Zeitschrift: Theologische Zeitschrift

Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel

Band: 46 (1990)

Heft: 3

Artikel: Die Unendlichkeit als philosophisches und religiöses Problem im Denken des Neukantianismus unter besonderer Berücksichtigung von Jonas Cohn

Autor: Idalovichi, Israel

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878374

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die Unendlichkeit als philosophisches und religiöses Problem im Denken des Neukantianismus unter besonderer Berücksichtigung von Jonas Cohn

Der Ethik «Selbst-Überschreitung»[1] hat Jonas Cohn als Motto vorangestellt: «In my beginning is my end. In my end is my beginning». Nach diesem Zitat von T. S. Eliot sind Anfang und Ende in steter Bindung aneinander, unendlich aufeinander verwiesen. Dieser Gedanke ist zentral im Denken des Philosophen und Pädagogen jüdischer Herkunft, der der wissenschaftlichen Ausrichtung des 19. Jahrhunderts folgend Naturwissenschaft studiert und nach seiner Promotion in Botanik für sich erkannt hat, dass die beiden grossen Gebiete der Wissenschaft, Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft, gemeinsam die Einheit menschlichen Denkens und Wirkens erst ermöglichen. Das einheitsstiftende Moment in der Welterkenntnis ist für Cohn die Wertphilosophie. Sie besitzt in ihrer Orientierung am neukantianischen Denken der Südwestdeutschen Schule das Primat vor jedem einzelwissenschaftlichen Anspruch. Bereits 1892 schreibt Cohn in sein philosophisches Tagebuch: «Die Grundfrage aller Philosophie ist die nach dem Ursprung unserer Erkenntnis.»[2] Doch: «Die Grenze unseres Erkennens liegt im Unendlichen.»[3] Kants kosmologische Antinomien in der «Kritik der reinen Vernunft» und Naegelis Buch «Grenzen der Naturerkenntnis» sind für ihn überzeugende Darstellungen dieses Problems. Aber nicht nur die Grenzen des Erkennens liegen in ihrem Streben, die höchstmögliche Erkenntnis der Welt zu erlangen, im Unendlichen: auch die Ethik, die Sittlichkeit der Person, die Gemeinschaft sittlicher Personen sind unendliche, nie vollständig zu erfüllende Aufgaben.

Die historisch-systematische philosophische Arbeit «Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant»[4] von 1896 ist der Versuch, «Einsicht in die Schicksale der Wertung des Unendlichen» zu erlangen.[5] Das Buch behandelt das Problem der Unendlichkeit in der grie-

[1] Selbst-Überschreitung. Grundzüge der Ethik – entworfen aus der Perspektive der Gegenwart. Aus dem Nachlass hg. von D.-J. Löwisch, Frankfurt a.M., Bern, New York 1986.

[2] Varia. Gelesenes und Gedachtes 1890–1911 – Annales vitae bis 1931 Original im Jonas Cohn-Archiv, Universität Duisburg, 38.

[3] Ebd. 39f.

[4] Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant. Leipzig 1892 (Unveränderter fotomechanischer Nachdruck, Hildesheim 1960).

[5] Selbstdarstellung. In: Die Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Hg. Raymund Schmidt, Bd. 2, Leipzig 1921, 3.

chischen Philosophie – von den Naturphilosophen bis zum Neuplatonismus Plotins –, über die Zeit der Kirchenväter bis zum Mittelalter, gefolgt von der Philosophie der neueren Zeit: Nicolaus von Cues, Galilei, Kepler, Spinoza, Leibniz bis hin zu Kant. Die Untersuchung endet mit der Darstellung und immanenten Kritik der kantischen Antinomienlehre.

Cohn beschliesst seine Geschichte des Unendlichkeitsproblems mit Kant. Hermann Cohen, Oberhaupt und Begründer der «Marburger Schule» des Neukantianismus, wählt Kant zum Ausgangspunkt seiner philosophischen Begründung der Unendlichkeit.[6] Die unendlich kleine Grösse ist für Cohen das «Instrument des Naturerkennens in der Bedeutung des Organon, welches die Naturdinge erzeugt und bildet. Es ist nicht ein äusserlicher, mechanisch angesetzter Teil, sondern es ist das innerlich zugehörige Glied, durch welches ein einheitliches Ganzes hervorgebracht und verbürgt wird. In dem Unendlichkleinen wird als seinem natürlichen Elemente und Ursprung das Endliche gegründet, welches und sofern es wissenschaftlich objektiviert und begründet werden kann.»[7]

Das Unendlichkeitsprinzip ist bei Hermann Cohen und Jonas Cohn gleicherweise Voraussetzung des Erkennens, als solches steht es im Zentrum der modernen Wissenschaften. Entweder als «Ursprungsprinzip» bei Hermann Cohen oder als «Unendlichkeitsproblem» bei Jonas Cohn. Damit wird es nie endende immer wieder neu gestellte Aufgabe für das Erkennen, die Sittlichkeit, die Ästhetik und die Religion.

Eine Weiterführung des Unendlichkeitsproblems wurde von Joseph Bloch in seiner 1907 erschienenen Dissertation «Die Entwickelung des Unendlichkeitsbegriffs von Kant bis Cohen»[8] vorgenommen. Er stellt den Zusammenhang zwischen Cohen und Cohn her. Nach Blochs Ansicht ist es Cohns Verdienst, «das Streben nach einer exakten Formulierung des Begriffes» aufgezeigt zu haben.[9] Bloch weist in seiner Arbeit mit Recht darauf hin, dass in der jüdisch-arabischen Philosophie das Unendliche mit der Gottheit in Verbindung stand.[10] Innerhalb der traditionellen jüdischen Religion bildet der Unendlichkeitsgedanke einen Glaubensgrund eigener Art. Der Unendlichkeits- und Ursprungsgedanke soll demnach im messianisch-ethischen

[6] Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seiner Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik (1883) In: Hermann Cohen Werke. Hg. vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey. Bd. 5 Hildesheim, New York 1984.

[7] Ebd. 133.

[8] Berlin 1907.

[9] Ebd. 6.

[10] Ebd. 6.

Königreich am Zeitende seine Realisierung finden. Hermann Cohen sagt dazu: «Das hebräische Wort für Ende bedeutet seiner Wurzel nach vielmehr die Folge; und es wird ... gleichbedeutend mit der Hoffnung und der Zuversicht ... auf das alle Wirklichkeit orientiert werden muss.» Als «Anfang einer neuen Zeit, einer neuen Welt, einer neuen Menschheit; einer neuen Menschheit auf Erden.»[11] Der Begriff des Ursprungs findet sich im jüdischen Glauben als Ausdruck der transzendenten Seite Gottes, der über Zeit und Raum, Sein und Werden und Vergehen existiert. In der Mystik der Kabbala und dort in der theosophischen Lehre des Buches Sohar wird die Wesenheit Gottes mit *«En Sof»,* das bedeutet das «Unendliche», umschrieben. «Das En Sof ist der Erkenntnis vollkommen unzugänglich, an ihm kann weder ein Ende noch ein Anfang festgestellt werden.»[12] In seiner absoluten Vollkommenheit ist *En Sof* «Jenes Allerverborgenste, das der Erkenntnis vollkommen unzugänglich ist, (es) herrscht über alles.»[13]

Bei Jonas Cohn, so wurde gesagt, steht die Frage nach dem Ursprung des Erkennens, dessen Grenze im Unendlichen liegt, als philosophisches Problem im Zentrum seines Denkens. Bereits 1896, zu einer Zeit, zu der er als Mitarbeiter im Psychologischen Institut Wundts in Berlin mit psychologischen Untersuchungen befasst war, thematisiert er das Unendlichkeitsproblem in dem Aufsatz «Die Gefühlswirkung der Begriffe.»[14] Die Geschichte der Philosophie zeigt: «Was sich dem Erkennen nicht unterwerfen lässt, ist verdächtig, erhält eine negative Gefühlswertung. So geht es dem Begriffe ‹unendlich›. Nur das Begrenzte vermögen wir zu erkennen. Die begrenzenden Principien sind die Principien der Ordnung und damit des Guten.»[15]

Cohn zeigt in seiner Geschichte des Unendlichkeitsproblems, dass die altgriechische Philosophie das Unendliche als Ungeordnetes, Unbestimmtes gedacht hat. Dieses Denken bildet den Versuch, alles zu erfassen und zu begreifen, so dass jedes Ereignis in seinen Begriffen bestimmt ist. Die Antike ist damit zu der Conclusio gekommen, dass auch «jedes Ganze, jedes System, d. h. jeder Gegenstand der Erkenntnis ... begrenzt ist.»[16] Sowie der

[11] Ethik des reinen Willens. System der Philosophie 2. Teil, Berlin [2]1907, 406.

[12] Sohar II, 239a: Zitiert nach: K. Schubert, Die Religion des nachbiblischen Judentums, Freiburg, Wien 1955, 153. Vgl. ausserdem G. Scholem, Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala. In: Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik, Frankfurt 1977, 7–70; G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt a.M. 1967.

[13] Sohar I, 21a. Zitiert nach Schubert a.a.O. (Anm. 12).

[14] Die Gefühlswirkung der Begriffe. Ein Beitrag zur psychologischen Erfassung der Geschichte der Philosophie. In: Philosophische Studien. Hg. W. Wundt. Bd. 12, Leipzig 1896, 297–306.

[15] Ebd. 301.

[16] Geschichte des Unendlichkeitsproblems, a.a.O. 1.

Anfang der Welt als eine willkürliche, absolute und unbegreifbare Grenze zu verstehen ist, so sind die Basis und der Ursprung der Erkenntnis in der Unendlichkeit zu suchen. Diese Position haben auch die Griechen indirekt anerkannt, so zum Beispiel die Pythagoräer, die die Zahl zum Repräsentanten der Dinge machten und in ihnen das eigentliche Wesen der Dinge sahen. Die Entdeckung der irrationalen Zahl übte eine sehr starke Wirkung auf die Ordnung der Welt aus. In ihrer Wendung zum mystischen Glauben wurde die Entdeckung der irrationalen Zahl als Geheimnis betrachtet. In einem solchen Weltbild konnte die Unendlichkeit nur ein negatives Attribut sein, so dass die Anerkennung der Unendlichkeit an sich immer vermieden wurde. Aristoteles selbst, der dieses Problem systematisiert hat, leugnet jede potentielle Unendlichkeit, auch wenn seine Lehre von der ersten Ursache der Bewegung ein Ausgangspunkt für die Lehre von der Unendlichkeit Gottes geworden ist.[17]

Im Gegensatz zur griechischen Weltanschauung stehen die alten mesopotamischen Kulturen und die jüdische Religion, in denen die Unendlichkeit Gottes, seine Ewigkeit in Verbindung mit der Unerkennbarkeit festgestellt wird. Die Bestimmung Gottes und sein Name können nur zu Superlativen und Widersprüchen führen, wodurch alle letzten Definitionen wie auch die erste Ursache in Gottes Wesen zu suchen sind, das unbestimmt, undenkbar und unerkennbar bleibt. Diese Form des Glaubens und Denkens ist von den Kirchenvätern übernommen und weiterentwickelt worden, wobei dieses System als ein Versuch gewertet werden kann, eine Brücke zwischen der Diskrepanz der beiden Welten zu finden.

Um Klarheit in diese Problemetik zu bringen, benutzt Cohn ein gutes Beispiel: das hebräische Wort *«Olam»*, dem in der Bibel und in der späteren Literatur eine umfangreiche Bedeutung zukommt:[18]

- die ganze Welt, Himmel und Erde
- die ganze Menschheit,
- ein Teil der Welt, wie zum Beispiel die Tierwelt, die Pflanzenwelt, die Musikwelt
- die Wirklichkeit, die Lebensordnung der Menschheit, das Seiende
- das Benehmen einem Publikum oder einer Gemeinde gegenüber
- ein Teil der Welt, wie die Alte und die Neue Welt
- die Ewigkeit, das Verhüllte, das Verborgene, wie auch die unendliche Vergangenheit, die Urzeit, wie auch der Blick in die verborgene Zukunft

[17] Ebd. 45f.

[18] Ebd. 10 und 57; alle und die genauen Bedeutungen des Wortes *«Olam»* waren Cohn selbst unbekannt.

- die Welt der Wahrheit, d.i. die andere Welt, die Welt der Toten
- der Herr der Welt – *Adon Olam,* Gott.[19]

Ein solch völlig widersprüchliches Wort, das das Ganze und das Einzelne, die Menschheit und Gott, Zeitlichkeit und Ewigkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit enthält, bestimmt von Anfang an die Unendlichkeit als ein notwendiges Prinzip in der Welt, ohne den Versuch zu unternehmen, diesen Widerspruch in der Welt zu verbergen oder zu verneinen, wie dies auch in der altgriechischen Denkweise der Fall war.

Die Auseinandersetzung mit dem religiösen Unendlichkeitsbegriff kann als Beweis dafür dienen, dass für Cohn die traditionelle jüdische Auslegung des Begriffes von Wichtigkeit auch für sein persönliches Streben war. In der Geschichte des Unendlichkeitsproblems[20] weist Cohn darauf hin, dass er auf das hebräische Wort *«Olam»* durch den Rabbiner Dr. Porges aufmerksam gemacht wurde.[21] Jonas Cohn erwähnt die ursprüngliche jüdische Religionswurzel, doch zentrales Thema ist sie ihm nicht. In der Hauptsache geht es ihm darum, dass das Unendlichkeitsproblem als erkenntnistheoretisches Thema anerkannt wird. Aufgabe der Philosophie soll sein, die Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens zu reflektieren und nach Ursprung und Ziel unserer Erkenntnis zu fragen. Verstanden als unendliche Aufgabe sollen Welt und Universum erkannt und erfasst werden und zugleich die letzten Strukturen der Materie mit naturwissenschaftlich-mathematischen Methoden erforscht werden. Dasjenige, was erkannt werden soll, muss zu diesem Zwecke begrenzt werden. Gedanklich besitzt der Mensch die Möglichkeit, die Grenzen des Erkennens zu überschreiten. Die Grenzziehung selber scheint willkürlich, denn «Zahl, Raum, Zeit, Kausalität gehen ins Unendliche.»[22]

[19] Abraham Even-Sudan, Milon Hadasch, Bd. 5, Kiryat Sefer, Jerusalem 1983, 1188f.

[20] Geschichte des Unendlichkeitsproblems, a.a.O. 57, Anm. 3.

[21] Diese Annahme liegt nahe, da Dr. Porges die einzige Person ist, der sich Cohn in seiner autodidaktischen Arbeit zum Unendlichkeitsproblem persönlich verpflichtet fühlt. Beide haben in Leipzig – Cohn seit 1892 – der «Gesellschaft für ethische Kultur» angehört, einer unparteilichen Vereinigung, die sich für eine überreligiöse Sittlichkeit einsetzte. Diese aus Amerika und England kommende Idee hatte auch H. Cohen begeistert, der ebenfalls Mitglied in Heidelberg war. Cohn beschreibt den Rabbiner Porges als einen «freigesinnten ... hochgebildeten Mann, der eine grosse Sammlung hebräischer Drucke besass, ... (er) war mir trotz aller Reserven gegen seine religiösen Compromisse sympathisch...» Erinnerungen zweiter Teil. 17.4.1941–20.9.1943, Original im Jonas Cohn-Archiv, Universität Duisburg, 85; vgl. ferner: M. Heitmann, Jonas Cohn: Philosoph, Pädagoge und Jude. Gedanken zum Werdegang und Schicksal des Freiburger Neukantianers und seiner Philosophie. In: Juden in der Weimarer Republik. Hg. Walter Grab, Julius H. Schoeps, Stuttgart, Bonn 1986, 179–207.

[22] Geschichte des Unendlichkeitsproblems, a.a.O. 1.

Die Positivität, die diesem philosophischen Glauben zugrunde liegt, kann interpretiert werden als ein Versuch neukantischen Denkens, gegen den Absolutheitsanspruch der Philosophie Hegels einen Gegenpol zu bilden. Cohn distanziert sich deutlich von der Position Hegels, welcher nach seiner Ansicht die Vernünftigkeit und Begreiflichkeit der Welt dogmatisch voraussetzt und darauf verzichtet, die Wirklichkeit als Aufgabe, «vernünftig gedacht zu werden», zu begreifen.[23]

Jedem Urteil, jeder wissenschaftlichen und vorwissenschaftlichen Aussage liegt ein irrationales Moment zugrunde. Das Ziel einzelwissenschaftlicher Arbeit ist es, diesen irrationalen Bestandteil im Erkenntnisprozess auszuschalten bzw. ihn zu beherrschen. Das irrationale Streben soll rationales erkenntnistheoretisches Gut werden. Das Unendlichkeitsstreben als irrationales Streben kann nur aufgrund der philosophischen Darstellung vorwissenschaftlicher Probleme Aufnahme in ein vernünftiges, rational begründetes System des Erkennens erhalten. Die Anerkennung des Irrationalen führt Cohn zur Dialektik von Denkform und Denkfremdem. Die Dialektik ist für Cohn das Erkenntnismittel der Philosophie. Demnach sind Erkenntnisse nur in einzelnen Schritten zu vollziehen und an den erkennenden Geist, an das erkennende Ich gebunden. Dialektisch ist für ihn ein Denken, «... das sich der Denkbewegung selbst, d.h. des Erkennens und des immer nur teilweise gelingenden Überwindens der Widersprüche als Erkenntnismittel bedient.»[24]

Der Utraquismus – die Zweieinheit von Denkfremdem und Denkform – ist das Grundmotiv dialektischen Denkens. So wie jedes Erkennen gebunden ist an ein erkennendes Ich, gehen in jedes Urteil Denkfremdes und Denkform als unterschiedliche, notwendig aufeinander verwiesene Anteile mit ein. Dasjenige, was das erkennende Ich aktual aufnimmt, ist das Denkfremde oder Gegebene, das erst mittels der Denkform, den allgemeinen Gesetzen des Denkens, richtig, d.h. rational, erfasst werden kann. Im Prozess des Erkennens gehören beide mit Notwendigkeit zusammen. In der «Einheit dieser Zweiheit ist gleichsam das Urphänomen der Erkenntnis» begründet.[25] So strebt in neukantianischer Ausrichtung die Philosophie Jonas Cohns nach einer wissenschaftlichen Begründung der Wirklichkeit, obwohl die ursprünglichen Wurzeln der Erkenntnis ausserhalb der Wissenschaft liegen können. Erkenntnis ist immer an zwei oder mehrere Pole

[23] Theorie der Dialektik. Formenlehre der Philosophie, Leipzig 1921 (Unveränderter reprographischer Nachdruck, Darmstadt 1965, 40).

[24] J. Cohn, Artikel Jonas Cohn. In: Philosophen-Lexikon. Handwörterbuch der Philosophie nach Personen. Hg. W. Ziegenfuss, Bd. 1, Berlin 1949, 196–197, Zitat 196.

[25] Selbstdarstellung, a.a.O. 10.

gebunden und soll aufgrund des Unendlichkeitsprinzips in Unendlichkeit sich weiter entwickeln. Die Dualität der Materie des einzelnen Urteils weist dabei über sich selbst hinaus und auf den Zusammenhang von Urteilen hin. Der Urteilszusammenhang ist als Ziel des Erkennens unendlich und bleibt immer anzustrebende Aufgabe. «Im Ideale, wo das Urteil ein Positives ganz an eine bestimmte Stelle des Ganzen weist, sind beide Wahrheitsbegriffe ausgesöhnt, während in der Bewegung des werdenden Erkennens stets von neuem Wahrheitsmomente geopfert werden müssen, um Teilwahrheiten zu gewinnen, deren Unvollständigkeit in neuen Teilwahrheiten herausgehoben wird.»[26]

Die Unendlichkeitsperspektive findet sich in der jüdischen Tradition auch bei Maimonides (1135–1204), Arzt, medizinischer Schriftsteller, Schriftgelehrter, der später Oberrichter und politisches Oberhaupt der Juden in Ägypten wird. Maimonides setzt sich in seiner rationalistisch-dialektischen, stark von Aristoteles beeinflussten Religionsphilosophie mit der Ewigkeit der Welt und ihrem Anfang auseinander. Cohn berücksichtigt ihn in seiner Geschichte des Unendlichkeitsproblems: «Der einflussreichste jüdische Aristoteliker, Moses Ibn Maimon (Maimonides), sucht in dem Konflikt, der zwischen Aristoteles und der Bibel bestand, einen Mittelweg. Er findet ihn, indem er erklärt, des Aristoteles Gründe bewiesen nur die Möglichkeit, nicht die Notwendigkeit der Ewigkeit der Welt. ... Der zeitliche Anfang der Welt aber sei eine philosophisch unbeweisbare und unwiderlegbare Glaubenswahrheit.»[27]

Diese Argumentation wird verständlich, wenn man bedenkt, dass Maimonides um eine Synthese zwischen Wissen und Glauben, wissenschaftlichem Denken und religiöser Überlieferung bemüht war. In der «Geschichte der jüdischen Philosophie» schreiben Simon/Simon dazu: «Er suchte Glauben und Wissen in der Weise zu verbinden, dass das Geglaubte Aufgabe der Erkenntnis sein müsse, dass der unreflektierte Glaube Vorstufe der Erkenntnis sei. Dabei hat aber die Philosophie dort ihre Grenze, wo die Möglichkeit stringenter Beweise aufhört.[28] Nach Maimonides soll der Mensch in dem Bewusstsein leben, dass der Messias jederzeit kommen kann. Das Kommen des Messias ist aber nicht als eine feststehende Tatsache zu verstehen, sondern als eine Idee, die als solche auf die Unendlichkeit verwiesen ist.

[26] Theorie der Dialektik, a.a.O. 166.
[27] Geschichte des Unendlichkeitsproblems, a.a.O. 75.
[28] H. Simon, M. Simon, Geschichte der jüdischen Philosophie, München 1984, 153.

Als Ergebnis lässt sich an dieser Stelle festhalten: Die Tradition jüdischen Denkens, in der Jonas Cohn (mehr oder weniger gewollt) steht, ist mit massgeblich für seine philosophische Auffassung, für die das Organon ein dialektisches Organon sein muss, das unter dem Unendlichkeitsprinzip gebildet wird. Dazu Cohn selber: «Die ganze Dialektik also bewegt sich immer im Relativen, zerstört immer von neuem den Anschein der Absolutheit und strebt eben dadurch ewig dem Absoluten zu. Alles dialektische Denken ist ein Denken aufs Absolute hin, kein Denken des Absoluten.»[29]

Das Unendlichkeitsprinzip der neueren Wissenschaft (seit Bruno, Galilei, Kepler), der Wertphilosophie und Religion bewegt sich in dieser dialektischen Spannung. Unendliche Aufgaben sind im Endlichen zu erfüllen. Die transzendente Gnade Gottes soll in ihrem unendlichen Streben innerweltliche Verwirklichung finden. Cohn betont die wertgeleitete Aufgabenhaftigkeit im Erkennen, in der Sittlichkeit, im Anschauen, in der Religion und allen Teilgebieten menschlichen Lebens. Dieser Sachverhalt erklärt, dass er nicht, wie ursprünglich von ihm vorgesehen, das Unendlichkeitsproblem in der Folge Kants und der neueren Mathematik in einer eigenen Arbeit untersuchte. Das Problem der Unendlichkeit erscheint bei ihm implizit als Thema von «Voraussetzungen und Ziele des Erkennens»; in der Dialektik als philosophische Methode und Geisteshaltung; in der Idealität der Wertgebiete. Voraussetzung ist jeweils die selbstbewusste Person, die unter der Sollensforderung steht, die Wirklichkeit als Aufgabe zu begreifen. Die Person, die in der Sittlichkeit sich selbst überschreitet und in persönlicher Religiosität ihr Verhältnis zu Gott selbst bestimmt, ist Aufgabe und Ziel dieses philosophischen Denkens. Die Dialektik von Sein und Sollen, Wert und Wirklichkeit, unendliche Aufgabenhaftigkeit des endlichen Menschen bleibt dabei auf allen Ebenen bestehen.

Die Dialektik oder der Widerstreit des Unendlichkeitsprinzips wird bei Cohn nicht im Schema These-Antithese-Synthese aufgelöst. Die Aufhebung des Widerspruchs führt vielmehr immer wieder zu neuen Spannungen, so dass die Synthese nicht als endgültiges Ende der Dialektik misszuverstehen ist. Die Synthesis bleibt Aufgabe «als stets erneutes Syntithenai.»[30] Bezogen auf das praktische Handeln des Menschen führt Cohn dazu aus: «Es ist falsch und es ist gefährlich, ‹die Synthesis› als feste Sache oder als objektiven Prozess anzusehen, während sie doch wesentlich im Handeln verantwortlicher Menschen vollzogen werden muss.»[31]

[29] Theorie der Dialektik, a.a.O. 349.
[30] Wertwissenschaft, Stuttgart 1932, 429.
[31] Ebd. 519.

Im Ich, das für Cohn eine akthafte Einheit ist, findet die dialektische Synthesis ihre höchste Steigerung: «... das Ich, als sich selbst zu denken befähigt, trägt den Widerspruch in sich, undenkbar und gedacht, also auch denkbar zu sein. Dieser Widerspruch darf nicht benutzt werden, das Ich zu leugnen; denn das widerspräche dem Satz der Positivität. Er darf aber ebenso wenig als fixer stehen bleiben; denn der Widerspruch hat im Erkennen nur das Recht und die Bedeutung, seine eigene Lösung zu fordern. Er kann aber auch nicht in irgendeiner abschliessenden Form gelöst werden. Seine Lösung ist nur als Bewegung des Denkens möglich, nur dadurch, das der dialektische Gang selbst als Einheit gedacht wird, d. h. dass jeder Begriff den zu ihm führenden Gang, den Widerspruch und seine Aufhebung, als wesentlich in sich bewahrt, nicht als unwesentlich von sich ausstösst.»[32]

Das jüdische Denken, das auf der Basis des Unendlichkeitsprinzips beruht und für das die transzendente Seite Gottes zur immanenten Aufgabe wird, hat immer zu einer inneren religiösen Dialektik geführt, die nur mit hermeneutischen Mitteln geklärt werden kann. Eine längere Passage aus Leo Baeck's Buch «Das Wesen des Judentums» trifft sehr klar das hier Gemeinte: «Alles Religiöse hat seine Paradoxie, und es ist darum ja auch kein blosses Postulat, sondern eine unbedingte Gewissheit. Es lebt in ihm eine Einheit des scheinbar Unvereinbaren, ein Ineinander des Gegenüber, und auch in diesem Bewusstsein, geschaffen zu sein, ist das äusserlich Gegensätzliche seelisch eins. Das Gefühl des Abstandes und das der Zugehörigkeit, Jenseits und Diesseits schliessen sich darin zusammen; beides ist darin: die Empfindung des Fernen und des Nahen, des Erhabenen und des Vertrauten, des Grenzenlosen und des Eigenen, des Unendlichen und des Innigen, des Geheimnisses und des Offenbarenden, die Zuversicht des Wunders und des Gesetzes. Gott ist der Unnennbare, der nicht zu Erfassende und nicht zu Erreichende, und er hat doch mein Leben geschaffen; er ist der Unergründliche, Verborgene, Unsagbare, und doch kommt alles Dasein von ihm her; er ist der Wunderwirkende, der, vor welchem nichts zu wunderbar ist, und doch hat alles Leben seine Ordnung und Satzung von ihm. Die israelitische Religiosität empfindet die Einheit von diesem beiden. Alles, was die Worte Jenseitigkeit und Innewohnen, Transzendenz und Immanenz ausdrücken wollen, ist nur ein begriffliches Gleichnis für die beiden Seiten dieser Paradoxie. Es bezeichnet die beiden Pole dieser einen religiösen Empfindung, der Stimmung des Menschen, der dessen gewiss ist, dass er in dem einen Gott seinen Gott besitzt.» «Aber das ist der Kontrast, den alle Aufgabe hat, ja von dem alle Aufgabe lebt, an dem alle Aufgabe sich

[32] Theorie der Dialektik, a.a.O. 253f.

entwickelt, der Widerstreit, der immer bleibt zwischen dem Gegebenen und dem zu Erfüllenden, zwischen dem, was ist, und dem, was sein soll, dieser Kontrast, in dem sich alle Religiosität gestaltet.[33]

Die jüdisch dialektische Interpretation der Unendlichkeit hat ihre philosophische Entsprechung in der Behandlung des Problems durch Kant. Die zentrale Rolle Kants hebt Cohn in seiner Geschichte des Unendlichkeitsproblems hervor: «Alle folgenden Versuche haben hier an Kant angeknüpft, ihn bekämpft oder verteidigt, umgestürzt oder ausgebaut.»[34] In der Antinomienlehre der «Kritik der reinen Vernunft» fragt Kant in der ersten der vier Antinomien nach dem Ursprung und dem Ganzen der Welt. Dabei gerät die Vernunft in Widerstreit mit ihren eigenen logischen Mitteln. Sowohl für die These, «die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen», als auch für die Antithese, «die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit als des Raums unendlich»,[35] lassen sich zwingende Beweise erbringen. Aufdeckung, Beweis und Lösung des Problems sind dabei der Vernunft als höchster richterlicher Instanz selbst aufgegeben. Kants Naturauffassung und Welterkenntnis lassen den Gedanken zu, dass die Welt eine «geschlossene Gegebenheit» ist und die Welt der Erscheinungen und die Dinge an sich auf derselben logischen Ebene behandelt werden können. Die Verbindung von Erscheinung und transzendentaler Idee in der Frage nach dem Ursprung und dem Ganzen der Welt hat die Vernunft vor eine unlösbare Aufgabe gestellt. Die Antinomie der Vernunft ist nur lösbar, indem aufgezeigt wird, «dass die obigen Beweise der vierfachen Antinomie nicht Blendwerk, sondern gründlich waren, unter der Voraussetzung nämlich, dass Erscheinungen oder eine Sinnenwelt, die sie insgesamt in sich begreift, Dinge an sich selbst wären.» Diesem positiven Nutzen der Antinomien entspricht im Negativen die Aufgabe der Vernunft, als regulative Idee zu fungieren, «welche in der Reihe der Bedingungen gegebener Erscheinungen einen Regressus gebietet, dem es niemals erlaubt ist, bei einem Schlechthin-Unbedingten stehen zu bleiben.»[36]

Einen anderen Zugang zum Unendlichkeitsproblem sucht Hermann Cohen, für den ebenso wie für Kant die Geltungsfrage *(quaestio juris)* als transzendentalphilosophische Fragestellung nach den Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens im Mittelpunkt der Philosophie steht. In der

[33] L. Baeck, Das Wesen des Judentums, Darmstadt, [7]o. J., 106f. und 246.

[34] Geschichte des Unendlichkeitsproblems, a.a.O. 231.

[35] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft. [2]1787, Akademie Textausgabe Bd. 3, (unveränderter photomechanischer Abdruck, Berlin 1968) B 454 und 455.

[36] Ebd. B 535 und 537.

Folge der systematischen Rekonstruktion der kantischen Schriften hat Cohen eine eigenständige, über Kant hinausgehende Position entwickelt.[37] Für Cohen bietet die Mathematik, als Methode des naturwissenschaftlichen Erkennes, den sichersten Boden, auf dem wissenschaftliche Philosophie begründet werden kann. Kants Auffassung, dass unser Erkennen an die zwei heterologischen Momente von Sinnlichkeit und Verstand gebunden ist, lehnt Cohen ab. Ausganspunkt ist ihm die Frage nach dem Ursprung, die in der Geschichte der Philosophie bereits sehr früh als Frage nach dem Ursprung alles Seienden Einzelerkenntnisse in einen systematischen Zusammenhang stellte.[38]

Indem Kant nun die Anschauung dem Denken gleichwertig gegenüberstellt und den Erkenntnisprozess an ihre theologische Verbindung bindet, ist nach Ansicht Cohens das Primat des Denkens aufgehoben. Statt wie Kant die Anschauung dem Denken vorauszustellen, lautet seine Feststellung: «Wir fangen mit dem Denken an.»[39] Wenn das Denken als alleiniger apriorischer Ursprung des Erkennens anerkannt werden soll, sind nach Cohen einige terminologische Unklarheiten zu beseitigen. Einmal ist nach Cohen der Begriff «Verbindung» des Denkens irreführend, da auf diese Weise die Verbindung zur Voraussetzung des Denkens erklärt wird. Zum zweiten ist für ihn die Kantische Formulierung der Synthesis des Denkens zu modifizieren. «Nicht sowohl das Denken als vielmehr eigentlicherweise das Erkennen wird durch Synthesis bestimmt. Also ist die Synthesis letztlich und eigentlich die des Denkens mit der Anschauung.»[40] Für Cohen ist die Begriffsklärung, die noch weitere hier ungenannte Begriffe einschliesst, von Wichtigkeit, weil nur auf diesem Wege die «Ursprünglichkeit und voraussetzungslose Selbständigkeit des Denkens» zu begründen ist.[41]

Nach Cohens transzendentalphilosophischer Auffassung wird somit der Gegenstand der Erkenntnis allein vom Denken erzeugt; der Gegenstand steht dem Denken nicht als etwas Gegebenes gegenüber, sondern er ist ihm aufgegeben. Diesem Gedanken liegt das Prinzip des Ursprungs zugrunde. Nicht durch Empfindung und Wahrnehmung wird ein Etwas gesetzt: Zur alleinigen Voraussetzung des Erkennens wird das Denken erhoben, das mittels der Denkgesetze, der Kategorien, den Erkenntnisgegenstand er-

[37] Die Grundkonzeption seines Denkens ist nachzulesen in «Einleitung mit kritischem Nachtrag» zu F. A. Lange, Geschichte des Materialismus, Bd. 2, [5]1896.

[38] Logik der reinen Erkenntnis. Werke, Bd. 6, hg. vom Hermann-Cohen-Archiv, a.a.O. [4]1977, 86.

[39] Ebd. 13.

[40] Ebd. 25.

[41] Ebd. 28.

zeugt. Ursprung des Erkennens ist das Denken, das, losgelöst von aller Sinnlichkeit, Erkennen erst möglich macht. Diese rationalistische Position, die zudem die Sonderstellung des erkennenden Ich aufhebt, wird von Jonas Cohn nicht geteilt. Nach seiner Ansicht gehört als unabhängiger zweiter Faktor neben die Grundsätze des Denkens der je besondere Inhalt. Der Inhalt lässt sich für Cohn nicht aus den Grundsätzen des Denkens ableiten. Dass sich beispielsweise ein Gegenstand identisch sein muss, bildet die Voraussetzung dafür, ihn als solchen zu erkennen. Indem aber dieses sich identische «Etwas» oder «Gegebene» benannt wird, ist gleichzeitig etwas mitgesetzt, was im Satz der Identität nicht enthalten ist. Das heisst, dass selbst die Grundsätze des Erkennens sich nicht aussprechen lassen ohne die individuelle Besonderheit eines jeden Gegebenen zu berücksichtigen.

Demgegenüber liegt für Cohen im Ursprungsprinzip die Forderung nach einer dem Unendlichen methodischen Angemessenheit des Denkens, die durch die bereits erwähnte Methode des Infinitesimalen als Urteil der Realität erfüllt ist. Das Infinitesimale ist der Ursprung aller Endlichkeiten, die die Realität und nicht die Wirklichkeit bestimmt. Die Wirklichkeit als Charakteristik der Empfindung ist für Cohen kein methodisches Instrument der Wissenschaft. Das Infinitesimale ist die Instanz des Seins und der Realität, d.h. es ist das Mittel der Erzeugung der Gegenständlichkeit, wobei die Wirklichkeit und ihre Wahrheit nur Ziel für das wissenschaftliche Denken sein kann.

Wir können damit festhalten, dass Cohen in jedem endlichen Massstab der Naturerkenntnis nur einen relativen und problematischen Massstab sieht. Das Ursprungsprinzip soll den Anfang für jede Entwicklung innerhalb der Wissenschaft, der Ethik, der Religion oder der Kultur im allgemeinen bilden. Die Arbeit zur Infinitesimal-Methode und die «Logik der reinen Erkenntnis» lassen sich als die Werke Cohens ansehen, in denen er von der kritischen Philosophie ausgehend die Begründung und Ausformung des Ursprungsprinzips darlegt und entwickelt. Im Begriff der Unendlichkeit Gottes, so könnte man sagen, liegt das Ende: Hier werden die Grenzen des transzendentalphilosophischen Denkens zugunsten eines jüdisch-messianischen Glaubens überschritten. Im Anschluss an Maimonides unterscheidet Cohen das Sein Gottes vom Dasein Gottes. Das Denken verbietet es, Gott als «daseiend» anzunehmen. Die Übereinstimmung von logischem und religiösem Denken wird deutlich, wenn er sagt: «Gott ist der Ursprung des Daseins; ohne ihn gäbe es kein Dasein. Es enthüllt sich hier eine geistige Gemeinschaft mit dem Grundgedanken der Logik der reinen Erkenntnis.[42]

[42] Der Begriff der Religion im System der Philosophie, Giessen 1915, 47.

Der Ursprung der Seinserkenntnis liegt für Cohen im Denken, dessen Organon die Infinitesimal-Methode ist. Analog dazu bindet er den Ursprung des «Dasein» an das Sein Gottes, dabei wird die Abhängigkeit der Gotteserkenntnis von der Ursprungslogik insofern relativiert, als sie ein eigenes Gebiet mit einem eigenen Inhalt ausbildet.[43] Cohens Unterscheidung zwischen den zwei Realitätsarten, dem Sein der Natur und dem Sein des Sollens, die einen unterschiedlichen Gegenstand besitzen und unterschiedlichen philosophischen Disziplinen angehören, wird in diesem Zusammenhang wichtig. «Das eine ist das theoretische Interesse an dem Sein der Natur; das andere ist das praktische Interesse, das Interesse an der Handlung und an dem Willen.»[44]

Diese «zwei Welten» bilden im Anschluss an Kant das Grundphänomen der Philosophie Cohens. Die Dualität von Sein und Sollen fordert ein einheitsstiftendes Prinzip, welches Cohen in der Gottesidee gefunden zu haben glaubt. Gott in seiner Ursprünglichkeit ist einzig: «... die Einzigkeit des göttlichen Seins (ist) die notwendige und die fruchtbare Voraussetzung für das Problem der Natur und der Menschenwelt.»[45]

Der Gedanke der Einzigkeit Gottes steht in der monotheistischen Tradition des rationalen jüdischen Denkens. Gott zeigt sich nicht wie im Pantheismus in der Natur und der Welt, sondern Natur und Welt haben Gott zu ihrer Voraussetzung: «... die Einzigkeit Gottes hat zu ihrer begrifflichen Konsequenz das Dasein der Natur.»[46] Der Schöpfungsgedanke schliesst für Cohen die Einzigkeit Gottes als Ursprungsprinzip nicht aus. Im Judentum ist nicht der Anfang, die Frage nach dem «Woher der Welt» das zentrale Thema, sondern die Frage nach dem «Wohin»[47], die täglich neu sich vollziehende «Erneuerung der Welt»[48]. Die Erhaltung der Welt wird damit zur täglich neu gestellten Aufgabe. In der Zweckgerichtetheit, als ethischer Kategorie, sieht Cohen den eigentlichen Sinn der Gottesidee als Ursprung und Einzigkeit: «In der Erneuerung verwandelt die Schöpfung sich in die Vorsehung. In der Vorsehung aber verwandelt sich die logische Bedeutung der Gottesidee in die ethische Bedeutung, in welcher die eigentliche Grundkraft des einzigen Gottes zu ihrer vollen Entfaltung gelangt.[49]

[43] Ebd. 47.

[44] Ethik des reinen Willens, a.a.O. 47.

[45] Einheit und Einzigkeit Gottes. In: Jüdische Schriften, Bd. 1, mit einer Einleitung von Fr. Rosenzweig hg. von B. Strauss, Berlin 1924, 87–99, Zitat 92.

[46] Ebd.

[47] Ebd. 94.

[48] Ebd. 93.

[49] Ebd. 94.

Diese Aufgabe trägt den Charakter einer unendlichen Aufgabe; sie ist das, was Kant mit dem Begriff der «Idee» kennzeichnet. Die Aufgabenhaftigkeit gilt für alle Kulturgebiete; so findet das Denken keinen definitiven Abschluss, die sittliche Haltung ist nie vollendet, das Prinzip der Freiheit als Ursprungsprinzip garantiert die Unendlichkeit der Ethik. Doch in der Richtungshaftigkeit ist das Denken zugleich auf den Abschluss fixiert: Jede einzelne Erkenntnis ist Teil des unendlichen Wahrheitsstrebens. Die Dialektik der Unendlichkeit, die in Philosophie und Religion in gleicher Weise anzutreffen ist, ist konstitutiv für das Denken beider neukantianischen Philosophen, sowohl in der Philosophie und Religionsphilosophie von Hermann Cohen lässt sie sich nachweisen, als auch bei Jonas Cohn. Für letzteren, so wurde gezeigt, ist die Dialektik, die ihren Ursprung in der Unendlichkeit als Aufgabe, d. h. als Idee hat, konstitutiv für das Denken, Wollen und Glauben des Menschen. Das Streben im jüdischen Denken, eine erste Anfangsstufe in der Vergangenheit zu finden, deren Ende als unendlicher Prozess in die Zukunft verweist, ist ebenfalls nur dialektisch denkbar: Jede vergangene geschichtliche Stufe hat ihre Stelle in diesem Prozess und ist in ihrer Positivität anzuerkennen. Im Streben nach einer vollkommenen, nie erreichbaren Zukunft ist die dialektische Spannung auf jeder Stufe neugestellte Aufgabe.

Jonas Cohn findet diesen Gedanken in der positiven Mystik Goethes angelegt. Der Versuch einer Sinndeutung des Gedichts «Wiederfinden» ist für ihn von zentraler religionsphilosophischer Bedeutung. Die Positivität der Lebenseinstellung sowie das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit in Goethes Gedicht können stellvertretend auch für Cohns Geisteshaltung angesehen werden. «Die höchste Gegenwart fasst zugleich die Vergangenheit in sich, aus ihr erwachend und sie krönend, und bereitet die Zukunft vor, die ihren Gehalt erst voll entwickelt. So überwindet der Augenblick das Vergängliche und wird zum Bilde der Ewigkeit.[50]

Nach diesem Verständnis sind Ursprung und Teleologie von Kultur und Wissenschaft so tief mit dem Ursprünglichkeitsprinzip verbunden, dass ohne diesen gemeinsamen Ausgangspunkt keine Möglichkeit akzeptabel erscheint, Wissenschaft und Glauben eine positive Bedeutung im Ganzen der Kultur zuzuweisen. Die Positivität ist ein unverzichtbarer Bestandteil der Philosophie Cohns. Die «Prävalenz des Positiven» oder das «Vorrecht des Ja» fordern die Anerkennung eines jeden Gegenstandes. Damit ist gemeint,

[50] Goethes Gedicht «Wiederfinden». Versuch einer Sinndeutung. In: Archiv für Philosophie. Hg. J. von Kempski, Bd. 1, Stuttgart 1947, 118–131, Zitat 128.

dass kein Gegenstand des Denkens, keine Wertnahme eines Gutes, kein kulturelles Gebiet, kein Teil des Weltganzen, auch kein Traum oder Märchen in ihrer/seiner Existenz ohne logischen Widerspruch verneint werden kann. Aber erst die Dialektik von Positivität und Negation gemeinsam dient dem Streben, der Idealität der Welterkenntnis, verstanden als unendlichem Prozess, näher zu kommen: «Scheidung, Kritik ist werdende Ordnung, wie Positivität werdende Vollständigkeit ist. Im Ideal des Erkennens sind Vollständigkeit und Ordnung vereint.»[51]

Auch für die Wirklichkeitserkenntnis ist der Aufgabencharakter leitendes Prinzip. Die Wirklichkeit ist für Cohn keine einheitliche und eindeutig bestimmbare Wirklichkeit, d. h. sie ist nicht etwa nur Tatsachenwirklichkeit, sondern in ihrer Idealität als Vielheit von Wirklichkeiten mit dem Unendlichkeitsprinzip verbunden: «Die Einheit der Wirklichkeit ist im Erkennen intendiert, aber sie kann nie als Ganzes in einem einzelnen Erkenntnisakt, nicht einmal in einer einzelnen Erkenntnisrichtung erfüllt werden ... sie ist Idee im Sinne Kants, d. h. notwendig gestellte, das Erkennen leitende, aber notwendig unerfüllbare Aufgabe.»[52]

Das bedeutet: Wirklichkeit ist keine gegebene totale Wirklichkeit, ihr Unendlichkeitscharakter bleibt immer erhalten. In seiner Idealität erinnert Cohns Wirklichkeitsbegriff zum einen an den kabbalistischen Begriff der transzendenten Seite Gottes, die als unendliche, nie erreichbare ausgegeben wird, und zum anderen an die Unendlichkeit Gottes in Spinozas Ethik: «Unter Gott verstehe ich das unbedingt unendliche Wesen, dass heisst die Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt.»[53] Die Substanz Gottes kann nach Spinozas Ansicht nicht geteilt werden, im Unterschied zur mathematischen und geometrischen Unendlichkeit. Die unendliche Substanz Gottes ist als transzendent gefasst, der die ganze Natur als immanente Seite der Transzendenz angehört. Im Lehrsatz 21 sagt Spinoza dazu: «Alles, was aus der unbedingten Natur eines göttlichen Attributes folgt, hat immer und unendlich existieren müssen oder ist durch eben dies Attribut ewig und unendlich.»[54]

[51] Theorie der Dialektik, a.a.O. 165.

[52] Erlebnis, Wirklichkeit und Unwirkliches. In: Logos, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. Hg. R. Kroner, Bd. XV, Tübingen 1926, 194–221. Wiederabdruck in: Erkenntnistheorie und Logik des Neukantianismus. Texte von Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert, Lask, Bauch, Hg. W. Flach und H. Holzhey, Hildesheim 1980, 621–648, Zitat 647.

[53] Baruch de Spinoza, Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt. Philosophische Bibliothek Bd. 92, Hamburg 1976, 4.

[54] Ebd. 26.

Aus den unendlichen und ewigen Attributen Gottes entfalten sich unendlich viele Modi, die selbst unendlich sind.[55] Das grösste Problem bei Spinoza, die Verbindung zwischen den unendlichen und den endlichen Modi, ist als inkonsistenter Punkt innerhalb seines Systems verblieben. Obwohl er die «dialektische» Natur dieses Problems erkannt hat, versucht er eine systematische Lösung mit rationalen Formeln, die unerreichbar ist.

Cohn sieht in Spinoza den Vollender einer philosophischen Interpretation der Unendlichkeit, der aus der mystischen Philosophie der Griechen, der Scholastik, N. v. Cues', Brunos, Descartes' seine Schlüsse zieht: «Ihm ist das Unendliche das tiefst Erkannte, Gott als das unendliche Wesen wird völlig rationalisiert.»[56] Rudolf Schottlaender nennt in seiner Einleitung zu Spinozas Ethik zwei Momente, die aus dem Judentum gespeist sind: «die Unvergleichlichkeit Gottes und die Gesetzesfreude des Menschen».[57] Diese bereits bekannte rationale Komponente des Judentums ist eher von geistesgeschichtlicher als theologischer Bedeutung. In ihrer Stringenz weisen die alttestamentarischen Denkmotive über die jüdische und christliche Gläubigkeit hinaus. Julius Guttmann hingegen sieht in Spinoza einen in der aristotelischen und scholastischen Tradition stehenden Denker, für den die religiösen Wurzeln bedeutungslos geworden sind. Spinozas pantheistischer Gottesbegriff stellt für Guttmann einen Bruch mit der jüdischen Religion dar.[58]

Leibniz entwickelt ein Weltbild, das den modernen Vorstellungen der Wissenschaft gemässer ist. Seine Philosophie ist der Versuch, eine Verbindung zwischen Wesen und Erscheinung, Möglichkeit und Wirklichkeit von verschiedenen Welten, Materie und Geist, Subjekt und Objekt herzustellen. Neben der Problematik von Ewigkeit und Unendlichkeit behandelt Leibniz zugleich in seiner Monadologie das Problem von Stufen und Graden der Entwicklung und Selbstverwirklichung. Die Frage nach dem letzten Ursprung von universalen Veränderungen, der Bewegung und der Entwicklung der Monade, ist ein Hinweis auf die Allmacht der unendlichen göttlichen Kraft. Leibniz, der dem spinozistischen Denken sehr nahe steht, unternimmt den Versuch, das Unendliche als Mittel für mathematisches Denken zu begründen. Er unterscheidet zwischen drei verschiedenen Gruppen von Unendlichkeit: «Ich pflege zu sagen, dass es drei Grade des Unendlichen gibt, den niedrigsten derart wie beispielsweise die Asymptoten der Hyperbel, und dies pflege ich nur indefinitum zu nennen; in Wahrheit ist es grösser, als irgend eine angebbare Grösse, was auch von allen übrigen gesagt werden

[55] Ebd. Lehrsatz 23, 27f.

[56] Geschichte des Unendlichkeitsproblems, a.a.O. 159.

[57] Spinoza, Ethik, a.a.O. XV.

[58] J. Guttmann, Die Philosophie des Judentums, Wiesbaden 1985, 278ff.

kann. Das zweite ist das in seiner Gattung Grösste, wie das Grösste aller Ausgedehnten der ganze Raum ist, das Grösste aller aufeinander Folgenden (successorum) die Ewigkeit. Der dritte und höchste Grad des Unendlichen ist selbst Alles (ipsum omnia), und so ist das Unendliche in Gott; denn er ist als Einer Alles; denn in ihm ist Alles enthalten, was zur Existenz aller Dinge nötig ist.»[59]

Im Denken Hermann Cohens spielt Leibniz' Philosophie eine tragende Rolle. Für ihn bilden mathematisch-naturwissenschaftliches Erkennen und Moralphilosophie den gemeinsamen «Ursprungsgrund» für die Philosophie insgesamt. In der modernen Wissenschaft wird die Infinitesimalmethode als ein Mittel zur Errichtung mathematisch-naturwissenschaftlicher Ziele verwendet. Demgegenüber bleibt das Dasein Gottes, das als Ursprungsprinzip mit dem unendlichen Ganzen verbunden ist, unerwähnt. Hermann Cohen unternimmt den Versuch, beide Seiten des Ursprungsprinzips in systematischer Ordnung miteinander zu verbinden. Die Idee Gottes stellt die methodische Übereinstimmung zwischen Natur und Sittlichkeit her.[60] In der Transzendenz Gottes liegt das einheitsstiftende Moment: «Aber diese Transzendenz will nichts Anderes bedeuten, als dass kraft ihrer nunmehr die Natur nicht transcendent bleibt der Sittlichkeit, noch die Sittlichkeit der Natur.»[61]

Der gemeinsame «Ursprung» von Natur und Sittlichkeit ist bei Cohen letztendlich in der jüdischen Religion zu finden, wie sein religionsphilosophisches Nachlasswerk «Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums» bereits im Titel zu erkennen gibt.[62] So notwendig das Denken als Ursprungsprinzip für die Logik ist, die «von der Einheit des Denkens, als des Denkens der Erkenntnis» handelt,[63] sowenig ist die Erkenntnis aller Kulturgebiete allein durch die Prinzipien und Grundsätze der Mathematik und Naturwissenschaften möglich. Während für Kant die Einheit des Bewusstseins, das Ich als transzendentale Apperzeption, die «Einheit des wissenschaftlichen Bewusstseins» darstellt,[64] geht Cohen von drei Gebieten des Bewusstseins aus: dem Bewusstsein der Logik, Ethik und Ästhetik, deren systematischer Zusammenhang als «Einheit des Kulturbewusstseins» von philosophischem Interesse ist.[65] Doch letztendlich bleibt das Denken die

[59] Zitiert nach Cohn, Geschichte des Unendlichkeitsproblems, a.a.O. 173.

[60] Ethik des reinen Willens, a.a.O. 465.

[61] Ebd. 466.

[62] Nach dem Manuskript des Verfassers neu herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von B. Strauss, Wiesbaden o. J.

[63] Logik der reinen Erkenntnis, a.a.O. 18.

[64] Ebd. 16.

[65] Ebd. 17f.

voraussetzungslose Bedingung des Erkennens: Das Subjekt bildet das Ursprungsprinzip für die objektive wie auch für die subjektive Welt. In totaler Spontaneität erzeugt es sich selbst und ist zugleich Basis und Prozess von Wissenschaft, Moral und Religion. «Das Denken, als Denken der Erkenntnis, hat sich uns als Erzeugung erwiesen.» «Die Erzeugung selbst ist das Erzeugnis.[66]

Auch für den Neukantianer Paul Natorp ist die Wirklichkeit nie «gegeben, sondern ist die ewige Aufgabe, die in wirklicher Erfahrung stets nur relativer Lösung fähig ist.»[67] Die Wirklichkeit kann immer nur als das Ergebnis eines Verwirklichungsprozesses bestimmt werden. Im Hinblick darauf ist für Natorp die Unendlichkeit in Parallelität zur Wirklichkeit Aufgabe der Erkenntnis. Im Prozesscharakter des Erkennens haben bei Natorp Grundbegriffe und Methode der Philosophie ihren Ursprung. Der Fortgang wie auch die Methode sind als Prozess zu verstehen, wobei das «Faktum» der Wissenschaft nur als «Fieri» bestimmbar ist: «Das Fieri allein ist das Faktum: Alles Sein, das die Wissenschaft ‹festzustellen› sucht, muss sich in dem Strom des Werdens wieder lösen.»[68]

In Cohns Begriff der Wirklichkeit sind verschiedene metaphysische und religiöse Momente enthalten, die zum Verständnis der metaphysischen Struktur seiner Philosophie beitragen. Die Verbindung zwischen den Begriffen «Welt», «Wirklichkeit» und «Aufgabe» besteht als solche innerhalb des «Kosmos» als einem wohlgeordneten einheitlichen Ganzen alles Wirklichen:[69] des *«Olam»*, dessen widersprüchliche Bedeutung wir schon erklärt haben, und der «Aufgabe», die als Glaube an die religiöse Wahrheit des prophetischen Messianismus und dessen Optimismus erinnert.[70] Diese Grundposition Cohens, in der die Aufgabe als religiöser Begriff gefasst ist, ist auch von Cohn übernommen worden. Cohn betont das Bedürfnis nach einer geistigen Heimat, nach dem allumfassenden Frieden des frommen Glaubens, der, überall fühlbar, «durch Sehnsucht gestärkt» ist.[71]

Der messianische Glaube ist ein zentraler Teil der jüdischen Religion. Er ist einer der dreizehn Glaubensartikel des Maimonides, der in jedem Morgengebet enthalten ist: «Ich bin vollkommen von der Ankunft des Gesalbten überzeugt, und wenn er auch zögert, trotzdem hoffe ich täglich auf ihn, dass

[66] Vgl. ebd. 12–31, 52f., Zitat 53.

[67] P. Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig und Berlin 1910, 94.

[68] Ebd. 14.

[69] Wirklichkeit als Aufgabe. Aus dem Nachlass hg. von J. Kempski, Stuttgart 1955, 13.

[70] Vgl. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, a.a.O., Vorrede XIII.

[71] Wirklichkeit als Aufgabe, a.a.O. 12.

er kommen wird.»[72] Nur so ist nach unserer Ansicht die Wirklichkeit als Aufgabe zu verstehen. Wenn diese Wirklichkeit uns nie und nirgends gegeben ist, stehen wir inmitten ihrer als ewige Aufgabe; wir wollen und wir sollen in ihr vordringen.[73] «Wirklichkeit als Aufgabe – das bedeutet, dass uns die Wirklichkeit nicht, wie die meisten glauben, ein für alle Male als festes Gebilde gegeben ist, dass sie sich vielmehr als problematisch darstellt, dass wir sie immer vollständiger aufbauen sollen,» wenn wir auch diesen Aufbau nie vollenden können.[74]

Julius Guttmann vertritt in seinem Buch «Die Philosophie des Judentums» die Grundthese, dass «das jüdische Volk nicht aus eigener Kraft zu philosophischem Denken gelangt» sei. Vielmehr habe es «die Philosophie von aussen her empfangen», so dass «die Geschichte der jüdischen Philosophie ... eine Geschichte von Rezeptionen fremden Gedankenguts» sei.[75] Wir vertreten hingegen die These, dass es sehr wohl eine eigenständige jüdische Philosophie gibt, die nicht allein von der Rezeption ausserjüdischen Denkens lebt. Die vorstehenden Überlegungen bilden den Versuch, die jüdischen Wurzeln des philosophischen Denkens Jonas Cohns aufzuweisen und festzustellen, dass Cohns philosophisches Denken neben seinem neukantianischen Fundament von jüdischem Gedankengut beeinflusst ist. Cohn selbst hat sein Denken als ein dialektisch-aufbauendes Denken bezeichnet. Im kritischen transzendental-philosophischen Denken und der Verbindung mit Grundelementen der jüdischen vernunftbegründeten Denktradition liegt die Synthese, verstanden als immer neu gestellte Aufgabe, nicht als endgültiger Abschluss des Denkens.

Der Vergleich mit Hermann Cohens Erkenntnistheorie und Religionsphilosophie kann als ein Versuch gewertet werden, diesen Gedanken zu stützen. Cohns Religiosität wird letztlich gekennzeichnet von einer persönlichen Frömmigkeit, die durch die kantische Wertphilosophie als universaler Wertphilosophie getragen wird und im «Glauben an den Geist» ihre Grundlage hat.

Diese Form des Denkens, eine Verbindung von idealistisch-kritischer Philosophie mit religionsphilosophischen Elementen, deren Wurzeln in der jüdischen Tradition zu suchen sind, ist nicht nur kennzeichend für Cohens und Cohns Philosophie. Jüdische Denker oder Philosophen jüdischer Herkunft haben sich schon zu Lebzeiten Kants mit dessen rationaler Philosophie

[72] Sidur Sefat Emet – Jüdisches Gebetbuch. Mit deutscher Übersetzung von Rabbiner Dr. S. Bamberger, Basel 1972, 79; 12. Glaubensartikel.

[73] Wirklichkeit als Aufgabe, a.a.O. 13.

[74] Ebd. 223.

[75] Philosophie des Judentums, a.a.O. 9.

und seiner Vernunftreligion identifiziert. Der ersten Generation der Neukantianer gehörte Otto Liebmann an, dessen berühmter Ausspruch «Es muss auf Kant zurückgegangen werden» für die Folgenden zum Motto ihres transzendentalphilosophischen Denkens wurde. Ernst Cassirer, Emil Lask, Arthur Liebert, Richard Hönigswald zählen in zufälliger Reihenfolge neben Cohen und Cohn als Juden zu den Begründern und Weiterführern neukantianischer Philosophie. Der Vernunftglaube des deutschen Geisteslebens, der neben der idealistischen Philosophie seine gleichwertige Ergänzung in der Literatur und Weltanschauung Goethes fand, begünstigte das Emanzipations- und Assimilationsbestreben der deutschen jüdischen Intellektuellen mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung: Als «Weltbürger» und Jude stand man in der Tradition des deutschen Geisteslebens und fühlte sich der deutschen Nation als ihr Bürger verpflichtet.

Die Bedeutung Goethes für die jüdischen Gelehrten hebt Georg Simmel hervor: «Vielleicht hat niemand ein so symbolisches Leben gelebt wie Goethe, weil er jedem nur ein Stück und Seiten seiner Persönlichkeit gab und zugleich doch ‹allen das Ganze›. In dieser Weise symbolisch zu leben, ist die einzige Möglichkeit, nicht Komödiant und Maskenträger zu sein.»[76] Bezeichnenderweise hat Ernst Cassirer im Davoser Gespräch mit Martin Heidegger 1929 auf drei Fragen eines Studenten drei Antworten gegeben, die mit einem Goethezitat endeten.[77] Die Bedeutung der positiven Mystik Goethes für Cohns Religionsphilosophie wurde bereits angesprochen. Auch in Cassirers Welt der «symbolischen Formen» steht Goethe Pate für das «Unbegreifliche», das getan, «das Unaussprechliche», das gesagt, «das Wesen (das) zur Erscheinung gebracht» wird.[78]

In dieser Tradition stehend – sie verarbeitend und teilweise kritisch überwindend – muss die Philosophie Jonas Cohns und Hermann Cohens, für die das Unendlichkeitsprinzip und Ursprungsprinzip die Grundlage eigenständiger philosophischer Arbeit bildet, gewürdigt werden. Cohn hat das eingangs aufgeführte Zitat von Eliot in der Ethik «Selbst-Überschreitung» zu

[76] Zitiert nach: J. Habermas, Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen 1961, In: Philosophische Profile, Frankfurt am Main ²1984, 39–64, Zitat 52; vgl. ferner G. Simmel, Goethe, Leipzig 1912.

[77] Vgl. ebd. 53 und: Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger. In: M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt a.M. ⁴1973, 246–268.

[78] J. Habermas, Der deutsche Idealismus, a.a.O. 54; vgl. E. Cassirer, Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927–1933, Hg. E. W. Orth und J. M. Krois, Philosophische Bibliothek, Bd. 372, Hamburg 1985.

einem Zitat zusammengezogen. Bei Leo Baeck steht am Ende von «Das Wesen des Judentums»: «Wer Überzeugung hegt, achtet die Überzeugung. Wir sind, voller Ehrfurcht vor der Aufgabe, die darin liegt, dessen bewusst, was unsere Religion ist. Wir wissen, dass auch von ihr das Wort gilt, das einer unserer Weisen gesprochen hat: ‹Der Anfang zeugt für das Ende, und das Ende wird einst für den Anfang zeugen.›»[79]

Israel Idalovichi, Haifa

[79] L. Baeck, Das Wesen des Judentums, a.a.O. 312.