus* gezählt – oft rasch gemacht.[1]

[1] Siehe etwa Barbara Beßlich, *Wege in den ›Kulturkrieg‹. Zivilisationskritik in Deutschland 1890–1914*, Darmstadt 2000, 333, die eine Veränderung von einem »Humanismus« mit aufklärerischer Prägung hin zu einem »Kulturimperialismus« ausmachen will und sich mit starken Worten nicht zurückhält.



https://doi.org/10.5771/9783495999325-76 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Gleichzeitig machen Cohen-Forscher und -Forscherinnen gerne einen Umweg um diese Thematik. Anders als bei Paul Natorp, zu dessen Engagement im Umfeld des Krieges es mittlerweile einige Analysen unterschiedlicher Ausrichtung gibt[2], fehlt bislang eine auf einer gründlichen Kenntnis und einem entsprechenden Verständnis von Cohens Philosophie fußende Auseinandersetzung dazu.[3]

Die Gründe für diesen Missstand sind unterschiedlicher Natur. Zum einen geben die Zeugnisse ein komplexeres Bild von Cohens Haltung dem Krieg gegenüber ab, als es zunächst den Anschein macht. Stand Cohen bei Kriegsausbruch dem Krieg noch skeptisch gegenüber, so stimmte er nach wenigen Wochen in den Chor jener ein, die den Krieg als Notwendigkeit befürworteten, und er gab sich von der »engelreinen« Unschuld der Deutschen überzeugt.[4] Ab diesem Zeitpunkt befasste er sich auch verstärkt mit dem Wesen des Deutschtums; seine Sorge galt weniger dem deutschen Volk und der Anerkennung der deutschen Juden als der deutschen Eigenart, in deren Anerkennung oder sogar »Annahme« durch das Ausland er eine Voraussetzung für einen Frieden sah.[5] Zum andern ist festzuhalten, dass Cohens seit jeher intensive Auseinandersetzung mit der deutschen Kultur erst ab dem Spätsommer 1914 die Gestalt einer Erörterung einer Wesensfrage annahm; auch drang Cohen darauf, dass ein genaues, sprich: idealistisches, Verständnis der deutschen Eigenart

---

[2] Siehe z. B. Hermann Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, Basel 1963, 188–196; Norbert Jegelka, *Paul Natorp. Philosophie, Pädagogik, Politik*, Würzburg 1992, 111–142; Karl-Heinz Lembeck »›Deutscher Weltberuf‹? Natorps und Schelers Kriegsphilosophie«, in: *Vom Umsturz der Werte. II. Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft e.V.*, hg. v. Gerhard Pfafferott, Bonn 1997, 220–237; Ulrich Sieg »Realitätsferner Utopismus oder hellsichtige Gegenwartskritik? Zur politischen Philosophie des späten Natorp«, in: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 12 (2005), 262–286; und Nils Bruhn, *Vom Kulturkritiker zum »Kulturkrieger«. Paul Natorps Weg in den »Krieg der Geister«*, Würzburg 2007.

[3] Hartwig Wiedebach, *The National Element in Hermann Cohen's Philosophy and Religion*, übers. von William Templer, Leiden/Boston 2007, 12. Wiedebach, der sich der systematischen Rekonstruktion von Cohens Nationalitätskonzept vor dem Hintergrund von dessen System verschreibt, verneint explizit, dass es einen Bezug zu »Ideen von 1914« gibt.

[4] Siehe dazu den Brief an Natorp vom 23. August 1914 in Helmut Holzhey, *Cohen und Natorp. Bd. 2: Der Marburger Neukantianismus in Quellen*, Basel 1986, 429; zu Cohens Kriegsbefürwortung im Allgemeinen vgl. Frederick C. Beiser, *Hermann Cohen. An Intellectual Biography*, Oxford 2018, 300–304.

[5] Holzhey, *Cohen und Natorp*, 429.



https://doi.org/10.5771/9783495999325-76 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

notwendig sei. Allerdings versagte er sich die platte Behauptung einer deutschen Überlegenheit.

Schließlich wird die Einordnung Cohens dadurch erschwert, dass die verschiedenen Schriften aus der Zeit des Ersten Weltkriegs in einer Weise von Cohens systematischen Positionen abhängen, die ein isoliertes Studium eigentlich verbietet. Liest man beispielsweise den ursprünglich als Vortrag konzipierten Text *Über das Eigentümliche des deutschen Geistes*, so ergibt sich ein anderes Bild, je nachdem, ob man diesen Text als mentalitätsgeschichtliches Zeugnis oder vor dem Hintergrund und mit einer genauen Kenntnis von Cohens philosophischen Hauptwerken liest.[6] Und ähnlich verhält es sich auch mit der nicht weniger kontrovers diskutierten Studie über *Deutschtum und Judentum*.[7]

Zu einer abschließenden Einschätzung zu gelangen, die Cohen gerecht wird und dennoch kritisch bleibt, ist daher schwierig, ja, das ist im Rahmen eines einzelnen Aufsatzes kaum zu leisten. Ich möchte mich daher in der Folge nicht so sehr mit Cohens Verhältnis zur Kriegspropaganda befassen als vielmehr umgekehrt untersuchen, welche Spuren der Krieg in seinem Denken hinterlassen hat. Dabei werde ich eine Interpretation vorschlagen, auf deren Hintergrund Cohens Haltung etwas sympathischer anmutet, als sie kritischen Leserinnen und Leser *prima facie* erscheinen dürfte. Das schließt indes nicht aus, dass seine Haltung mit Schwierigkeiten behaftet ist. Im Gegenteil, wer Cohen ernst nehmen will, der kommt nicht darum herum, gewisse Ambivalenzen zuzugestehen.

Konkret möchte ich Cohens publizistisches Engagement als einen ebenso heroischen, wie fragwürdigen Versuch begreifen, den weltanschaulichen Idealismus, welcher die deutsche Kulturphilosophie bis zum Ersten Weltkrieg über weite Strecken prägte, vor jenen Anfechtungen zu retten, die der Erste Weltkrieg für ehrlich nachden-

---

[6] Man könnte sich mit Blick auf Cohens Publikationsstrategie fragen, wie weit die genannten Schriften und insbesondere *Über das Eigentümliche des deutschen Geistes* den Versuch Cohens darstellen, die Grundlagen seines Systems populärwissenschaftlich aufzubereiten. Dies legte nahe, dass der Zusammenhang ein engerer ist als oft angenommen, doch eine inhaltlich-systematisch neue Perspektive wird damit nicht sichtbar.

[7] Vgl. dazu auch Andrea Poma, »Nationality, State and Internationalism in Hermann Cohen's *Deutschtum und Judentum*«, in: *Nationalismus und Religion. Hermann Cohen zum 100. Todestag*, hg. v. Eveline Goodman-Thau und George Y. Kohler, Heidelberg 2019.



https://doi.org/10.5771/9783495999325-76 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

kende Menschen darstellen musste. Festzuhalten ist, dass Cohens weltanschaulicher Idealismus von seinem wissenschaftlichen Idealismus herrührt. Damit nehme ich an, dass Cohen den Krieg durchaus kritisch reflektierte, auch wenn er ihn – hierin der öffentlichen Rhetorik Glauben schenkend – als Notwendigkeit auffasste und sich den ihn vorbereitenden und begleitenden Nationalismen gegenüber gelegentlich naiv verhielt.

## 1. Kontinuität: Das Bekenntnis zur Wissenschaft und zum transzendentalen Idealismus

Als am 28. Juli 1914 Österreich-Ungarn Serbien den Krieg erklärte, war Hermann Cohen bereits zweiundsiebzig Jahre alt und seit zwei Jahren emeritiert.[8] Nicht nur die Entwicklung und Fortentwicklung seiner Kant-Interpretation lag bereits Jahrzehnte zurück; auch sein System der Philosophie lag in drei Teilen bereits vor.[9] Damit war seine philosophische Entwicklung zwar nicht abgeschlossen, doch seine philosophischen Kernthesen wie auch seine Interpretationen derjenigen Philosophen, auf die er sich in seinen Schriften während des Ersten Weltkriegs bezog, waren längst etabliert. Eine Ausnahme bildete die Frage nach der Beziehung von kritischer Philosophie und Religion, zu welcher er sich 1915 in *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* äußerte. Ferner sticht ins Auge, dass Cohens Schriften seit 1913 v. a. jüdischen Themen galten,[10] was auch, wenn

[8] Zur Einordnung siehe Ursula Renz, »Hermann Cohen«, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts*, Basel (im Erscheinen), sowie für eine Gesamtdarstellung Beiser, *Hermann Cohen*.

[9] 1902 erschien mit der *Logik der reinen Erkenntnis* der erste, 1904 mit der *Ethik des reinen Willens* der zweite und 1912 mit der *Ästhetik des reinen Gefühls* der dritte Teil des Systems. Die 1915 erstmals publizierte Schrift *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* ist nicht als eigener Systemteil zu verstehen, sondern als die bisherigen Schriften dazu ergänzende Studie. Nicht fertiggestellt worden ist der in der Logik in Aussicht gestellte vierte Systemteil, welcher unter dem Titel einer Psychologie die Aufgabe hatte, die Einheit des Kulturbewusstseins in Form einer Grundlegung nachzuweisen. Cohen hat dazu Vorlesungen gehalten, aber dazu sind weder Notizen noch Mitschriften erhalten. Zum Projekt einer transzendentalen Grundlegung der Kultur vgl. auch Ursula Renz, *Die Rationalität der Kultur. Kulturphilosophie und ihre transzendentale Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer*, Hamburg 2002.

[10] Siehe auch Hartwig Wiedebach, »Einleitung«, in: Hermann Cohen, *Werke Bd. 16, Kleinere Schriften V, 1913–15*, IX-XXXV, hier XI.



https://doi.org/10.5771/9783495999325-76 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

nicht entscheidend, mit Cohens Unterrichtstätigkeit an der *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* zu tun hat.

Was die philosophischen Kernthesen sowie die Sicht auf die Philosophiegeschichte tangiert, ist Cohens Denken allerdings weitgehend von Konstanz geprägt. Ein Blick in den Vortrag *Über das Eigentümliche des deutschen Geistes* bestätigt diesen Eindruck.[11] Cohen präsentiert hier seine Sichtweise zwar in neuen Konstellationen, doch vertritt er keine grundlegend anderen Auffassungen als jene, die er schon in früheren Texten etabliert hat. Das gilt namentlich mit Blick auf die doppelte Tatsache, dass er als Entdecker des kritischen Idealismus, der nach Cohen im Zentrum der Philosophie stehen soll, nicht allein Kant anführt, sondern auch Platon, was wiederum in der deutschen Geistesgeschichte vor Kant seinen Niederschlag gefunden haben soll.

Das gilt auch für die Rolle, die Cohen Cusanus mit Blick auf die Entwicklung der theoretischen Philosophie zudenkt. Zwar mokiert sich Kurt Flasch nicht ganz zu Unrecht darüber, dass der »ethische Sozialist Cohen« Cusanus einen »Fischersohn« genannt habe und »ihm damit eine niedrige Herkunft« angedichtet habe.[12] Dennoch, er liegt falsch, wenn er Cohens Interesse an Cusanus auf seine Lektüre von Ernst Cassirers *Das Erkenntnisproblem* (erschienen 1906 und 1907) zurückführt. Es ist im Gegenteil anzunehmen, dass Cassirer in seiner Wertschätzung Cusanus von Cohen beeinflusst war, denn letzterer stellte schon in seiner *Logik der reinen Erkenntnis* von 1902 Cusanus in die Nachfolge Platons und an den Anfang jenes auf das reine Denken abstellenden Idealismus, dem Cohen nicht nur sich selbst verpflichtet fühlte, sondern dem, so Cohen, auch die deutsche Philosophie ihrem Wesen nach verpflichtet sei.

So lesen wir in der Logik, dass mit Cusanus »ein deutscher Mann, in dessen römischem Bischofssitz alle Fäden der wissenschaftlichen und der künstlerischen Renaissance sich knüpfen, … den Ariadnefaden der wissenschaftlichen Philosophie wieder« aufgefunden

---

[11] Die wichtigsten Texte sind der Vortrag »Über das Eigentümliche des deutschen Geistes«, den Cohen am 14. Oktober 1914 vor der Berliner Kantgesellschaft gehalten hatte, die Abhandlung *Deutschtum und Judentum, mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus* sowie – weniger wichtig – der Artikel »Kantische Gedanken im deutschen Militarismus«.

[12] Kurt Flasch, *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der erste Weltkrieg. Ein Versuch*, Berlin 2000, 310. Leider erfährt man in Flaschs Monographie, *Nicolaus Cusanus*, München 2001, nichts über dessen Herkunft.



https://doi.org/10.5771/9783495999325-76 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

habe, womit Cusanus »nicht nur zum ersten deutschen großen Philosophen, sondern zum Begründer der deutschen Philosophie« geworden sei.[13] Diese Rede von der deutschen Philosophie mag befremden, doch lässt sich die Verbindung von Mathematik und philosophischer Methode, auf die es Cohen hier ankommt, kaum nationalistisch ausschlachten; und dass diese Philosophie ihren Geburtsort immerhin an einem römischen Bischofssitz hat und neben Leibniz auch Galilei und Newton wichtige Zwischenstationen bilden, macht klar, dass für Cohen deutsche Philosophie nicht mit Philosophie aus der Feder von Deutschen gleichzusetzen ist.

Mindestens mit Blick auf die theoretische Philosophie ist daher festzuhalten: Es ist genau dieselbe methodologische Verbindung von Mathematik und Philosophie und die damit einhergehende parmenideische Reduktion alles Seins auf das Denken, welche seit Jahrzehnten das Programm von Cohens Denken ausmachte, die auch in seinen Kriegstexten den entscheidenden Ausgangspunkt und den Anlass dafür bildet, deutsche Philosophie mit einem radikalen Idealismus zu amalgamieren.

Wie sieht es im Vergleich dazu in der Ethik und der politischen Philosophie aus? Zunächst einmal ist festzuhalten, dass sich – natürlich, und, ja!, leider – auch hier befremdliche Töne einschleichen, etwa wenn Cohen 1915 in der erweiterten schriftlichen Fassung des oben genannten Vortrags schreibt: »Kant hat den ethischen Geist der Deutschheit zu seiner Vollendung gebracht durch seine Unterscheidung zwischen Logik und Ethik.«[14] Was um Himmels Willen, so fragt man sich hier unwillkürlich, soll diese Assoziation der Unterscheidung von Logik und Ethik mit der Idee von Deutschtum? Das ist fragwürdig und zwar umso mehr, als Cohen der Unterscheidung von Logik und Ethik seit jeher eine zentrale Bedeutung zumaß, ohne dass sie je mit dem deutschen Wesen in Verbindung gebracht worden wäre.

Der Sache nach erinnert Cohen hier an eine philosophische Weichenstellung, die schon seinem System – genauer: der Idee eines philosophischen Systems im Geiste eines erneuerten Kritizismus – zugrunde liegt, nämlich dass »die Ethik … die Logik zur Voraussetzung« haben soll, die Logik aber »an sich nicht Ethik« sei.[15] Diese –

[13] Cohen, *Werke* (17 Bände), hg. im Auftrag des Hermann-Cohen-Archivs unter der Leitung von Helmut Holzhey, Hildesheim 1987–2002, hier Bd. 6, 32.
[14] Cohen, *Werke 16*, 271.
[15] Cohen, *Werke 7*, 38.



https://doi.org/10.5771/9783495999325-76 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

einen systematischen Zusammenhang wie auch eine unhintergehbare Unterscheidung geltend machende – Verhältnisbestimmung von Logik und Ethik ist für Cohen deshalb so zentral, weil er ausgehend von ihr auch seinen ethischen und sich nie geschichtsphilosophisch gerierenden Sozialismus vom Marxismus und dessen dialektischem Materialismus abgrenzen kann. Diese Absetzung brannte ihm zwar mit fortschreitender Zeit in zunehmendem Maß unter den Nägeln, aber die dahinterstehende Forderung nach einer Abstinenz von jeglicher deterministischen Geschichtsphilosophie war bereits Gegenstand der ersten Auflage von *Kants Begründung der Ethik* von 1877.[16]

Werfen wir schließlich noch einen Blick auf die Ästhetik. Auch hier sticht in erster Linie die große Kontinuität ins Auge, die zwischen Cohens Kriegstexten und seinen früheren Abhandlungen besteht, wobei festzuhalten ist, dass die *Ästhetik des reinen Gefühls* 1912 und mithin nur kurz vor dem Ersten Weltkrieg veröffentlicht wurde. Augenfällig wird dies am Beispiel von Dürer: Wenn Cohen 1915 schreibt, dass Dürer »das deutsche Antlitz erschaffen« bzw. »das deutsche Gesicht erfinden« wollte[17], dann ist das in erster Linie eine Veranschaulichung der 1912 formulierten These, dass mit Dürer »der deutsche Nationalcharakter«, wie er sich in der Reformation ausgebildet habe, zu einem neuen »Problem« geworden sei, das »mit dem überkommenen Problem des schönen Menschen« zusammengewachsen sei.[18]

Cohens Hochschätzung für Dürer lässt sich allerdings weiter zurückverfolgen. Schon in *Kants Begründung der Ästhetik* von 1889 wird Dürers Beitrag zur Entwicklung der Malerei im Allgemeinen und der deutschen Malerei im Besonderen betont. Aufschlussreich ist dabei, *wie* Cohen diese Einschätzung begründet: Er rekurriert auf Dürers wissenschaftliche Ambitionen, die dieser mit vielen Renaissance-Künstlern geteilt habe.[19] Das ist entscheidend: Offenbar sieht Cohen in Dürer nicht so sehr ein Genie von besonderer, eben »deut-

[16] Siehe zu diesem Punkt auch Renz, *Die Rationalität der Kultur*, 95 f., sowie zur Abgrenzung gegenüber dem Materialismus Gerald Hartung, »Der politische Auftrag des deutschen Geistes? Hermann Cohens Philosophiegeschichtsschreibung im Kontext seiner Zeit«, in: Goodman-Thau/Kohler, *Nationalismus und Religion*, 11–20, hier 16 f.

[17] Cohen, *Werke 16*, 38 f.

[18] Cohen, *Werke 9*, 366.

[19] Cohen, *Werke 3*, 229.



https://doi.org/10.5771/9783495999325-76 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

scher« Prägung, sondern einen bildenden Künstler und Denker, der in einer Linie steht mit Alberti, Michelangelo, Leonardo da Vinci und Rubens; er ist quasi der deutsche Repräsentant einer allgemeineren Bewegung.[20] Im Text von 1915 wird von diesen nur mehr da Vinci explizit erwähnt, doch der Zusammenhang von Dürers Leistung und seinen wissenschaftlichen Einsichten bleibt, wenn auch weniger im Vordergrund, präsent.

Alles in allem kann man daher sagen, dass Cohen im Vorfeld und während des Ersten Weltkriegs zwar vermehrt dazu tendiert, Dinge als »deutsch« hervorzuheben, die mit der Zugehörigkeit zum deutschen Kulturraum und zur deutschen Geschichte herzlich wenig zu tun haben. Das ist irritierend und gelegentlich auch befremdend, zumal die Kernbotschaft von Cohens Texten auch in dieser Zeit genuin philosophischer Natur ist. Was Cohen in den ersten Kriegsjahren unter dem Stichwort des Deutschtums propagiert, ist nichts anderes als jener methodisch oder wissenschaftlich begründete, reine Idealismus, der sein Denken spätestens seit den späten 70er Jahren des 19. Jahrhunderts geprägt hatte und der sowohl für die Entwicklung seiner Kantlektüren seit 1877 als auch erst recht für den Aufbau seines philosophischen Systems von Bedeutung war.

## 2. Geschichte: Von der Ethik des Handelns zur historischen Zuversicht im Denken

Obwohl, wie im vorigen Absatz festgestellt wurde, Cohens Philosophie im Kern dieselbe blieb, hat der Krieg in Cohens Denken seine Spuren hinterlassen, und das nicht nur auf der deutsch-propagandistischen Oberfläche. Im Gegenteil, durch letztere hindurch zeigt sich eine Verschiebung, die zunächst v. a. als Veränderung der Stimmungs- und Tonlage in Erscheinung tritt, welche aber, wie ich in diesem Absatz anhand einer Analyse einer Episode aus dem Briefwechsel mit Natorp zeigen möchte, für Cohens philosophisches Selbstverständnis durchaus von Belang ist. Konkret geht es um die

[20] Cohen, *Werke 3*, 229. Vgl. zum Geniebegriff bei Cohen auch Ursula Renz, »Neukantianismus und Aufklärung. Zur Revision des Vernunftbegriffs in der Kulturphilosophie von Hermann Cohen und Ernst Cassirer«, in: *Aufklärungsprozesse seit dem 18. Jahrhundert*, hg. v. Helmut Reinalter, Würzburg 2006, 150 f.



https://doi.org/10.5771/9783495999325-76 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Briefe, welche sich Cohen und Natorp im Anschluss an die Affäre rund um Bruno Bauch geschrieben haben.[21]

Bruno Bauch, der damalige Vorsitzende der Kant-Gesellschaft und Herausgeber der *Kant-Studien*, publizierte 1916 einen Artikel *Vom Begriff der Nation*, der 1917 auch in den Kant-Studien erschien. Darin machte Bauch Rasse bzw. »die Gemeinschaft des Blutes« als »das einigende Band im natürlichen Bestande der Nation« geltend[22]; ferner nimmt er an, dass dieses Band in einer gemeinsamen Sprache ihren Ausdruck[23] und in einer Nationalgeschichte ihren Selbstzweck[24] hat, aber nicht umgekehrt in Sprache und Geschichte begründet ist. Dabei spricht er auch die seit Generationen in Deutschland lebenden Juden nicht als Deutsche an, sondern als Gäste in deutschem Territorium. Zeitgleich äußerte er sich in einem in *Der Panther* abgedruckten Brief an Lenore Ripke-Kühn kritisch gegenüber Hermann Cohens Kant-Interpretation. Zwar begrüßte er die von Cohen maßgeblich vertretene und beförderte Überwindung des Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand, zugleich kritisierte er aber Cohens Kant-Interpretation als Versuch, Kants Transzendentalphilosophie mit jüdischen Einsichten in Verbindung zu bringen. Insbesondere denunzierte er Cohens Interpretation von Kants Ethik als jüdisch, da sie sich einer legalistischen Rekonstruktion bediene.[25]

Die ganze Affäre sorgte für einen ziemlichen Unmut unter den deutschen Kant-Interpreten, und sie überschattete auch die Freundschaft zwischen Cohen und Natorp. Nachdem Cohen in einem Brief vom 12. Oktober 1916 sein Erstaunen über Natorps Untätigkeit in dieser Angelegenheit zum Ausdruck gebracht hatte, ließ er im darauffolgenden Brief vom 26. Oktober seinen Gefühlen freieren Lauf und äußerte sich in einer Weise, die Natorp nicht einfach unkommentiert hinnehmen konnte. »[I]ch darf Ihnen nicht verschweigen, wie Ihr Brief auf mich wirkte«, schrieb er in seiner Antwort, und er fuhr fort: »Unser Volk leidet das kaum noch Erträgliche, alle Völker leiden, die Menschheit ringt mit dem Tode – Ihnen aber ist, nun schon Wo-

[21] Es geht im Wesentlichen um die Briefe zwischen dem 12. Oktober und dem 11. November 1916; vgl. Holzhey, *Cohen und Natorp*, 449–457.

[22] Bruno Bauch, »Vom Begriff der Nation«, in: *Kant-Studien* 21 (1917), 139–162, hier 140 f.

[23] Bruno Bauch, »Vom Begriff der Nation«, 144.

[24] *Ebd.*, 149.

[25] Siehe näheres in Beiser, *Herman Cohen*, 317 f.



https://doi.org/10.5771/9783495999325-76 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

chen lang, ›das Wichtigste‹, dass wieder einmal ein Professor etwas von den Juden gesagt hat.«[26]

In seiner Antwort vom 6. November drückte Cohen zwar sein Bedauern darüber aus, dass er Natorp durch seinen Brief »betrübt« habe und taxierte seine Aussagen als »hingeworfene Äußerungen«, die der »Impulsivität« seines »Briefstils, sobald es sich um jüdische Dinge handelt«, geschuldet gewesen seien. Gleichzeitig rechtfertigte er seine starke Reaktion damit, dass er »in einer privaten geistigen Ges[innung?] nicht bleiben« könne, »wenn der […] Schriftleiter [der *Kant-Studien*] den Juden Wesensfremdheit zum deutschen Geiste ausspricht«, denn »die Sache«, so erklärt er, »tangiert mich nicht als Juden, sondern als Deutschen. Ich schäme mich als Deutscher dieser Tatsache, dass man bei den unsäglichen Leiden nichts Anderes im Inneren jetzt vor hat, als an den Juden sich zu reiben.«[27] Da haben sich offenkundig erhebliche Irritationen im Verhältnis dieser langjährigen Weggefährten eingeschlichen; doch wer sich je mit der Logik und Psychologie von Identitätszuschreibungen befasst, wird darob indes nicht so erstaunt sein. Egal wie gut oder schlecht Identitätszuschreibungen gemeint sind – sie haben ein enorm hohes Kränkungspotential, auch zwischen Freunden.[28]

Mit Blick auf den Einfluss des Ersten Weltkriegs auf Cohens Denken interessanter ist indes ein anderer Reibungspunkt, der auch in den nachfolgenden Briefen noch für Diskussionen sorgt: die Frage, wie eine angemessene Reaktion auf das »unerträgliche« (Natorp) resp. »unsägliche Leiden« (Cohen), welches den Menschen durch den Krieg bereitet wurde, aussieht. In seinem Brief vom 26. Oktober hatte Cohen seine eigene Haltung wie folgt charakterisiert: »Ich schreibe nach Pflicht & Gewissen, aber meine Zuversicht ist nur historisch, keineswegs aktuell.«[29] Diese Aussage ist in mehrfacher Hinsicht rätselhaft. Offen ist nicht nur, woran Cohen »nach Pflicht & Gewissen« schreibt, sondern v. a. auch, mit Blick worauf genau er sich – wenn auch nur »historisch« – zuversichtlich gibt. Nicht zuletzt aber fragt sich, was Cohen meint, wenn er seine Zuversicht als »nur his-

[26] Holzhey, *Cohen und Natorp*, 454.
[27] *Ebd.*, 455 f.
[28] Vgl. dazu meine Analyse in Ursula Renz, *Was denn bitte ist kulturelle Identität? Eine Orientierung in Zeiten des Populismus*, Basel 2019, 13–26. Ob es sich hier um ein reines »Missverständnis« handelte, wie Cassirer an Natorp schreibt (vgl. Holzhey, *Cohen und Natorp*, 462), sei dahingestellt.
[29] Abgedruckt in Holzhey, *Cohen und Natorp*, 452.



https://doi.org/10.5771/9783495999325-76 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

torisch, [aber] keineswegs aktuell« bezeichnet. Klar ist nur, dass er diese Zuversicht nicht als eine natürliche Reaktion auf die gegebene Situation begreift.

Auf diese Äußerung nimmt Natorp in seinem übernächsten Brief wie folgt Bezug:

> Ich sehe, mit einem Wort, das Vaterland heute, ganz »aktuell« auf dem äußersten. Nicht bloß draußen, obwohl da die Gefahr ernst [ist]: wie sollen wir siegen, wenn uns die Nahrung ausgeht? Aber viel ernster ist die innere Gefahr. Die Stimmung im Volk ist furchtbar. Man empfindet: wir leiden das nicht mehr Erträgliche, woher? Wozu? Vaterland? Daran haben wir ehrlich geglaubt und uns dafür opfern wollen – aber heute – wo ist das Vaterland? Alles wird uns ja zerstört, unsere Arbeit, unser Daheim, alles was uns wert, worum wir stritten. […] In dieser Stimmung lese ich nun von Ihnen, gerade von Ihnen: »Mein Patriotismus wird immer mehr rein »historisch« – d. h. nach dem Zusammenhang: immer weniger aktuell.[30]

Diese Antwort ist frappant. Zwar findet sich der Satz, so wie ihn Natorp zitiert, auch in Cohens Brief, jedoch ohne dass dieser »rein historische Patriotismus« in einen Gegensatz zu einem aktuell gefühlten gebracht würde; zudem bringt Cohen seine Sorge um das deutsche Volk und sein Geistesleben deutlich zum Ausdruck. Dass er aktuell nicht mit dem Volk fühlt, ist offenkundig falsch. Es macht daher den Anschein, dass Natorp die beiden Aussagen vermengt, wobei er übersieht, wie unbestimmt Cohens Bekenntnis einer nur noch historischen Zuversicht mit Blick auf den Bezugspunkt dieser Haltung oder Reaktion ist. Die Frage bleibt daher, ob Cohens Verweis auf seine nur mehr »historische Zuversicht« lediglich seine Stimmung angesichts des wachsenden Antisemitismus ausdrückt, oder ob es nicht um mehr geht.

So viel ist dabei klar: Nimmt man die Gegenüberstellung von »aktuell« vs. »historisch« ernst, so kann sich Cohen nicht auf sein aktuelles Erleben beziehen. Stattdessen, so meine These, beschreibt er eine Haltung, welche sich ihm – natürlich! – durch seine aktuellen subjektiven Erfahrungen präsentiert, und das sind solche, die mit dem wachsenden Antisemitismus zu tun haben; dennoch kann die beschriebene Haltung im Prinzip auch als Antwort auf die geschichtliche Gesamtsituation – d. h. den Krieg und alles, was mit ihm zusammenhängt – verstanden werden. Diese Haltung, so vermute ich ferner, ist eine, zu der er sich mehr oder weniger bewusst entschieden

[30] Holzhey, *Cohen und Natorp*, 457 f.



https://doi.org/10.5771/9783495999325-76 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

hat, und zwar – trotz der Tatsache, dass ihm keineswegs hoffnungsfroh ums Herz ist, und zu dieser Haltung hat er gefunden »aus Pflicht und Gewissen«. Das bedeutet, dass er für seine Haltung Gründe hat, die genuin philosophischer oder genauer: moralischer Natur sind, weswegen diese Haltung mindestens auch als Replik auf die gesamte Kriegssituation verstanden werden könnte.

Ich denke daher, dass man den Begriff der »historischen Zuversicht« durchaus philosophisch ernst nehmen kann. Will man indes genauer verstehen, welches Gewicht diesem Begriff in Cohens Denken zukommt, so kommt man nicht umhin, ihn im Kontext seiner Geschichtsphilosophie – oder genauer: der Zurückweisung einer bestimmten Art von Geschichtsphilosophie – zu betrachten. Die Frage stellt sich nämlich, welche Aufgabe dem Denken von Geschichte im Allgemeinen und geschichtlichen Ereignissen im Besonderen zugebilligt werden kann. Diese Frage ist für Cohen, aber auch für andere Philosophen seiner Generation, v. a. vor dem Hintergrund der hegelschen Geschichtsphilosophie und ihrer Weiterentwicklung nach Hegels Tod virulent. Dabei ist insbesondere ein Punkt von Belang: dass Hegel Geschichtsphilosophie als ein Teil der theoretischen Philosophie begriff, welche Auffassung in der umstrittenen Identifikation von Vernunft und (historischer) Wirklichkeit einen wirkmächtigen Ausdruck gefunden hat.[31]

Diese Identifikation von Vernunft und Wirklichkeit kann Cohen, mindestens wo es um die Geschichte von Menschen geht[32], nicht mitmachen. Im Gegenteil, er hält eine solche Identifikation für inakzeptabel, und zwar sowohl aus systematischen wie aus moralischen Gründen. So schreibt er etwa in *Kants Begründung der Ethik* unmissverständlich:

> Man übersehe den Unterschied nicht, der zwischen den ›Kategorien der Freiheit in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen‹ und den ›Naturbegriffen‹ besteht. … Güter der Cultur dürfen nicht als apriorische Darstellungen der sittlichen Ideen ausgegeben werden, damit nicht ein Hegel kom-

[31] Hegel, *Werke 7*, 24.

[32] Im Unterschied dazu ist Cohen in seiner Logik durchaus einem Sein und Denken identifizierenden Parmenideismus verpflichtet; vgl. dazu etwa Helmut Holzhey, »Hegel im Neukantianismus. Maskerade und Diskurs«, in: *il cannocchiale* 1–2 (1991), 9–28, sowie Ursula Renz »Zwischen erkenntnistheoretischem Rationalismus und wissenschaftsphilosophischem Empirismus. Zu Cohens Philosophiebegriff«, in: *Philosophy and Science in Hermann* Cohen, hg. v. Christian Damböck, Dordrecht 2018, 1–12.



https://doi.org/10.5771/9783495999325-76 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

me, und aufgrund jenes ›Ineinander von Vernunft und Natur‹ das Wirkliche zum Vernünftigen mache. Wir hätten dann kein kritisches, kein methodisches Kriterium, unseren moralischen Unwillen systematisch auszudrücken.[33]

Nuancierter, aber nicht weniger deutlich, spricht er denselben Punkt knapp drei Jahrzehnte später in der *Ethik des reinen Wollens* an. Zwar gesteht er hier Hegel zu, »die geschichtliche Forschung nach allen Seiten so innerlich angeregt und befruchtet« zu haben, mit dem Resultat, »dass man diese seine dialektische Bewegung als das Vorbild und die Vorzeichnung der geschichtlichen Forschung betrachten zu dürfen glauben konnte.« Hinzu komme, »dass die dialektische Bewegung den Gesichtspunkt der Entwickelung [sic!] für das gesamte System der Philosophie« lebendig gemacht habe.[34]

Gleichzeitig sieht Cohen darin aber auch eine die Philosophie im Kern bedrohende Gefahr. »Es fragt sich nur«, so fährt er nämlich fort, »ob das System der Philosophie dabei in allen seinen Gliedern lebendig geworden, oder etwa in einzelnen getötet worden ist. Wie steht es um die Ethik?«[35] Cohens Sorge ist offenbar, dass ein Denken von Geschichte und geschichtlichen Ereignissen, wie es Hegel in seiner Geschichtsphilosophie vorgemacht hat, die Eigenständigkeit der einzelnen Systemteile, insbesondere der Ethik, leugnet, wodurch das System, welches gemäß Cohen stets auch die Verschiedenheit von kulturellen Ansprüchen repräsentieren muss, unterminiert wird. Diese Tendenz zur Unterminierung des Systems sieht er nicht nur bei Hegel am Werk, sondern auch bei Spinoza und in jeglichem Pantheismus, demzufolge das Sein das Sollen einschließt, sowie im an Hegel anschließenden dialektischen Materialismus.[36] In Absetzung dazu lehnt Cohen jegliche Engführung von Sein und Sollen wie auch die damit einhergehende Einverleibung der Ethik durch die Logik aufs Entschiedenste ab.

Doch was, so könnte man hier fragen, hat das mit seiner Haltung im Ersten Weltkrieg zu tun?

Zunächst ist wichtig festzuhalten, dass für Cohen das philosophische Nachdenken über Geschichte grundsätzlich mit der Frage nach einer angemessenen Haltung zu tun hat. In den Worten aus-

[33] Cohen, *Werke 2*, 346.
[34] Cohen, *Werke 7*, 44.
[35] Ebd.
[36] Cohen, *Werke 7*, 45.



https://doi.org/10.5771/9783495999325-76 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

gedrückt, die er in der *Ethik des reinen Willens* dafür bemüht: Es geht um die Frage nach der Rolle, die man als Philosophin oder Philosoph angesichts von geschichtlichen Ereignissen einnimmt.[37] Dabei gilt zunächst, dass Menschen in die Geschichte stets als Handelnde involviert sind. Sobald wir aber Geschichtsphilosophie in der Art von Hegel betreiben, stellen wir uns auf den Standpunkt des Wissens. Das wiederum führt nach Cohen dazu, dass wir uns auch mit Blick auf Dinge, die wir nicht wissen können, wie etwa zukünftige Entwicklungen, wie Wissende verhalten. Wer daher, so Cohens Unterstellung, die Geschichte und insbesondere die geschichtliche Gegenwart und Zukunft unter einem primär theoretischen Blickwinkel betrachtet, der begreift sie als etwas Schicksalhaftes. Spätestens hier beginnt nun das Problem, genauer: das moralische Problem. Denn wer Geschichte als Schicksal begreift, bringt nicht nur die Architektonik des Systems durcheinander, vielmehr ist nach Cohen der Gedanken des Schicksals generell »unsittlich« und mithin das theoretische Interesse am Schicksal in einem Widerstreit mit der Ethik.[38]

Diese Schlussfolgerung Cohens ist nicht zwingend. Vor allem ein Punkt ist fraglich: Müssen wir annehmen, dass eine theoretische Einstellung des Wissens oder Verstehens gegenüber geschichtlichen Entwicklungen die praktische Anteilnahme an der Gegenwart und Zukunft ausschließt? Stehen, mit anderen Worten, die Haltungen des theoretischen Beobachtens und des aktiven Handelns wirklich in der Weise in Konflikt miteinander, wie das die Metaphorik der Rollen suggeriert?

Ich denke nicht, und zwar besteht so ein Konflikt meines Erachtens selbst dann nicht, wenn man Cohen zugesteht, dass historische Erkenntnis, sei dies nun eine Form des Wissens oder des Verstehens, eine Tendenz zur Resignation befördern kann. Doch erstens ist das nicht zwingend, und zweitens kann Resignation einem Zeitgeist oder allgemein historischem Ungemach gegenüber auch eine produktive Haltung sein, etwa wenn sie die Menschen davor bewahrt, in depressive Untätigkeit zu verfallen.[39] Festzuhalten ist jedenfalls, dass Cohens Argumentation hier auf einer falschen Alternative beruht: Wer sich in theoretischer Absicht mit Geschichte befasst, kann sehr

---

[37] Vgl. dazu und für das Folgende Cohen, *Werke 7*, 45 f.

[38] Cohen, *Werke 7*, 46 f.

[39] Die Rede von »produktiver Resignation gegenüber einem Zeitgeist« verdanke ich einem Gespräch mit der Historikerin Gabriele Haug-Moritz über Montaigne.



https://doi.org/10.5771/9783495999325-76 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

wohl gleichzeitig engagiert an einer besseren Zukunft mitwirken, auch wenn es ihm bisweilen schwerfällt, an die Früchte des eigenen Engagements zu glauben.

In diesem Punkt ist Cohens Haltung, wie er sie im Brief vom 27. Oktober an Natorp beschreibt, komplexer und, wie ich meine, auch reifer. Anders als in seinen ethischen Hauptwerken versagt sich Cohen das philosophische Nachdenken über die Zeitgeschichte nicht länger, sonst könnte er gar nicht beobachten, wie ihm jegliche aktuelle Zuversicht entschwindet. Gleichzeitig setzt er aber diesem gefühlten Versiegen aller natürlichen Hoffnung die Entscheidung entgegen, trotzdem zuversichtlich zu bleiben.

Die Frage bleibt, warum Cohen diese der akuten Befindlichkeit entgegengesetzte Zuversicht »historisch« nennt. Was es damit auf sich hat, kann nur vermutet werden. Dazu muss man sich vor Augen führen, dass Cohen unter Geschichte primär Kultur-, Wissenschafts- oder Philosophiegeschichte versteht; mindestens spielt Geschichte genau in dieser Form eine wesentliche Rolle für sein Philosophieverständnis: Sie ist das Faktum, an dem der transzendentale Idealismus sich halten kann, wenn es darum geht, die apriorischen Begriffe hinter kulturellen Phänomenen zu identifizieren und als Grundlegungen der Vernunft einsichtig zu machen. Geschichte ist der Grund, auf dem das Apriori des reinen Denkens zur Entdeckung gebracht werden kann.

In Analogie dazu, so mein Vorschlag, ist auch der Ausdruck der historischen Zuversicht zu verstehen. Was Cohen meint, wenn er seine Zuversicht »historisch« nennt, ist nichts anderes als eben das, dass ihm Geschichte in Form von Kultur- oder Philosophiegeschichte eine Quelle für die Entdeckung jener weltanschaulichen Ideale ist, aus welchen sich eine Haltung der Zuversicht speisen kann, die von der Gegenwart nicht mehr genährt wird.

## 3. Kohärenz: Philosophischer und weltanschaulicher Idealismus

Als *Idealismus* bezeichnet man in der Philosophie bekanntlich etwas anderes als das, was philosophische Laien darunter verstehen. Während im Alltag mit Idealismus eine Haltung beschrieben wird, die der Orientierung an moralischen Idealen einen Vorrang vor dem Verfolgen eigener Interessen im Kampf um Ressourcen einräumt, ver-



https://doi.org/10.5771/9783495999325-76 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

wenden Philosophinnen und Philosophen diesen Begriff zur Charakterisierung von Systemen oder Ansätzen, welche eine ontologische Abhängigkeit aller oder gewisser Gegenstände vom (menschlichen) Geist oder Denken behaupten. Ein Konnex zwischen diesen beiden Verwendungsweisen wird dabei selten angenommen. Und in der Tat erweist es sich auch als ausgesprochen schwierig, eine Verbindung auch schon nur hypothetisch herzustellen: Warum sollte und wie könnte die Auffassung, dass gewisse Dinge vom (menschlichen) Denken abhängen, mit der Ausrichtung des eigenen Handelns an Idealen, statt an realpolitischen Interessen zusammenhängen?

Im vorigen Absatz habe ich auf eine Entwicklung in Cohens Denken unter dem Einfluss des Ersten Weltkriegs hingewiesen, die Hinweise auf einen möglichen Zusammenhang gibt. Wenn wir die Annahme der Marburger Neukantianer teilen, dass sich in der Kultur, Wissenschaft und Geistesgeschichte Werte manifestieren, die nicht einfach »gegeben« sind, sondern ihrerseits als Grundlegungen der Vernunft begriffen und gerechtfertigt werden können und müssen, dann ist der Schritt zu einem weltanschaulichen Idealismus nicht mehr so weit. Genauer: Er ist mindestens dann nicht mehr so weit, wenn man annimmt, dass die menschliche Vernunft, welche ja der Ursprung dieser Grundlegungen ist, eine Instanz von historischer Wirksamkeit ist und bleibt. Denn dann kann man auch annehmen, dass jene Ideale, die man aus vernünftigen Erwägungen den eigenen Interessen voranstellt, sich auf die eine oder andere Art und Weise durchsetzen werden, und das auch unabhängig davon, ob sie aktuell gerade Anerkennung erfahren. Cohens Festhalten an einer Haltung der Zuversicht kann, so meine Hypothese, als Ausdruck dieses Zusammenhangs gedeutet werden.

Gleichzeitig erlaubt es das Verständnis eines solchen Zusammenhangs auch, einige kritische Anfragen an Cohens Umgang mit dem Ersten Weltkrieg zu stellen, die nicht einfach an einzelnen Formulierungen Anstoß nehmen, sondern sich von der Frage leiten lassen, wie mit historischen Ereignissen vom Ausmaß und Charakter des Ersten Weltkriegs philosophisch umgegangen werden kann. Erstens: Sind die Ideale, auf die Cohen im Ersten Weltkrieg pocht, die richtigen? Sind sie gerechtfertigt und sind sie mit Blick auf die menschlichen und sozialen Herausforderungen des Ersten Weltkriegs auch wirklich relevant? Zweitens: Kann angesichts der Verwerfungen des Ersten Weltkriegs die oben formulierte Voraussetzung für einen weltanschaulichen Idealismus, wonach die menschliche Vernunft eine



https://doi.org/10.5771/9783495999325-76 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Instanz von historischer Wirksamkeit ist und bleibt, wirklich noch gerechtfertigt werden? Mit anderen Worten: Ist »historische Zuversicht« auch angesichts eines derartigen Ausmaßes historischer Unvernunft noch eine philosophisch glaubwürdige Haltung?

Ich möchte diese Fragen hier unbeantwortet lassen und gleichzeitig festhalten: Auch wer Cohen in vielem folgt und seinen Idealismus bewundert, kommt nicht darum herum, sich diese Fragen mindestens zu stellen.



https://doi.org/10.5771/9783495999325-76 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA