Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 61 (2002)

Artikel: Philosophiegeschichte angesichts der Geschichtlichkeit der Vernunft : Überlegungen zur Historiographie der Philosophie im Ausgang vom Marburger Neukantianismus

Autor: Renz, Ursula

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882955

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: 09.12.2025

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

Studia philosophica 61/2002

URSULA RENZ

Philosophiegeschichte angesichts der Geschichtlichkeit der Vernunft Überlegungen zur Historiographie der Philosophie im Ausgang vom Marburger Neukantianismus

This article investigates the historiography of philosophy in Marburger neoKantianism by focusing on its presuppositions pertaining to the philosophy of history. The starting points are: the methodical core notion of the Problembegriff, *Hermann Cohen's early call for a interconnection of historical and systematic interest, and the prevailing question on the relationship between culture and history in the thought of Ernst Cassirer. It is shown that the Marburg school does not simply orientate itself to eternal problems, but that it does take the challenge posed by the historical discovery of the historicity of thought seriously. The difficulties that arise from this for philosophical thinking are not merely of methodical nature but affect philosophy in its selfunderstanding.*

Die philosophiegeschichtlichen Werke der Marburger Schule werden in der gegenwärtigen Diskussion kaum mehr als solche gelesen. Wer sich heute mit philosophiegeschichtlichen Fragen beschäftigt, stößt zwar gelegentlich auf ihre Spuren. Doch eine breitere Diskussion derselben findet nicht statt. Eine Ausnahme bildet die Cassirer-Forschung: Nachdem Ernst Cassirers Kulturphilosophie in den letzten fünfzehn Jahren eine ungeahnte Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, sind nach und nach auch seine philosophie- und geistesgeschichtlichen Studien Gegenstand der Diskussion geworden. Untersucht werden die Bezüge zwischen systematischem Anliegen und historischer Darstellung, im Hintergrund steht aber auch die Frage nach dem Verstehen von philosophiegeschichtlichen Entwicklungen.[1] Letztere ist allerdings im zeitli-

1 R. A. BAST, *Problem, Geschichte, Form. Das Verhältnis von Philosophie und Geschichte bei Ernst Cassirer im historischen Kontext,* Berlin 2000; sowie M. HÄNEL, «Problemgeschichte als Forschung: Die Erbschaft des Neukantianismus», in: O. G. OEXLE (Hg.), *Das Problem der Problemgeschichte 1880-*

chen Umfeld, in welchem Cassirers Philosophiegeschichtsschreibung steht, selbst ein wichtiges Thema. Dabei ist nicht nur an Dilthey zu denken; schon die frühe Kantrezeption im Marburger Neukantianismus ging einher mit einer Diskussion über die Abfolge und Entwicklung von philosophischen Systemen sowie deren philosophiegeschichtliche Darstellung. Von zentraler Bedeutung war dabei die Forderung einer Verschränkung von historischem und systematischem Interesse – eine Forderung, die auch von den Vertretern der Südwestdeutschen Schule geteilt und verbreitet wurde.

Was allerdings hinter dieser Forderung steht, ist keineswegs so selbstverständlich, wie es auf den ersten Blick den Anschein haben mag. Hinter dem Prinzip einer Verschränkung von systematischer und historischer Perspektive stehen nicht bloß methodische und erkenntnistheoretische Überlegungen. Die Diskussion erstreckt sich auch auf die Frage, wie angesichts der Geschichtlichkeit der Vernunft Geschichte selbst zu denken ist. In der folgenden Darstellung wird es darum gehen, wichtige Thesen, Begriffe und Ansatzpunkte, die die Marburger Philosophiegeschichtsschreibung geprägt haben, daraufhin zu befragen, wie sie mit der Frage der Geschichtlichkeit der Vernunft umgehen. Es wird zu zeigen sein, dass sich hinter den jeweiligen Positionen ein größeres Problembewusstsein verbirgt, als man auf den ersten Blick vermuten würde. Folgende Themen werden dabei zur Ausführung gelangen: Vorgängig wird im ersten Kapitel die Forderung einer Verbindung oder Verschränkung von systematischer und historischer Perspektive, wie sie bei Hermann Cohens Kantauslegungen Pate gestanden ist, auf ihre historischen und philosophischen Voraussetzungen hin befragt. Das zweite Kapitel widmet sich dem Problembegriff, der ausgehend von Cohen und Wilhelm Windelband bis zu Nicolai Hartmann und zum jungen Gadamer im Zentrum der Auseinandersetzung mit methodologischen Fragen der Philosophiegeschichtsschreibung stand. Thema des dritten Kapitels bildet eine Diskussion von Ernst Cassirers Geschichte des Erkenntnisproblems, welche eine Kontextualisierung des philosophischen Denkens in der Kulturgeschichte vornimmt.

1932, Göttingen 2001, S. 85-127. Vgl. auch die (derzeit noch unpublizierten) Beiträge der Tagung zur Philosophie der Renaissance und Aufklärung bei Dilthey und Cassirer, die im Oktober 1999 unter der Leitung von T. Leinkauf in Potsdam stattgefunden hat, sowie die (ebenfalls noch unpublizierten) Vorträge von A. Laks und C. King, die an der Mitgliederversammlung der Internationalen Ernst Cassirer-Gesellschaft vom November 2000 gehalten wurden.

Das vierte Kapitel formuliert Konsequenzen und zeigt Parallelen zu aktuelleren methodologischen Ansätzen auf.

1. Voraussetzungen der Verschränkung von systematischem und historischem Interesse

Das im Neukantianismus gängige Postulat, das systematische und das historische Interesse miteinander zu verbinden, hat eine seiner frühesten und prägnantesten Formulierungen in einer 1871 in der *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* veröffentlichten Stellungnahme *Zur Kontroverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer*[2] gefunden, die der damals 28-jährige Hermann Cohen verfasst hatte. Mit dieser Stellungnahme und mit dem im gleichen Jahr veröffentlichten Buch *Kants Theorie der Erfahrung*[3] macht Cohen dem längst zur Parole gewordenen Rückgang auf Kant inhaltlich wie methodisch strenge Vorgaben, welche für die Entwicklung neukantianischen Denkens maßgeblich geworden sind. Nachdem er sich auf rund vierzig Seiten mit der Rekonstruktion und der detaillierten Klärung des Streitpunktes befasst hat, wendet sich der Autor auf den letzten Seiten des Textes grundsätzlichen Überlegungen zur Philosophiegeschichtsschreibung zu. Vor dem Hintergrund der zusehends bitterer gewordenen Auseinandersetzung zwischen Fischer und Trendelenburg[4] fordert der junge Philosoph vom Philosophiehistoriker, er solle selbst Philosoph sein und «sich dreist mitten hinein in den Streit der Parteien» stellen.[5] Hinter diesen Aufforderungen stecken gewichtige und keineswegs selbstverständliche Voraussetzungen.

2 In: H. COHEN, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte,* Bd. I, hg. von A. Görland und E. Cassirer, Berlin 1928, S. 229-273 [= Schriften I]. Rund ein Jahrzehnt später hat Wilhelm Windelband die Reflexion auf das Verhältnis von systematischer und historischer Perspektive zu einem seiner zentralen Themen gemacht. Vgl. dazu: «Was ist Philosophie» (1882), in: ders., *Präludien I,* Tübingen 1915, S. 1-54.

3 Wieder abgedruckt in *Werke 1.3,* hg. vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von H. Holzhey, Hildesheim 1987 [= Werke].

4 Ein Resümee der ganzen Debatte findet sich in K. CH. KÖHNKE, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus,* Frankfurt a.M. 1993, S. 257-272.

5 *Schriften I,* S. 272.

1. Die Forderung beruht erstens ihrerseits auf historischen Vorbedingungen. Dass das Verhältnis von Philosophie und ihrer Geschichte überhaupt so zur Disposition steht, dass vom Historiker ein Urteil in einem philosophischen Streitfall abverlangt wird, gehört zu den Errungenschaften oder – je nach Sichtweise – zu den Lasten des Historismus. Erst mit dem Zusammenbruch des Hegelianismus – und damit verbunden mit dem Auseinandertreten von Vernunft und Geschichte, Wissenschaft und Leben – wird die Integration von historischen und systematischen Interessen zum Desiderat.[6] Und erst damit wird die Frage nach der Kontingenz philosophischer Problemstellungen, welche die innerphilosophische Brisanz des Historismus ausmacht, zu einem drängenden Problem. Die Frage, ob die Geschichtlichkeit des Denkens auch die Verbindlichkeit der Vernunft aufhebt, ist seither zu einem permanenten, wenn auch häufig latenten Grundthema der Philosophie geworden. Auch Cohens Losung «Der Historiker sei Philosoph» muss als Reaktion auf dieses Problem begriffen werden, wobei die Haltung, die er fordert, eine doppelte ist: Auf der einen Seite soll die Philosophie ihre eigene geschichtliche Entwicklung ernst nehmen und von der Philosophiegeschichte lernen: «Die Philosophie soll nicht in jedem Kopfe von neuem ansetzen, sondern an die verwandte Bestrebung anknüpfen.»[7] Auf der andern Seite aber soll der Philosoph, wenn er Philosophiegeschichte betreibt, dem Problem selbst nicht äußerlich bleiben, sondern «systematischen Anteil an dem Problem nehmen». Erst dies setzt ihn in Stand, die notwendige «urkundliche [...] Treue» walten zu lassen.[8]

2. Mit der Losung «Der Historiker sei Philosoph» sind zweitens erkenntniskritische Annahmen verbunden, die keineswegs so harmlos sind, wie es auf den ersten Blick den Anschein macht. Die Forderung, dass der Historiker systematisch am Problem Anteil nehmen müsse, weist darauf hin, dass für Cohen die historische und die systematische Perspektive in einer Weise auseinander fallen, dass sie nur in einer Personalunion von Historiker und Philosoph zu vermitteln sind. Es gibt hier keine neutrale dritte Instanz, die zwischen Geschichte und Philosophie stünde und dadurch das Problem zu entschärfen vermöchte. Die Objektivität der historischen Darstellung hat daher den Weg durch die geschichtliche Subjektivität des Philosophen zu nehmen. An der Sub-

6 H. LÜBBE, *Politische Philosophie in Deutschland,* Basel 1963, S. 90.
7 *Schriften I,* S. 274.
8 Ebd., S. 272.

jektivität – und nur an ihr – hat die Methodik anzusetzen. Cohen betont in diesem Zusammenhang: «Das höchste Maß der Objektivität, das erreichbar scheint, liegt in dem Grade der Läuterung, den wir durch möglichst unbefangene Aufnahme des Fremden und strenge Durchbildung des Eigenen unserer Subjektivität geben können.»[9] Nicht ein Verfahren garantiert also philosophiegeschichtliche Objektivität, sondern lediglich die eine Läuterung der philosophischen Subjektivität bewirkende Auseinandersetzung mit Fremdem und Eigenem.

Spannend ist, dass Cohen zur Beschreibung dieser Läuterung auf den Gegensatz zwischen Fremdem und Eigenem zurückgreift. Er greift damit auf Ausdrücke zurück, die terminologisch nicht besetzt sind und eine andere Modellierung von Verstehensprozessen erlauben, als man es sich gewohnt ist. Wenn man den Ausdruck des Fremden ernst nimmt – und bei dem jüdischen Denker Cohen drängt es sich auf, ihn ernst zu nehmen[10] –, dann kann man ihn nicht vorschnell auf das vom Subjekt erkenntnislogisch Unterschiedene reduzieren. Hier sind nicht bloß erkenntnistheoretische, sondern kulturelle Größen angesprochen. Die zu läuternde philosophische Subjektivität wird erst aufgrund der Ausprägung ihrer spezifischen kulturellen Identität zu einer Instanz, die Objektivität gewährleisten kann.[11]

3. Das führt nun aber auf eine dritte, geschichtsphilosophische Voraussetzung der zitierten Losung. Mit der Forderung, dass der Historiker Philosoph sein müsse (und nicht etwa umgekehrt der Philosoph Historiker), wird ein philosophisches Urteil verlangt, das über die historische Darstellung hinausweist. Dabei ist das, worüber geurteilt wird, durchaus ein geschichtliches Phänomen: Es geht um das Verhältnis von Altem und Neuem, genauer gesagt, um die Fragen, was das Alte mit dem Neuen verbindet und wodurch eines vom andern unterschieden werden kann.[12] Diese Gegenüberstellung von Altem und Neuem fällt auf. Historisches Verstehen hat sich nach Cohen – anders als etwa bei Johann

9 Ebd.

10 Vgl. dazu den 1888 entstandenen Text «Die Nächstenliebe im Talmud», in: *Jüdische Schriften*, Bd. I, hg. von F. Rosenzweig und B. Strauß, Berlin 1924, S. 145-174. Zum Thema des Fremden bei Cohen vgl. A. DEUBER-MANKOWSKY, *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*, Berlin 2000, S. 193 ff.

11 Zum Kulturbegriff von Hermann Cohen vgl. U. RENZ, *Die Kultur der Rationalität. Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer*, Hamburg 2002 (erscheint demnächst).

12 *Schriften I*, S. 271.

Gustav Droysen[13] – nicht allein und primär an der Grundfigur des Verhältnisses von Ganzem und Teilen zu orientieren, sondern an der Konfrontation von Altem und Neuem innerhalb einer scheinbar kontinuierlichen Entwicklung. Wichtig ist ferner, dass sich der Philosoph angesichts der Konfrontation von Altem und Neuem in einer anderen Position befindet als der Historiker. Nicht nur macht «die Gefahr, Altes ins Neue hineinzutragen», eine philosophische Analyse des Problems unumgänglich.[14] Wäre es das einzige Privileg des Philosophen, dass nur er eine sachgerechte Analyse des philosophischen Problems leisten und eine genaue Unterscheidung von Problemstellungen geben kann, so bliebe der Philosophie lediglich die Funktion einer methodischen Zurüstung vor der historischen Darstellung. Wie jedoch der letzte Absatz des Textes nahe legt, in welchem die Gegenüberstellung von Altem und Neuem nochmals auftaucht, fordert Cohen vom Philosophen mehr: Er muss sich auf die Seite des Neuen stellen, um von da aus das Neue zu erkennen, «welches auch in dem Alten das Neue war.»[15] Was heißt hier neu? Man muss vermuten, dass die Kategorie des Neuen nicht allein eine auf relative Zeitbestimmung des «später» abstellt, sondern auch die grundsätzliche Andersartigkeit der Zukunft gegenüber dem Immerschon-da-Gewesenen qualifiziert. Diese Andersartigkeit, welche in der Offenheit der Zukunft begründet ist, muss sich der Philosophiehistoriker zum Grundsatz nehmen. Die Forderung, das Neue im Alten zu erkennen, verlangt von ihm das Zugeständnis, dass er Andersartigkeit und Offenheit nicht nur der Zukunft zuschreibt, sondern dem Wandel in der Geschichte überhaupt unterstellt. Mit dem Neuen wird somit auch das Kontingente im Alten angesprochen. Nur von dieser Voraussetzung aus kann das Neue als dasjenige Moment im Alten gelten, an welchem der Philosoph «als Advokat [...] der Wahrheit Anteil nehmen [soll], wenn die wirkliche Geschichte gelingen soll.»[16]

Die ganze methodologische Problematik des Verhältnisses von Altem und Neuem verweist somit auf eine geschichtsphilosophische Gretchenfrage: Ist das Neue ein wirklich Neues, dessen Anfang im Alten zwar gesehen, das aber dort schon als Neues begriffen wird, oder steht hinter der Erscheinung des Neuen nur die Wiederkehr des Alten?

13 H. SCHNÄDELBACH, *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus,* Freiburg / München 1974, S. 106.
14 *Schriften I,* S. 271.
15 Ebd., S. 275.
16 Ebd.

Für Cohen scheint die Sachlage klar: Nur wer sich mit dem Alten so befasst, dass er in ihm das wirklich Kontigente sucht und sieht, kann Geschichte als etwas erfahren, das gelingen oder misslingen kann. Das heißt aber nicht, dass das Kontingente für sich selbst zum Sprechen gebracht würde. Cohen ist trotz aller Anerkennung der Kontingenz kein Denker des Fragments. Das Anerkennen des Kontingenten ist jedoch der unerlässliche Preis dafür, dass Geschichte zu einer Frage des noch ausstehenden Gelingens werden kann.[17]

2. Die Geschichte des Problems: Von der Lösung ahistorischer zur Aufklärung historischer Problemstellungen

Bislang ist der Begriff des Problems, der im vorhin analysierten Text von Cohen mehrfach vorkam und der später in der so genannten Problemgeschichte zum zentralen methodischen Ansatzpunkt erhoben wurde, unexpliziert geblieben. Was bedeutet er eigentlich? Und was leistet die Reflexion auf den Problembegriff für die Vermittlung von historischem Verstehen und philosophischem Begreifen angesichts der Geschichtlichkeit der Vernunft?

Der in der heutigen Wissenschaftssprache übliche Gebrauch des Wortes geht von einer relativ unspezifischen Bedeutung aus. Als Probleme bezeichnet man sämtliche Fragen und Aufgaben, deren Lösung in der Regel erstens noch aussteht und zweitens als schwierig eingestuft wird, wobei die Gründe für die Schwierigkeit einer Lösung sowohl probleminternen als auch -externen Ursprungs sein können. An die ursprüngliche Bedeutung und die begriffsgeschichtlichen Prägungen erinnert man sich heute kaum. Demgegenüber ist die philosophische Verwendung des Problembegriffs im 19. Jahrhundert sehr stark vom Rückbezug auf die etymologische Herkunft wie auch auf die wissenschafts- und philosophiegeschichtliche Tradition desselben bestimmt.

17 Was die Geschichte zu einer gelingenden macht, bleibt in der Stellungnahme offen. Mit Blick auf spätere ethische Positionen Cohens ließe sich zeigen, dass dies womöglich begründeterweise geschehen ist. Grundsätzlich sind nämlich für Cohen geschichtsphilosophische Fragen wie etwa diejenige nach dem Begriff des Fortschritts nur als ethische zulässig und sie dürfen nie Gegenstand eines rein theoretisch motivierten Interesses werden; Näheres vgl. RENZ, a.a.O., S. 98 f. sowie 247 f.

Wo der Problembegriff in thematischer Rede auftaucht, sind zunächst häufig Anklänge an den griechischen Ausdruck zu bemerken, die das Wort um wesentliche Assoziationen bereichern. Das griechische Substantiv ‹problema› ist verwandt mit dem Verb ‹proballein› (hinwerfen) und bedeutet wörtlich ‹Vor-wurf› im Sinne von ‹das Vor-sich-Aufgeworfene›. Der Ausdruck hatte vornehmlich militärsprachliche Verwendung und bezeichnete den Schutzwall, den Soldaten vor sich aufwerfen.[18] Diese rein wörtliche Bedeutung des Ausdrucks ‹Vorwurf› inklusive seiner sinnfälligen Bildlichkeit wird in den Texten der Marburger Schule des Öftern aktualisiert und zur Charakterisierung der spezifischen *Bewegungsart* philosophischen Denkens sowie seines Gegenstandes eingesetzt. Philosophisches Denken ist eine Bewegung, in der die menschliche Vernunft Probleme – Objekte – vor sich aufwirft, wodurch sie Seiendes erst ergründbar macht. Die Fortbewegung des Denkens ist gewissermaßen eine Bewegung von Problem zu Problem, wobei der alte Vorwurf nicht einfach abgetragen, sondern auf einen neuen überwälzt wird.

Im Zusammenhang mit der Reflexion auf die Bestimmung philosophischen Denkens ist ferner an die wissenschaftlichen Verwendungsweisen des Problembegriffs in der Antike zu erinnern. Holzhey verweist auf drei theoretische Kontexte, in denen der Problembegriff bereits im vierten vorchristlichen Jahrhundert auftaucht: 1. In der Geometrie wird ‹Problem› als ein Gegenbegriff zu ‹Theorem› verwendet. Während das Theorem wesentliche Eigenschaften eines in einer Definition gegebenen Objekts bezeichnet, wird ‹Problem› zur Kennzeichnung einer Konstruktionsaufgabe oder -analyse benutzt. 2. Platon verwendet den Ausdruck in der Bedeutung einer dialektischen Aufgabe.

18 Für meine Darstellung orientiere ich mich an H. HOLZHEY, «Die Vernunft des Problems. Eine begriffsgeschichtliche Annäherung an das Problem der Vernunft», in: A. HEINEKAMP et al. (Hg.), *Mathesis rationis. Festschrift für Heinrich Schepers,* Münster 1990, S. 27-45, sowie ders., «Problem», in: J. RITTER/K. GRÜNDER (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* Bd. 7, Basel 1989, S. 1397-1408. Dass sich die Marburger Neukantianer bewusst in die Tradition des griechischen Problema-Begriffs stellen, äußert sich darin, dass sie mehrfach auf die griechische Diktion zurückgreifen oder auf die wörtliche Übersetzung verweisen. Vgl. zu COHEN etwa, *Werke 2,* S. 139, sowie *Werke 1.1,* S. 14; zu NATORP vgl. *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften,* Leipzig/Berlin 1910, S. 33: «Selbst das Wort ‹Objekt›, wörtlich ‹Gegenwurf› oder in freierer Wiedergabe: ‹Vorwurf›, ist fast die bloße Übersetzung des griechischen ‹Problema›.»

3. Aristoteles schließlich kennzeichnet neben dialektischen und ethischen Aufgaben auch naturphilosophische Fragen als Probleme.[19] Bemerkenswert ist, dass mindestens in den ersten beiden Verwendungen eine bestimmte Verweisstruktur von Frage und Antwort besteht. Die geometrische Aufgabe geht der Lösung nicht einfach zeitlich voraus, sondern sie antizipiert bereits bestimmte formale Momente derselben. Ähnlich lässt die dialektische Frage nicht völlig offen, was als Antwort gelten kann, sondern gibt in der Regel eine Alternative vor, was nicht heißt, dass die dialektische Frage damit schon erledigt wäre.

Von diesem Moment des Bestimmtseins der Antwort durch die Frage, das sich im antiken Problemverständnis artikuliert, machen sowohl die Südwestdeutschen als auch die Marburger Neukantianer Gebrauch, wenn sie die geschichtliche Entwicklung der Philosophie unter den Gesichtspunkt ihrer Aufgabe rücken. Dabei kann allerdings der Prozess, der diese Entwicklung vorantreibt, entsprechend den obigen Modellen in je unterschiedlicher Weise gedacht werden. Während sich Windelband eher vom Modell geometrischen Problemstellens und -lösens zu orientieren scheint,[20] aktualisiert Cohen das dialektische Moment stärker. Er konzipiert die Entwicklung der Philosophie als ein Wechselverhältnis von Frage und Antwort, als eine Vertiefung der Frage, die nicht von vornherein auf ein bestimmtes Resultat zielt.[21]

Die Bedeutung des Problembegriffs im Neukantianismus ist schließlich durch seine Verwendung im Zusammenhang von Kants *KrV* beeinflusst. Die Philosophie und Wissenschaft der frühen Neuzeit hatte sich vor allem am geometrischen Verständnis des Begriffs orientiert, so dass die dialektische Auffassung des Problems bisweilen fast gänzlich

19 HOLZHEY (1990), a.a.O., S. 30-32.

20 Vgl. sein *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie,* zwölfte, durchgesehene Aufl., Tübingen 1928, S. V und 10.

21 *Schriften I,* S. 271, sowie die methodisch grundlegenden Ausführungen zum Verhältnis von Begriff/Frage und Idee/Antwort in *Werke 6,* S. 15f. Natorp vermischt das geometrische mit dem dialektischen Problemkonzept stärker, vgl. ders., *Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme,* 3. verbesserte Aufl., Göttingen 1923, S. 17: «Das Wissen des Nichtwissens bedeutet die Erkenntnis des Problems, das Problem aber ist, ganz wörtlich der Vorwurf, also die Vorausnahme der Lösung; es ist genau was die Mathematik ausdrückt durch das X der Gleichung, deren sichere Formulierung schon die Gewähr der Lösung einschließt [...]». Zum Zusammenhang von transzendentaler Methode, Platonismus und Philosophiegeschichtsschreibung siehe auch K. LEMBECK, *Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp,* Würzburg 1993.

im Methodenkonzept der geometrischen Analysis aufging. Im siebzehnten Jahrhundert wurde in der aristotelischen Schulphilosophie auch der dialektische Problembegriff wieder in Erinnerung gebracht. Auf ihn greift Kant in seiner Vernunftkritik zurück, wenn er einerseits das problematische Urteil nach dem Modell des dialektischen Problems bestimmt und andererseits die systematische Einheit des Verstandes «nur als Problem» gelten lässt.[22] Kant thematisiert gewissermaßen das vernünftige Denken selbst als ein Problem. Dadurch wird die Vernunft sich selbst zur Aufgabe, einer Aufgabe allerdings, der gleichzeitig jegliche Lösung oder Auflösung abgesprochen wird. Ja, sie wird sich zur Aufgabe gerade in der prinzipiellen Unlösbarkeit ihrer Problematik. Die Marburger Neukantianer setzen nun in dieser Bewegung der Selbst-Problematisierung der Vernunft ein allgemeines Moment ihrer Methode an, indem sie nämlich nicht nur die transzendentalen Ideen, sondern auch die wissenschaftliche Erfahrung als ‹problematisch› zu fassen versuchen.[23] Das philosophische Denken, das sich für die eigene Entwicklung an ein wissenschaftliches ‹Faktum› halten muss, hat es immer schon mit Erzeugnissen der problematisierend arbeitenden Vernunft zu tun. «Das Faktum ist ein Problem», schreibt Cohen in der dritten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* im Zusammenhang der Ausführungen zur transzendentalen Methode. Der Ansatz beim Faktum huldigt keineswegs einem schlichten Wissenschaftspositivismus, sondern hat im Gegenteil den Nachweis zu erbringen, dass es sich bei den Fakten der Wissenschaften um Probleme im strengen Sinne handelt, die in der Problematisierungsbewegung der Vernunft gründen.

Wie ist nun die Verwendung des Problembegriffs im Zusammenhang mit der neukantianischen Philosophiegeschichte zu beurteilen? Offensichtlich kam dieser Begriff – mit dem sowohl die Kontinuität als auch die Bewegung des Denkens akzentuiert werden konnte – dem Bedürfnis entgegen, die Geschichtlichkeit des philosophischen Denkens zu thematisieren, ohne das Kind mit dem Bade auszuschütten und die Verbindlichkeit vernünftigen Denkens vollends preiszugeben. Das darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass eigentlich nur das mit Kant ins Spiel gekommene, selbstreflexiv zur Anwendung gebrachte Verständnis von ‹Problem› geeignet sein kann, die Herausforderungen des Historismus begreifbar zu machen. Schließlich steht mit dem Histo-

22 *KrV*, B 100 sowie B 675.
23 COHEN, *Werke 1.1*, S. 186 f.

rismus nicht einfach die Gültigkeit von spezifischen Werten, sondern die Verbindlichkeit des Denkens selbst auf dem Spiel. Wie aber das Verständnis des Denkens als Problematisierungsbewegung der Vernunft für die philosophiegeschichtliche Behandlung von Spezialproblemen in Anwendung gebracht werden kann, stellt eine grundsätzliche Schwierigkeit dar. Gerade das selbstreflexive Moment des Problembegriffs geht leicht verloren, wenn der Begriff von einem Reflexionsmittel zu einem terminus technicus reduziert wird. Die nach dem Ersten Weltkrieg einsetzende Existenzphilosophie, die durch einen ungleich radikaleren philosophischen Gestus auf die Geschichtlichkeit der Vernunft aufmerksam gemacht hat, setzte sich daher nicht zufälligerweise auch kritisch vom Begriff des Problems ab.[24] Nicht nur wird dem Gedanken ewiger Problemgehalte eine Absage erteilt, am Ansatz beim Problem nimmt die Existenzphilosophie vielmehr auch deswegen Anstoß, weil es als eine überindividuelle Frage konzipiert wird.

Was den ersten Punkt anbelangt, so ist es insbesondere in der Südwestdeutschen Schule ein Leichtes, Aussagen zu finden, die das Problem mit einer Art Ewigkeitswert ausstatten. «[D]ie Probleme der Philosophie», so schreibt Windelband in seinem *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, «sind der Hauptsache nach gegeben, und es erweist sich dies darin, dass sie im historischen Verlaufe des Denkens als die ‹ursächlichen Rätsel des Daseins› immer wieder kommen und gebieterisch immer von neuem die nie vollständig gelingende Lösung verlangen.»[25] Deutlich zeigt sich hier, dass nicht schon das Stellen des Problems, sondern nur die ständige Wiederkehr die Geschichtlichkeit einer philosophischen Frage ausmacht. Der Begriff des Problems scheint hier – selbst wenn durch ihn auf die ‹ursächlichen Rätsel des Daseins› verwiesen wird – dazu zu dienen, die Reflexion auf die Geschichte der Philosophie dem systematischen Gesichtspunkt unterzuordnen.[26] Genau bei dieser Funktion setzt auch der der Marburger Schule nahe stehende junge Nicolai Hartmann an, der mit seinem Aufsatz über die Methode der Philosophiegeschichte von 1909 einen der ausführlichsten Beiträge zum methodologischen Selbstverständnis der Problemgeschichte geliefert hat. Die Legitimität des Problembegriffs besteht nach ihm maßgeb-

24 M. BRELAGE, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Berlin 1965, S. 17.
25 A.a.O., S. 9f.
26 Ebd., S. 10f.

lich darin, dass er dem systematischen Anspruch auf die Einheit der Geschichte Rechnung trägt.[27]

Was hingegen den anderen Punkt anbelangt – das Verhältnis von individuellem Denken und philosophischen Problemstellungen – so ist es wichtig zu sehen, dass diese Frage bereits innerhalb der neukantianischen Methodenreflexionen zum Problembegriff thematisch wurde. Wie ein Vergleich zwischen den Ausführungen von Hartmann und dem jungen Gadamer zeigen kann, sind allerdings verschiedene Möglichkeiten denkbar, dieses Verhältnis zu fassen. Im Zusammenhang mit der Frage, ob in der Darstellung philosophiegeschichtlicher Entwicklungen der Orientierung am einzelnen Denker oder am Problem Vorrang zu geben ist, schreibt Hartmann:

> «Zwischen der Individualität des Denkers und dem philosophischen Problem ist immer dieses Verhältnis: der Denker kann das Problem nicht ändern. Es ist nicht durch ihn geworden und nicht von ihm zu vernichten. Das Problem seinerseits dagegen, sofern es von ihm aufgegriffen und behandelt, womöglich gar gefördert wird, kann sehr wohl die Individualität mit bestimmen; es ist Ingrediens ihrer Selbstentwickelung.»[28]

Der individuelle Denker und das Problem werden einander hier in einer Weise gegenübergestellt, dass der individuelle Denker gerade als kulturelles und geschichtliches Individuum sichtbar wird. Wollte man die Aussagen Hartmanns zuspitzen, so käme man auf die These, dass die Individualität eines Denkers auf seine Geschichtlichkeit zurückgeht.

Mit einer verschobenen Akzentuierung thematisiert Gadamer 1924 die Frage des Verhältnisses von Individuum und Problem. Er weist darauf hin, dass es «die Grundbestimmung des Problems» ist, «zu sein als ein jeweils aktual aufgegebenes.» «Probleme, die niemandem aufgegeben wären, vor die sich keine geschichtliche Situation gestellt sähe, wären keine Probleme.»[29] Anders als Hartmann weist Gadamer auf die geschichtliche Situiertheit des Problems selbst hin. Nicht der Denker wird angesichts des Problems zum geschichtlichen Individuum, sondern das Problem selbst ist, indem es sich einem individuellen Denker

27 N. HARTMANN, «Zur Methode der Philosophiegeschichte», in: ders., *Kleinere Schriften,* Bd. III: *Vom Neukantianismus zur Ontologie,* Berlin 1958, S. 15.

28 Ebd., S. 10.

29 H.-G. GADAMER, «Zur Systemidee in der Philosophie», in: *Festschrift für Paul Natorp. Zum siebzigsten Geburtstage von Schülern und Freunden gewidmet,* Berlin/Leipzig 1924, S. 55-75, insbes. 61. Für seine kritischen Einwände an der ersten Fassung meiner Gadamer-Darstellung danke ich U. Doguoglu.

stellt, geschichtlich gestellt. Philosophische Relevanz hat es darin, dass es ein Problem für jemand ist, ansonsten bestünde es gar nicht. Das Problem ist von seiner geschichtlichen Erfahrung durch ein Subjekt nicht zu trennen.[30]

Vergleicht man diese Positionen miteinander, so fällt auf, dass sie den individuellen Denker in ganz verschiedenen Funktionen ins Bild bringen. Bei Hartmann entwickelt der Denker am Problem seine Individualität. Bei Gadamer ist er eine das Problem selbst konstituierende Größe. Beide aber thematisieren über die Bestimmung des Verhältnisses von Problem und Denker die Frage nach der Geschichtlichkeit des Denkens in einer Weise, dass deutlich wird, dass Geschichte und Vernunft im Problem grundsätzlich ineinander greifen. Das komplexe Verhältnis zwischen individuellem Denker und Problem ist gewissermaßen ein Spiegel der in der Tradition konkret vorliegenden Verschränkung von Geschichte und Vernunft.

Gerade der Philosoph befindet sich jedoch niemals in einem einfachen Verhältnis zur Tradition. Er steht ihr nie nur als geschichtliches, sondern zugleich immer auch als reflektierendes Individuum gegenüber. Insofern stellen sowohl Hartmann als auch der junge Gadamer den philosophischen Umgang mit dem Problem verkürzt dar. Schon der Philosoph, über den später der Philosophiehistoriker nachdenkt, war in einer Position, in der er sich selbst sowohl von der Tradition und ihren Problemstellungen geprägt als auch als Subjekt des philosophischen Problems begreifen konnte. Schon er stand in einer traditionellen Überlieferung drin, von der er bestimmte Selbstverständlichkeiten übernommen hatte. Insofern er aber an ihnen als an philosophischen Problemen Anstoß nahm, musste er sich immer schon irgendwie auch als Subjekt begreifen. Ein historisches Verständnis, das erklären will, wie etwas überhaupt zum Problem werden konnte, muss an diesem dop-

30 Gadamer nimmt seine Reflexion auf den Problembegriff als Anlass einer Kritik an einer bestimmten Auffassung von Problemgeschichte, wenn er darauf hinweist, «daß es primär nicht die Probleme sind, die sich überliefern.» Diese Kritik darf nicht mit der in *Wahrheit und Methode* artikulierten Kritik am Problembegriff selbst vermischt werden, welche den Problembegriff viel pauschaler fasst als der Aufsatz von 1924, vgl. dazu *Gesammelte Werke,* Bd. 1, S. 382 ff. Im Gegensatz zu BAST, a.a.O, S. 166 f., gehe ich davon aus, dass sich Gadamer 1924 mindestens teilweise noch auf dem diskursiven Boden der Problemgeschichte bewegt und nicht eine externe Kritik daran formuliert. Vgl. unten, Anm. 32.

pelten Verhältnis des Philosophen zum Problem und zur Tradition ansetzen.

Das Problem einer Hermeneutik des Problems liegt also genau darin, dass schon hinter der historischen Artikulation eines philosophischen Problems eine Reflexion auf die Kontingenz seines geschichtlichen Ursprungs vermutet werden muss und man immer schon davon ausgehen muss, dass darin bereits eine Verwandlung des geschichtlichen Ursprungs in einen zu denkenden stattgefunden haben muss. In dieser Verwandlung gründet gleichursprünglich die Kontingenz wie auch der Vernunftsanspruch von Problemen. Mit anderen Worten: Man muss davon ausgehen, dass nicht erst die Lösungen, sondern bereits die konkreten Beschreibungen von Problemen auf ihre philosophische Rechtfertigung hin befragt werden können und müssen. Eine Philosophiegeschichte, die den philosophischen Anspruch des Problembegriffs ernst nimmt, tritt daher eigentlich bereits auf eine je historisch situierte Aufklärung des Problems ein.

3. Die Historisierung philosophischen Denkens durch seine Kontextualisierung in der Kulturgeschichte

Die Entdeckung der Geschichtlichkeit der Vernunft hat sich im Neukantianismus nicht nur im Problembegriff niedergeschlagen, sondern auch in der Neuausrichtung der Philosophie auf die Kultur. In diesem Zusammenhang sind auch die frühen philosophiegeschichtlichen Werke Cassirers zu sehen. Anders als in den Schriften seiner Marburger Lehrer sind darin methodologische Passagen selten und in der Regel eng mit inhaltlichen Überlegungen verquickt. Die Einleitung der 1906 und 1907 erschienenen ersten beiden Bände von *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neueren Zeit*[31] legt zwar das systematische Interesse des Werkes dar und begründet im zweiten – aus den späteren Auflagen gestrichenen – Teil dieser Einleitung die thematische Beschränkung auf die Neuzeit. Die darin enthaltenen methodischen Festlegungen bleiben aber verhältnismäßig implizit und entgehen einem relativ leicht, wenn man sie sich nicht deutlich vor Augen führt. Sie sollen daher im Folgenden kurz dargelegt werden.

31 1. Aufl. Berlin 1906/07 [=Erkenntnisproblem]. Zitiert wird, sofern nicht anders vermerkt, aus der 3. Aufl. von 1922 (Reprint Darmstadt 1994).

1. Der Begriff des Problems hat keine Sonderstellung und keine tiefere methodologische Bedeutung mehr. Cassirer verwendet den Ausdruck ‹Problem› ähnlich unspezifisch, wie es in der heutigen Wissenschaftssprache der Fall ist.[32] Der Titel ‹Erkenntnisproblem› nimmt nicht auf einen bestimmten Begriff, noch auf eine spezifische Frage Bezug. Er ist vielmehr eine Umschreibung für ein ganzes Bündel von Fragen, Theorien und Konzeptualisierungen, die sich um den Komplex namens ‹Erkenntnis› geschart haben. Die dabei formulierte Einsicht, dass Probleme als Aufgaben von der Geschichte gestellt werden, ist für Cassirer eine durchaus wichtige Selbstverständlichkeit.[33] Sie wird aber nicht eingehend thematisiert, sondern mit dem Hinweis erledigt, dass nur die Geschichte selbst, die das Problem gestellt hat, auch die Mittel zur Bewältigung darbieten könne. Damit wehrt Cassirer die Annahme eines der Geschichte enthobenen Standpunktes ab, macht aber nicht deutlich, wie die Philosophiegeschichtsschreibung zu den Kriterien gelangen soll, derer sie bedarf, um «die Gesamtentwicklung zu überblicken und zu beurteilen.»[34] Die allgemeine Annahme historischer Relativität begründet daher nicht etwa eine spezifische Methode der Philosophiegeschichtsschreibung, sondern eröffnet lediglich einen neuen geschichtlichen Ausblick auf die Geschichtlichkeit der Philosophie selbst.

2. Das *Erkenntnisproblem* kombiniert den Fokus auf eine bestimmte Thematik mit dem Fokus auf eine bestimmte Epoche. Das entspricht weder dem Verfahren Windelbands, der seine Darstellungen der Philosophiegeschichte, wie die Titel seiner Werke zeigen, einfach als ‹Geschichte der Philosophie› resp. ‹der neueren Philosophie› konzipiert hat, noch entspricht es der direkten Bezugnahme, in der Cohen in seinen systematischen Werken philosophische Denker der Vergangenheit

32 BAST, a.a.O., S. 137, stellt in Abrede, dass man Cassirers *Erkenntnisproblem* unter den Begriff einer «reinen Ideen- bzw. Problemgeschichte» stellen kann. Dem würde ich grundsätzlich zustimmen – Cassirer orientiert sich nur eingeschränkt am Problembegriff und integriert in seinem Vorgehen verschiedene methodische Zugriffe –, ich würde allerdings gegenüber der Begründung Basts den Vorbehalt anbringen wollen, dass er sich in seiner Rekonstruktion des «authentischen neukantianischen Begriff der Problemgeschichte» hauptsächlich an dem oben zitierten Text von Hartmann – einer extremen Position innerhalb der Problemgeschichte – orientiert und die schon nur innerhalb der Marburger Schule bestehenden Verschiedenheiten in der Auffassung darüber, was ein Problem sei, nicht zur Kenntnis nimmt.

33 *Erkenntnisproblem I*, S. 6.

34 Ebd., S. 16.

von Platon über Cusanus bis zu Kant zu seinen Gesprächspartnern macht. Es wäre nun allerdings verkehrt, in dieser doppelten Eingrenzung der Thematik auf die Neuzeit einerseits, auf die Erkenntnisproblematik andererseits eine bloße Beschränkung der systematischen und historischen Reichweite zu sehen. Sie ergibt sich vielmehr als eine innere Konsequenz aus der Auffassung, dass das Problem der Erkenntnis erst in der Neuzeit zum leitenden Gesichtspunkt philosophischen Denkens wurde:

> «Es ist die entscheidende Leistung der modernen Philosophie, daß sie die Erkenntnis nicht mehr als eine Einzelfrage betrachtet, die sich nebenher aus anderen systematischen Voraussetzungen her behandeln und lösen ließe, sondern sie als schöpferische Grundkraft im Aufbau der intellektuellen und sittlichen Welt begreifen lernt.»[35]

Cassirers Geschichte des Erkenntnisproblems ist nicht einfach eine Untersuchung zu einem philosophischen Spezialproblem, sondern eine – Herbert Schnädelbachs Paradigmen-Modell vorausnehmende[36] – Gesamtdarstellung der Philosophie der Neuzeit als derjenigen Epoche, in der sich Philosophie primär durch die Reflexion auf das Erkenntnisproblem definiert.

3. Im Gegenzug zur Beschränkung auf die Neuzeit weitet Cassirer den philosophischen Blick aus und bezieht sich generell auf die Entwicklung der philosophischen Problemstellung innerhalb eines umfassenden kulturgeschichtlichen Prozesses. Ihn interessiert nicht einfach die Geschichte der philosophischen Erkenntnistheorie, noch untersucht er das Erkenntnisproblem aus einer wissenschaftsgeschichtlichen Perspektive. Dass Cassirer das Erkenntnisproblem in einen kulturgeschichtlichen Rahmen stellt, ist einem erkenntnistheoretischen und nicht primär einem historischen Interesse geschuldet. Die Frage nach den kulturellen Ursprüngen richtet sich auf die «Bedingungen [...], kraft deren der moderne Begriff und das moderne System der Erkenntnis sich gestaltet hat.»[37] Vor allem in den Anfängen der Moderne – für

35 Vgl. dazu die erste Aufl. des Bd. I von *Erkenntnisproblem*, S. 50.

36 H. SCHNÄDELBACH, «Philosophie», in: E. MARTENS / H. SCHNÄDELBACH (Hg.), *Philosophie. Ein Grundkurs,* Bd. 1, erweiterte Neuausgabe, Hamburg 1998, S. 37-76. Eine vergleichbare Gliederung der Philosophiegeschichte hat, ohne dass von Paradigmen die Rede ist, schon E. Tugendhat im ersten Teil seiner *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt a. M. 1976, vorgenommen.

37 Vgl. *Erkenntnisproblem I*, S. 6.

Cassirer liegen diese in der Renaissance und nicht im 17. Jahrhundert bei Descartes[38] – ist daher der Rückgriff auf die Kulturgeschichte von entscheidender Bedeutung. In der Kultur der Renaissance sind in «gleichsam latentem Zustand» geistige Kräfte wirksam, die erst später «kraft des theoretischen Selbstbewußtseins, das sie erringen, ihre volle Wirkung entfalten können», weswegen sie auch erst im Hinblick auf Letzteres als solche begriffen werden können.[39] Cassirer deutet einerseits das moderne philosophische Selbstverständnis als eine Errungenschaft der Kultur, während andererseits die philosophische Bedeutsamkeit der Kultur wesentlich in der Funktion besteht, die sie für die Herausbildung der Erkenntnisproblematik hat.

Diese drei Aspekte – Verlust der Sonderstellung des Problembegriffs, Kombination von thematischem und epochenbezogenem Interesse, Einbezug der Kulturgeschichte – dürfen nun allerdings nicht als isolierte methodologische Vorschriften begriffen werden. Sie gehören vielmehr inhaltlich zusammen. Die dynamische Auffassung des Verhältnisses von Kultur und Philosophie, wie sie in der Rede von «Kräften» zum Vorschein kommt, ist von der Frage nach der paradigmatischen Bedeutung des Erkenntnisproblems für die Neuzeit nicht unabhängig. Diese Frage wiederum lässt sich nicht von der kulturgeschichtlichen Historisierung des Problembegriffs ablösen, welche ihrerseits im dynamischen Wechselverhältnis von Kulturgeschichte und Philosophie ihren konzeptionellen Rahmen hat. Die Probleme der Philosophie haben ihren Ursprung in der Kultur, welche aber erst in der philosophischen Problematisierung ein theoretisches Bewusstsein erlangt.

Trotz dieser durchaus differenzierten Sicht auf die wechselseitige Bedingtheit von Kultur und Philosophie im Erkenntnisproblem, löst Cassirer das dahinter stehende Dilemma nicht, noch bringt er es zu ei-

38 Die Bedeutung, die Cassirer im *Erkenntnisproblem* der Renaissance zumisst, stellt vor die Frage, wie weit Cassirer den Fußstapfen Hegels gefolgt ist. Hier sind zwei Aspekte zu beachten: Erstens nimmt Cassirer die *Philosophie* der Renaissance anders als Hegel, der das «Erwachen der Selbstheit des Geistes» nur in den Künsten und der Wissenschaft der Renaissance ausmacht, durchaus ernst. (Zu HEGEL vgl. *Werke*, hg. von E. Moldenauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1986, Bd. 20, S. 11 sowie 70.) Zweitens muss beachtet werden, dass die Bedeutung der Kulturgeschichte für Cassirer eine grundsätzlich andere ist als für Hegel. Gerade vor diesem Hintergrund hat die Renaissance für seinen Kulturbegriff einen ungleich höheren Stellenwert als bei Hegel.

39 *Erkenntnisproblem I*, S. 6 sowie V.

ner klaren Formulierung, sondern er umschifft es eigentlich bloß. Wie, so fragt man sich, ist das Verhältnis der Philosophie zur Kulturgeschichte zu fassen, wenn es einerseits seinen Ort innerhalb der Geschichte haben soll, wenn aber andererseits der Philosophiehistoriker, der bei eben dieser Verhältnisbestimmung ansetzt, dennoch einen Anspruch auf einen Überblick über die Gesamtentwicklung erhebt? Setzt ein derartiger Überblick nicht voraus, dass das philosophische Denken selbst der Geschichte enthoben ist? Solange Cassirer die Kultur vornehmlich unter dem Gesichtspunkt der Kultur*geschichte* fasst, gibt es aus diesem Dilemma keinen Ausweg. Ein solcher lässt sich erst in Cassirers Symbolphilosophie ausmachen, worin er Kultur nicht mehr kulturgeschichtlich, sondern strukturell im Begriff der symbolischen Formung zu fassen versucht.[40]

4. Die Frage nach der Verbindlichkeit der Vernunft angesichts des Primats der Kultur

Der Ansatz bei der symbolischen Verfasstheit der Kultur, wie Cassirer ihn in der *Philosophie der symbolischen Formen* vorschlägt, stellt die Begründungsverhältnisse der philosophischen Reflexion auf die Geschichte auf den Kopf. Dem Kulturbegriff wird gegenüber dem Geschichtsbegriff ein Primat eingeräumt. Kultur wird nicht mehr von der Geschichte aus gedacht, umgekehrt aber muss sich der Historiker von der Kulturphilosophie her sagen lassen, was in der Geschichte – sowohl auf der Ebene der res gestae als auch auf der Ebene der historia rerum gestarum – vor sich geht. Der Gegenstand historischer Forschung sind symbolisch lesbare Quellen, welche ihrerseits Hervorbringungen symbolischer Formungsprozesse sind und als solche zur Kenntnis genommen werden wollen.[41] Der Historiker muss der These der Kulturphilosophie, dass kulturelle Prozesse Symbolformungen sind, im Rahmen seiner eigenen methodologischen Prämissen immer schon zugestimmt haben.

Mit der Einsicht in die symbolische Verfasstheit der menschlichen Kultur verwandelt sich aber auch das Problem der Philosophiegeschichte. Die Frage nach zeitlichen Abläufen weicht der Frage nach der

40 Vgl. auch RENZ, a.a.O., S. 155-159.
41 *An Essay on Man,* Yale University Press 1944, S. 175 ff.

symbolischen Konstitution von Theoremen. Die Lektürepraxis der Dekonstruktion hat so gesehen durchaus eine gewisse Affinität mit den Grundannahmen von Cassirers Symboltheorie,[42] mit dem entscheidenden Unterschied allerdings, dass sie die prinzipielle Arbitrarität und Zufälligkeit symbolischer Konstellationen ungleich stärker gewichtet als Cassirer, der in seinem Konzept der symbolischen Prägnanz eine *Kontinuität* zwischen sinnlich-materiellem Sinnträger und dessen Sinn zu begründen versucht. Diese Kontinuität geht nicht auf ein logisches Identitätsverhältnis zurück, sondern hat ihren Grund in der Dynamik des Sinngebungsprozesses selbst. Indem die Reflexion auf diese Dynamik abstellt, wird die Annahme der Zufälligkeit von symbolischen Konstellationen zwar nicht grundsätzlich zurückgewiesen, es wird ihr aber auch nicht das letzte Wort gelassen. Fokussiert man dagegen die Arbitrarität von Zeichen, so nimmt man hypothetisch den Kulturprozess zurück, der in der Symbolstiftung stattgefunden hat. Das wäre nach Cassirer nicht zulässig. Cassirers Verhältnis zum Kulturprozess ist darin radikal affirmativ, dass er im kulturellen Verstehen dieselben Kräfte am Werk sieht wie in der symbolischen Urstiftung. Seine Lektüre ist nicht Dekonstruktion, sondern Rekonstruktion.

Trotzdem ist auffällig, dass sich die philosophische Relevanz des Primats des Kulturbegriffes vor dem Geschichtsbegriff, mit dem Cassirer – sich hierin an Herder, und nicht an Hegel orientierend – zu seiner Philosophie der symbolischen Formen anhebt, erst aus der historischen Distanz einiger Jahrzehnte ermessen lässt. An ihr zeigt sich ein Muster, das sich in der philosophischen Reflexion auf die Geschichtlichkeit des Denkens seither mehrfach wiederholt hat. An die Stelle von geschichtstheoretischen sind kulturtheoretische Grundlagenreflexionen, namentlich Semiotik und Metaphorologie, getreten. Sie vertreten heute den Anspruch, die Genese von kulturgeschichtlich bedeutsamen Denkstrukturen ins Bewusstsein zu heben. Die absolute Entgegensetzung von Zufall versus Notwendigkeit tritt dabei in den Hintergrund (hier bleibt sie, als erkenntnistheoretische Voraussetzung ebenso wie als kritische Vorbedingung, durchaus in Kraft) und macht analytisch fruchtbareren Fragestellungen – etwa derjenigen nach der heuristischen Funktion von bestimmten Metaphern – Platz.

42 So die Grundthese von B. NAUMANN, *Philosophie und Poetik des Symbols. Cassirer und Goethe*, München 1998.

Die entscheidende philosophische Neuerung, die Cassirer zugeschrieben werden kann, liegt nicht einfach in einer Transformation der Transzendentalphilosophie zu einer Semiotik,[43] sondern in derjenigen Umkehrung der Begründungsverhältnisse, aufgrund derer der Semiotik erst die fundamentale Rolle zugestanden werden kann, die sie in der heutigen kulturwissenschaftlichen Forschung beansprucht. Cassirer hat diese Umkehr nicht eigens begründet, noch hat er sie transparent gemacht. Doch muss ihm zugestanden werden, dass er als einer der Ersten im zwanzigsten Jahrhundert den Eigenwert des Kulturellen ernst genommen und die Philosophie damit konfrontiert hat. Dass sich schon im neunzehnten Jahrhundert Ansätze finden lassen, die die Geschichtsproblematik auf den Boden der Kulturthematik zu stellen versuchen, dokumentiert der bereits analysierte Text von Cohen, der an entscheidenden Stellen die kulturellen Kategorien des Fremden und des Eigenen einführt.

Das Problem der Geschichtlichkeit der Vernunft hat aber noch eine ganz andere Komponente, die sich an der Differenz zwischen Cassirers Symboltheorie und den aktuellen kulturwissenschaftlichen Grundlagenreflexionen ablesen lässt. Im Gegensatz zu Cassirer, der das an die Stelle der Rationalität getretene symbolische Vermögen des Menschen nach wie vor mit moralischen Ansprüchen versieht, verzichten Letztere darauf, die kognitive Verbindlichkeit, die den Strukturen von kulturellen Denkmustern kraft der Tradition innewohnt, auf ihre allfällige Legitimität hin zu befragen. Den normativen Anspruch, mit dem der Vernunftbegriff immer auch noch behaftet ist, setzen sie von vornherein außer Kraft. Die Geschichtlichkeit des Denkens bereitet ihnen insofern keine Mühe, als sie das Denken gar nicht mehr als unter einem prinzipiellen Vernunftanspruch stehend begreifen. Anders Cassirer, für ihn ist undenkbar, dass sich das Problem der Geschichtlichkeit der Vernunft im faktischen Aufweis der Geschichtlichkeit des Denkens restlos auflösen lässt. Die Kritik der Kultur, als welche er seine Symbolphilosophie verstanden haben will, löst die Kritik der Vernunft nicht auf, sondern ab.[44] Dies impliziert, dass die Kulturphilosophie den Nachweis erbrin-

43 H. PAETZOLD, *Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext,* Darmstadt 1994, S. 52-65.

44 *Die Philosophie der symbolischen Formen,* Bd. 1, 1. Aufl. 1923, Reprint Darmstadt 1953, S. 11.

gen muss, dass Kultur der philosophischen Aufgabe einer Selbstkritik – analog der Selbstkritik der Vernunft – gewachsen ist.[45]

Cassirers affirmatives Verhältnis zur Kultur hat seinen Grund in einem affirmativen Verhältnis zu einer Vernunft, der die Geschichte des Denkens nicht äußerlich geblieben ist. Der Primat der Kultur vor der Geschichte macht vor der Vernunft nicht Halt, vielmehr beantwortet die Symbolphilosophie die Frage nach der Verbindlichkeit der Vernunft dahingehend, dass sie diese gerade in die Kulturalität der Letzteren setzt. Die Geschichte von kulturellen Sinnschöpfungen, zu denen die Philosophie gehört, wird selbst als ein innerer Konstitutionsfaktor der Vernunft begriffen, der über das Ereignis der Genese hinaus in der Kultur wirksam bleibt. Diese Vernunft, die ihren Ursprung in der Geschichte und ihre Verbindlichkeit in der Kultur hat, entzieht sich weder dem Verdikt der Zufälligkeit ihrer Genese, noch dem Urteil der Vergänglichkeit ihrer Geltung. Als Geschichte philosophischen Denkens stiftet sie ihre eigene kulturelle – die streng logische Notwendigkeit hinter sich lassende – Verbindlichkeit.

45 Zum Verhältnis von Cassirers Kulturkritik und der kantischen Vernunftkritik vgl. auch RENZ, a.a.O., S. 235-239, sowie meinen Aufsatz «Kantisches Denken als Stilgesetz: Kantianismus und Neukantianismus in Ernst Cassirers Kulturphilosophie», in: V. GERHARDT/R.-P. HORSTMANN/R. SCHUMACHER (Hg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. V, Berlin 2001, S. 323-330.