

CHRISTIAN DAMBÖCK

„Was vernünftig ist, ist eine Insel“

Zu Dieter Adelmanns Dissertation über Hermann Cohen¹

Dieter Adelmanns's dissertation on Hermann Cohen from 1968, which just has been published in 2012, is an approach to contextualize Cohen's philosophy in a threefold way, considering the historical context, the religious context and the context of Cohen-research. Adelmanns's project, which was obstructed by the scientific community in 1968, is presented as a desideratum for recent research, and we try to explain why the initial project might have failed.

Dieter Adelmann (1936-2008) gilt als Pionier der neueren Cohen-Forschung.² Dennoch wird er eher als wichtige Gestalt im Hintergrund wahrgenommen: ungeachtet der Präsenz seiner Dissertation von 1968

¹ Das Zitat im Titel stammt aus Dieter Adelmann, *Einheit des Bewusstseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens*. Vorbereitende Untersuchung für eine historisch-verifizierende Konfrontation der Fundamentalontologie Martin Heideggers mit Hermann Cohens „System der Philosophie“. Aus dem Nachlass herausgegeben, ergänzt und mit einem einleitenden Vorwort versehen von Görgo K. Hasselhoff und Beate Ulrike La Sala, Potsdam 2012, S. 292. Wir bezeichnen diese Ausgabe im Folgenden durchgängig als Dissertation und zitieren durch einfache Angabe der Seitenzahlen (in Klammern), ohne Angabe einer Sigle. Außerdem beziehen wir uns auf die beiden Fassungen der Dissertation: die in der neuen Edition erfasste Fakultätsfassung und die daraus (durch Kürzungen und Umstellungen) hervorgegangene Druckfassung Dieter Adelmann, *Einheit des Bewusstseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens*, Heidelberg 1968. Vgl. dazu die Erläuterungen, unten, im Abschnitt „Zum konkreten Aufbau der Dissertation“. Neben den rezenten Editionen von Texten Adelmanns zitieren wir noch den im Nachlass befindlichen Text „Zeugung/Erzeugung“. Dieses unveröffentlichte Manuskript, das mir freundlicher Weise von Görgo K. Hasselhoff aus dem Adelmann-Nachlass in Potsdam zur Verfügung gestellt worden ist (vgl. <http://www.ub.uni-potsdam.de/projekte/adelmann.php>), war ursprünglich als Beitrag gedacht für den Tagungsband Wolfgang Marx/Ernst Wolfgang Orth (Hg.), *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*, Würzburg 2001. Das Manuskript trägt den Titel „Zeugung/Erzeugung“ bei H. Steinthal dargestellt im Hinblick auf die Logik der reinen Erkenntnis von Hermann Cohen“. Es besteht aus drei getrennt paginierten Teilen: I. Vortrag, II. Exkurse und Materialien, III. Hinweise zur Literatur. Die Seitenangaben in unseren Zitaten weisen zuerst den Teil (römische Ziffer), dann die Seite im jeweiligen Teil (arabische Ziffer) aus. Die folgenden Ausführungen basieren teilweise auf Informationen, die mir von Geert Edel, Pierfrancesco Fiorato, Görgo K. Hasselhoff, Helmut Holzhey, Andrea Poma und Hartwig Wiedebach, mündlich oder per Email zur Verfügung gestellt worden sind. Eine frühere Fassung dieses Aufsatzes wurde 2013 beim Forum Scientiarum Tübingen präsentiert. Für Kommentare im Rahmen dieser Veranstaltung bedanke ich mich bei Marco Giovanelli, Michael Heidelberger, Matthias Neuber und Ulrich Schlösser. Diese Arbeit wurde im Rahmen des FWF-Projekts P 24615 „Wilhelm Dilthey und Rudolf Carnap“ verfasst.

² Vgl. Helmut Holzhey (Hg.), *Hermann Cohen*, Frankfurt a. M. 1994, S. 20 f. In diesem Band wurden Teile der Einleitung und des ersten Abschnitts der Druckfassung erstmals publiziert. Vgl. auch Eggert Winter, *Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantianismus im Werke Hermann Cohens*, Berlin 1980; Helmut Holzhey, *Cohen und Natorp*, 2 Bände, Basel 1986; Geert Edel, *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*, Freiburg 1988. Seit diesen Arbeiten wird Adelmanns

in Literaturverzeichnissen werden seine zentralen Thesen bis heute kaum rezipiert. Dies hat zum Teil sicher mit der bis vor kurzem schlechten Verfügbarkeit von Adelmans Texten zu tun.³ Zum Teil muss es aber wohl andere Gründe haben. Ziel dieses Aufsatzes ist einmal, die zentralen Thesen Adelmans als für die Cohen-Forschung und die historische Einschätzung der Philosophie in Deutschland, im Spannungsverhältnis von neunzehntem und zwanzigstem Jahrhundert, bedeutsam herauszustellen. Zum anderen sollen Überlegungen zur Frage angestellt werden, warum Adelmans Thesen, trotz ihrer von uns vermuteten Brisanz, von der Forschung bis heute wenig aufgenommen worden sind (und zwar auch dort, wo dies, trotz der schlechten Publikationslage, durchaus möglich gewesen wäre). Unmittelbarer Anlass dieses Aufsatzes ist die 2012 erschienene Dissertation Adelmans, weshalb er zum Teil (siehe vor allem den Abschnitt *Zum konkreten Aufbau der Dissertation*) den Charakter einer Rezension dieser Ausgabe aufweist.

Dissertation in praktisch allen größeren Arbeiten zu Cohen erwähnt, auch wenn Adelmans Thesen kaum eigens diskutiert werden. Wichtig scheint auch der persönliche Einfluss Adelmans auf die Cohen-Forschung, seit er 1995 die Mitarbeit an der Cohen-Ausgabe aufgenommen hat. Vgl. die Bemerkung in Hartwig Wiedebach, *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*, Hildesheim 1997, S. 5. „Seine [Adelmans] Dissertation steht, man darf es wohl so sagen, am Anfang der neueren Cohen-Forschung.“ Vgl. Francesca Albertini, *Das Verständnis des Seins bei Hermann Cohen. Vom Neukantianismus zu einer jüdischen Religionsphilosophie*, Würzburg 2003. Diese Arbeit trägt die Widmung „Für Dieter Adelman“. Vgl. auch die biografischen Bemerkungen am Beginn des Anhangs zu diesem Aufsatz.

³ Vgl. die Dissertation sowie Dieter Adelman, „Reinige dein Denken“. Über den jüdischen Hintergrund der Philosophie von Hermann Cohen. Aus dem Nachlass herausgegeben, ergänzt und mit einem einleitenden Vorwort versehen von Görg K. Hasselhoff, Würzburg 2010. Vor diesen beiden Editionen war Adelmans Werk nur äußerst schlecht verfügbar. Die Dissertation lag lediglich als Privatdruck vor (vgl. die Ausführungen im Abschnitt „Zum konkreten Aufbau der Dissertation“, unten), ansonsten gab es eine Handvoll Texte in Tagungsbänden, wobei die meisten Vorträge Adelmans von diesem offenbar nicht für die dafür vorgesehenen Tagungsbände geliefert wurden und daher in der Edition von 2010 erstmals abgedruckt worden sind. Für eine Bibliografie der vor 2010 gedruckten Arbeiten Adelmans vgl. (321-323). Ob mit den beiden 2010 und 2012 erschienenen Bänden Adelmans mit der Philosophie Cohens befasstes Werk vollständig publiziert ist, scheint gegenwärtig unklar. Vgl. die Bemerkungen Görg K. Hasselhoffs (13). Mündlich hat mir Hasselhoff mitgeteilt, dass, aus heutiger Sicht, zumindest keine weiteren größeren Arbeiten zu Cohen im Nachlass liegen dürften (sieht man von dem hier zitierten Manuskript Adelman, *Zeugung / Erzeugung* (wie Anm. 1) einmal ab). Es sei hier jedoch ausdrücklich darauf hingewiesen, dass sich Adelmans philosophisches Werk nicht in seinen Arbeiten zu Cohen erschöpft. In den 1970er- und 1980er-Jahren hat Adelman eine Reihe weiterer Arbeiten publiziert, die teilweise im Spannungsfeld von Ästhetik und Politik angesiedelt und insofern philosophisch ausgerichtet gewesen sind. Vgl. die oben erwähnte Bibliografie und daraus vor allem den ambitionierten Text zu Klaus Staack und Dieter Adelman, *Die Kunst findet nicht im Saale statt. Politische Plakate*, Reinbek bei Hamburg 1976. An diesem Text fällt allerdings auf, dass zwar philosophische Bezüge zu Walter Benjamin hergestellt werden, nicht jedoch zu Cohen. Die Existenz indirekter Bezüge zwischen diesen Arbeiten und den Texten zu Cohen scheint dennoch naheliegend. Im Rahmen dieser Untersuchungen können wir diese Frage jedenfalls nicht weiter thematisieren.

Adelmanns gedruckt vorliegende Arbeiten zu Cohen⁴ stammen einerseits (nämlich die Dissertation) aus der Zeit seines Studiums in Berlin und Heidelberg (1958 bis 1968), andererseits handelt es sich um bei verschiedenen Gelegenheiten in der Zeit zwischen 1998 und 2005 gehaltene Vorträge. Ein Vergleich dieser beiden Textgrundlagen zeigt, dass Adelman in der Zeit der Abwesenheit von der Publikationstätigkeit zu seinem Hauptthema (also in den immerhin drei Jahrzehnten zwischen 1968 und 1998) seine Grundanschauungen nur in wenigen Details geändert hat. Vielfach sind die späten Vorträge als Erläuterungen zu den Thesen der Dissertation zu sehen und waren von Adelman selbst als Vorbereitungen für eine Neufassung der schließlich bis zu seinem Tod unpubliziert gebliebenen Arbeit gedacht. Wir diskutieren im Folgenden einige zentrale Thesen der Dissertation, beziehen uns dabei aber gelegentlich auch auf die späteren Schriften. Im Anschluss daran liefern wir einen kurzen Vergleich der beiden Fassungen der Dissertation. Im Anhang thematisieren wir die Umstände der Promotion Adelmans, anhand einer Analyse der Gutachten von Dieter Henrich und Hans-Georg Gadamer und versuchen so, einer Erklärung für die ausgebliebene Rezeption von Adelmans Thesen näher zu kommen.

Einleitung: Cohen im dreifachen Kontext

Ohne die kontextuelle Sichtweise in der Philosophie selbst erfunden zu haben⁵ und in einigen Punkten nicht unähnlich der bahnbrechenden Arbeit von Klaus Christian Köhnke *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*,⁶ führte Dieter Adelman in seiner Dissertation diese Sicht-

⁴ Wir zitieren hier Cohen wo möglich immer nach Hermann Cohen, Werke. Herausgegeben vom Hermann Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey, 17 Bände, Hildesheim 1987 ff. Die bibliografischen Angaben erfolgen jedoch anhand der Originaltexte und der Originalpaginierung, die stets auch in den entsprechenden Bänden der Werke zu finden ist.

⁵ Die kontextuelle Sichtweise findet sich bereits im neunzehnten Jahrhundert, etwa bei Friedrich Eduard Beneke, August Boeckh, Rudolf Haym, Wilhelm Dilthey und bei den Pionieren der Völkerpsychologie Moritz Lazarus und Heyman Steinthal. Aber auch Cohen selber vertrat, anknüpfend an die beiden Letztgenannten, einen letztlich den Kontext radikal mit einbeziehenden Standpunkt in der Philosophie, die bei ihm ja stets vom „Faktum der Kultur“ informiert ansetzen sollte. War Adelmans Standpunkt so zweifellos von seinen Vorbildern aus der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts informiert, so könnte „Cohen im Kontext“, in der Spielart der Dissertation, auch durch den Ansatz der Konstellationsforschung seines Lehrers Dieter Henrich beeinflusst gewesen sein. Vgl. Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt/Main 1971; Marelo Stamm, *Konstellationsforschung*, Frankfurt a. M. 2005.

⁶ Vgl. Klaus Christian Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt a. M. 1986. Vgl. insbesondere die methodologischen Stellungnahmen im Vorwort, ebd., S. 9-19. Ein weiterer neuerer Ansatz einer Beschreibung des (Marburger) Neukantianismus, aus der Perspektive des Historikers, ist Ulrich Sieg, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukanti-*

weise in die Neukantianismus-Forschung ein, nur fast zwei Jahrzehnte früher als Köhnke und mit einem klaren systematischen Anspruch: verblieb Köhnke in seiner Studie ganz bewusst in der Distanz zur philosophischen Thesenbildung und nahm den Außenstandpunkt des Soziologen ein, so betrachtete Adelman die kontextuelle Sichtweise nur als notwendige Voraussetzung, gleichsam als die von ihm selbst zu schaffende und zu nutzende Brücke, zu einem richtigen systematischen Verständnis Cohens. Dieses richtige systematische Verständnis wiederum hatte auf einer zweiten, die unmittelbaren Kontextualisierung Cohens ergänzenden Ebene, den übergeordneten historischen Kontext zum Thema, in dem Projekt einer „verifizierenden Konfrontation“ Cohens mit Martin Heideggers „Fundamentalontologie“. Adelman schrieb diesbezüglich im Jahr 2006 an den Herausgeber der Dissertation:

„[D]as ‚eigentliche‘ Buch, an dem ich über viele Jahre hin arbeite, hat das Thema: ‚Hermann Cohens Philosophie, dargestellt im jüdischen Kontext‘, oder einfach: ‚Hermann Cohen im Kontext‘. Darin wird dann das dargestellt, was ich mir, als ich meine Dissertation schrieb, vorgenommen hatte (dass sich Heideggers philosophisches Problem [...] lösen lässt, wenn man auf Cohens systematische Philosophie [...] zurückgeht)“ (10).

Die Auffassungen, dass ein Verständnis Cohens nur aus dem historischen Kontext des neunzehnten Jahrhunderts heraus erreicht werden kann, und dass es überdies (im Kontext der Philosophie nach 1945) die Konfrontation mit der Philosophie Heideggers zur Voraussetzung hat, sind so als die beiden Grundmotive von Adelmans Werk zu bestimmen.

Allerdings trat der erste kontextuelle Aspekt bei Adelman – also Cohens Philosophie im Kontext des neunzehnten Jahrhunderts zu verstehen – in zwei unterschiedlichen Spielarten auf. Einmal als Verständnis Cohens, vor dem Hintergrund der philosophischen Autoren des neunzehnten Jahrhunderts, die ihn beeinflusst haben. Dieser erste Aspekt lief, bei Adelman (ähnlich wie später bei Köhnke), auf eine Relativierung der Kategorie des „Neukantianismus“ zu einer soziologischen Kategorie hinaus, bei gleichzeitiger Aufwertung bestimmter Autoren, die die philosophische Neukantianismus-Rezeption tendenziell ausgeblendet hatte, also etwa solche Lehrer Cohens wie Adolf Trendelenburg, August Boeckh, Heyman Steinthal und Moritz Lazarus.⁷ Zum

anismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft, Würzburg 1994. Vgl. auch Wiedebach, Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen (wie Anm. 2); Ulrich Sieg, Der frühe Hermann Cohen und die Völkerpsychologie, in: *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 13, 2003, S. 461-483; Klaus Christian Köhnke, „Unser junger Freund“, Hermann Cohen und die Völkerpsychologie, in: Wolfgang Marx und Ernst Wolfgang Orth (Hg.): *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*, Würzburg 2001, S. 62-77; Hartwig Wiedebach, Stufen zu einer religiösen Metaphorik. Der „andere“ Cohen in Skizzen eines Editors, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59, 2011, S. 295-309.

⁷ Vgl. dazu auch Adelman, *Reinige dein Denken* (wie Anm. 3), S. 258 f. Dort zu finden ist eine Abgrenzung von dem „Gerücht von Cohen als dem ‚Haupt der Marburger Schule“,

anderen ging es Adelman um die Hervorhebung von in einem weiteren, politisch-gesellschaftlichen Sinn kontextuellen Faktoren. Adelman war der Auffassung, dass Cohens Philosophiekonzeption, spätestens seit 1880 (also werkgeschichtlich etwa ab der zweiten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung*⁸), ihren Hintergrund in der Auseinandersetzung mit dem aufkommenden Antisemitismus hatte. Die „Auseinandersetzung mit Treitschke von 1880“⁹ (83-93) wurde von Adelman als das Ereignis bestimmt, das zu Cohens genuiner Formulierung der „Aufgabe der Philosophie“ geführt hat (93-107). Die in diesem Zusammenhang zentrale Festlegung Cohens hatte, für Adelman, darin bestanden, dass er, als direkte Antwort auf den Antisemitismus, die er jedoch zum bestimmenden Element seines gesamten Philosophierens ausgewertet hatte, *sowohl* die Assimilation (85) *als auch* die Isolation (also den Zionismus) (104, 111) als Optionen zurückgewiesen hat. Die wichtigste historische These Adelmans lag auf dieser zweiten kontextuellen Ebene, nämlich in der Auffassung, dass der Cohens gesamtes Philosophieren bestimmende Standpunkt *der Vermittlung* (also das alles bestimmende Streben nach „Einheit“) kausal als Reaktion auf den Antisemitismus erklärt werden kann.

Die beiden letztgenannten kontextuellen Faktoren, also die interne wissenschafts- beziehungsweise philosophiehistorische und die externe soziologisch-historische Perspektive wurden von Adelman, in seinem Spätwerk, nicht immer klar genug getrennt (vergleiche dazu auch das obige Zitat mit der Gleichsetzung von „Kontext“ und „jüdischer Kontext“). Ist der im engeren Sinn „jüdische Kontext“ für die zweite Ebene tatsächlich zentral und insofern für eine Erklärung von Cohens Philosophie *ausreichend*, so ist das im Fall des internen Kontextes nicht so. Trendelenburg, Boeckh und selbst Steinthal sind in erster Linie *philosophische* Lehrer Cohens gewesen, wobei der „jüdische Kontext“ zunächst offenbar keine zentrale Rolle gespielt hat. In den späteren Aufsätzen Adelmans scheint die Betonung des „jüdischen Kontextes“, auch in diesem zweiten Fall, tendenziell problematisch.¹⁰ In der Dissertation

gemeinsam mit der Distanzierung von neueren Cohen-Interpreten wie Karl-Heinz Lembeck, Ulrich Sieg, Andrea Poma, Geert Edel, Helmut Holzhey, Wolfgang Marx, Jürgen Stolzenberg (in der Reihenfolge der Nennung dieser Namen bei Adelman).

⁸ Vgl. Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1918. Die erste Auflage ist 1871 erschienen, die zweite 1885. Als zeitlich davor liegendes philosophisches Hauptwerk Cohens wäre hier noch zu nennen: Hermann Cohen, *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Berlin 1883.

⁹ Gemeint ist der durch Treitschkes antisemitische Pamphlete ausgelöste sogenannte Berliner Antisemitismusstreit, in dem Cohen eine wichtige Rolle gespielt hat. Vgl. Walter Boehlich (Hg.), *Der Berliner Antisemitismusstreit*, Frankfurt a. M. 1965.

¹⁰ Vgl. Adelman, *Reinige dein Denken* (wie Anm. 3). Wie mir von Hartwig Wiedebach und Helmut Holzhey mitgeteilt worden ist, hat dieser Punkt auch zu intensiven Diskussionen Adelmans mit einer Reihe von Cohen-Forschern geführt.

hingegen können alle drei kontextuellen Faktoren, in klarer Trennung, unbeeinträchtigt durch das spätere Phänomen ihrer Vermischung, als zentrale Bestandteile bestimmt werden: (1) der Vergleich mit Heidegger, also Cohen im Kontext der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts, (2) der externe Kontext, also Cohen im Kontext von Judentum und Antisemitismus, (3) der interne Kontext, der in der Dissertation vor allem anhand des durchgängigen Einflusses der Völkerpsychologie auf die Philosophie Cohens bestimmt worden ist.

Die Widerlegung der These Rosenzweigs

Ausgangspunkt des Hauptteils der Dissertation und zugleich die in der Literatur bekannteste These Adelmans ist die Widerlegung der These von Franz Rosenzweig,¹¹ wonach Cohens späten religionstheoretischen Schriften, vor allem dem späten Hauptwerk *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*,¹² eine grundsätzliche Abkehr von dem sowohl in den Kant-Schriften als auch im *System der Philosophie* eingenommenen systematischen Standpunkt zugrunde gelegen habe. Im Gegensatz zu dieser „These Rosenzweigs“ verteidigte Adelman zeit lebens die Auffassung, wonach „Cohens Leitproblem [...] – und zwar von ihm ausgesprochen – lange vor dem System das der Religion [ist], das er 1881 in der Frage zusammenfasste: ‚Wie ist Religion nach Art der Wissenschaft möglich?‘ und die Bereitstellung der Voraussetzung für die Beantwortung dieser Frage stellt das System, soweit es entwickelt ist, dar“ (83).

Aber Adelmans Einwände gegen Rosenzweig behaupteten nicht nur dort Kontinuität in Cohens Denken, wo Rosenzweig Diskontinuität behauptete, sie richteten sich, im Zusammenhang damit und als Konsequenz davon, gegen die Philosophie Rosenzweigs in ihrer Gesamtheit. Wenn Rosenzweig die Kontinuität zwischen *Religion der Vernunft* und *System der Philosophie* bei Cohen zu kappen versuchte, dann tat er dies, so Adelmans Überzeugung, weil nur das vom System losgelöste Religions-Bild in Rosenzweigs eigene Konzeption passte.¹³ Diese Diag-

¹¹ Vgl. Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III. Westminsterland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*. Herausgegeben von Reinhold und Annemarie Mayer, The Hague 1984, S. 177-223.

¹² Vgl. Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Frankfurt a. M. 1929; Hermann Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Gießen 1915. Vgl. auch die religionstheoretischen Schriften in Hermann Cohen, *Werke Band 16. Kleinere Schriften V. 1913-1915*. Bearbeitet und eingeleitet von Hartwig Wiedebach, Hildesheim 1997; Hermann Cohen, *Werke Band 17. Kleinere Schriften VI. 1916-1918*. Bearbeitet und eingeleitet von Hartwig Wiedebach, Hildesheim 2002; Hermann Cohen, *Werke Band 15. Kleinere Schriften IV. 1907-1912*. Bearbeitet und eingeleitet von Hartwig Wiedebach, Hildesheim 2009.

¹³ Diese Verschärfung der Rosenzweig-Kritik findet sich explizit erst in den späteren Arbeiten Adelmans. Vgl. Adelman, *Reinige dein Denken (wie Anm. 3)*, S. 233-242, 277-282,

nose Adelmanns stützte sich auf Rosenzweigs Manifest eines „neuen Denkens“ sowie auf dessen berühmt-berüchtigten Kommentar zur Davoser Debatte zwischen Heidegger und Cassirer, „Vertauschte Fronten“.¹⁴ Die dort zu findende Identifikation Heideggers mit Cohen und die proportionale Konstruktion eines Gegensatzes zwischen Cohen und Cassirer war der zentrale Ansatzpunkt von Adelmanns Kritik. Indem Cohen und Cassirer, für Adelmann, die Philosophen gewesen sind, die stets auf der Grundlage des „Faktums der Kultur“ gedacht haben, Rosenzweig und Heidegger hingegen Repräsentanten der dieses Denken nihilistisch konterkarierenden Kulturrevolution der Zwischenkriegszeit, mit dem dafür charakteristischen Rückfall in einen subjektiven Idealismus, waren die „Frontlinien“ für ihn ganz anders zu ziehen, als bei Rosenzweig.

Zur Kontinuität von Cohens Denken

Wenn Adelmann die Kontinuität im Denken Cohens betonte, so wandte sich dieser Ansatz aber nicht nur gegen Rosenzweig. Es ging ihm auch darum, den Narrativ von Cohen als einem Kant-Spezialisten, der sich mit der ersten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* (1871) von seinen frühen Wurzeln in der Völkerpsychologie abgewandt habe, zu bekämpfen.¹⁵ Gegen diese (vor allem in der nach 1968 entstandenen Cohen-

295-306, 310. Vgl. auch Adelmann, *Zeugung / Erzeugung* (wie Anm. 1), II, 12-21 und die Rezension George Y. Kohler, Review: Dieter Adelmann, „Reinige dein Denken“ – Über den jüdischen Hintergrund der Philosophie von Hermann Cohen. Aus dem Nachlass herausgegeben, ergänzt und mit einem einleitenden Vorwort versehen von Görg K. Hasselhoff, Würzburg: Königshausen und Neumann 2010, in: *Modern Judaism*, 2011, S. 109-113. Wenn man die späten Attacken Adelmanns gegen Rosenzweig, wie in Kohlers Rezension, isoliert betrachtet, scheinen sie schwer motivierbar. Sieht man sie aber als wesentlichen Teil der „verifizierenden Konfrontation“ mit Heidegger, werden sie auch in ihrer Schärfe nachvollziehbar, indem sich das „Neue Denken“ Rosenzweigs, bezüglich Cohen, als Antithese zu Adelmanns Projekt darstellt.

¹⁴ Vgl. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk* (wie Anm. 11), S. 139-161, 235-237.

¹⁵ Diese These wird unterschiedlich stark in fast allen Ansätzen der neukantianischen Cohen-Forschung vertreten. Vgl. Helmut Holzhey/Wolfgang Röd, *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 2. Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie*, München 2004, S. 44 f.; Hans-Ludwig Ollig, *Der Neukantianismus*, Stuttgart 1979, S. 30 f.; Edel, *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik* (wie Anm. 2), S. 64; Winrich de Schmidt, *Psychologie und Transzendentalphilosophie. Zur Psychologie-Rezeption bei Hermann Cohen und Paul Natorp*, Bonn 1976, S. 19-108; Köhnke, *Entstehung und Aufstieg* (wie Anm. 6), S. 282; Karl-Heinz Lembeck, *Platon in Marburg: Platon-Rezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*, Würzburg 1994, S. 22-30; Andrea Poma, *The critical philosophy of Hermann Cohen (La filosofia critica di Hermann Cohen)*, Albany/NY 1997, S. 22. In all diesen Schriften wird mehr oder weniger explizit die These von einem fundamentalen Bruch in Cohens Denken vertreten, der die Phase der Völkerpsychologie und die Phase der Kant-Rezeption und des Systems trennt, wobei der eigentliche Bruch aber oft erst später angesetzt, die erste Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* also der Frühphase zugerechnet wird.

Forschung gängige) Auffassung stellte Adelman schon in der Dissertation den Befund, das „treibende Motiv“ des „Ursprungsdenkens“ der Kant-Bücher (seit der zweiten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung*) und des späten *Systems der Philosophie* sei in dem im Frühwerk zu findenden, der Völkerpsychologie verpflichteten Motto zu sehen, das „Ding an sich“ sei „kein metaphysisches Kontinuum, sondern ein psychologisches Fluidum, wechselnd und wandelnd unter anderen Gestalten bei anderen Völkern in anderen Zeiten“ (154).¹⁶ Das „Ding an Sich“ als „Grenzbegriff“ war somit, für Adelman, „wie es die Methode der Völkerpsychologie vorschrieb, ein Fluidum“ (161). Cohens am „Faktum der Wissenschaft“ und anderen „Fakten der Kultur“ (Recht, Kunst, Religion) orientierte Philosophie gipfelte dann, für Adelman, in dem nicht realisiert gebliebenen vierten Teil des *Systems*, in einer „Psychologie“, als Lehre von der Seele des Menschengeschlechts“, die „eine Interpretation der Menschengeschichte [hätte] sein müssen, unter den leitenden Gesichtspunkten der in Logik, Ethik und Ästhetik entwickelten Grundlagen der Vernunft, so, dass in dem Zusammenspiel die Einheit des Prozesses der Geschichte vollendbar deren Wandel in die Zukunft würde leiten können.“ (266).

In seinem Spätwerk entwickelte Adelman, aufbauend auf dieser Identifikation der Bezüge zur Völkerpsychologie, weitere Ansätze zur Analyse der konkreten Bezugspunkte Cohens, anhand von Einzelstudien, zu Autoren wie Heyman Steinthal, August Boeckh, Manuel Joel und Ludwig Philippson.¹⁷ Diese Einzelstudien lassen erkennen, dass die geplante Neufassung der Dissertation, als „Cohen im Kontext“, im Sinne einer, um das Zentrum Cohens gruppierten, umfassenden Netzwerkanalyse des Systems von Bezügen in der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts hätte ausgebaut werden sollen. Leider ist dieses (offenbar durch Köhnkes bahnbrechendes Neukantianismus-Buch ermutigte¹⁸) Projekt nie über das Stadium von jeweils rasch ausufernden theoretischen Skizzen hinaus gelangt.

Der Zweck des Systems der Philosophie

Adelmans Dissertation ist der „Parteinahme für einen bestimmten Gedanken“ gewidmet, „der sich in den Schriften Cohens entwickelt findet und der weder zu Lebzeiten Cohens noch danach im eigentlichen Sinn entdeckt und aufgenommen wurde“ (21f). Zwar bleibt bei der Lek-

¹⁶ Das Zitat stammt aus Hermann Cohen, *Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele* psychologisch entwickelt, in: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 5/6, 1868/1869, S. 396-434/113-131, hier: S. 401.

¹⁷ Vgl. Adelman, *Zeugung/Erzeugung* (wie Anm. 1) sowie Adelman, *Reinige dein Denken* (wie Anm. 3), S. 59-63, 107-119, 191-211, 242-249.

¹⁸ Vgl. die affirmativen Bezüge in Adelman, *Reinige dein Denken* (wie Anm. 3), S. 19-21, 26, 260.

türe von Adelmans Buch zunächst unklar, worin dieser Gedanke eigentlich bestehen soll, letztlich erweist sich aber doch deutlich der im ersten Abschnitt (73-107) und erneut im „Schluss“ (253-273) herausgearbeitete „Zweck des ‚Systems der Philosophie‘“ als die von Adelman intendierte Antwort auf diese Frage,¹⁹ in der Gestalt eines Motivs, das er auch in seinem Spätwerk wieder aufgenommen hat.²⁰ Dieser *die Klammer*, die dem System Zusammenhang verleiht, bildende Gedanke ist, zumal in seiner oben angedeuteten Motivation als Reaktion auf die „Auseinandersetzung mit Treitschke“, in der Cohen-Literatur vor aber auch nach Adelman frappierend absent. Seine „Entdeckung“ kann so vielleicht als der wichtigste Beitrag Adelmans zur Cohen-Forschung im engeren Sinn bezeichnet werden, zugleich aber auch (weil und insofern es sich um die „Entdeckung“ von etwas bei Cohen selbst nie vollständig explizit gewordenem handelt: vergleiche dazu den folgenden Abschnitt *Cohen und Heidegger*) als Kernelement von Adelmans eigener philosophischer Konzeption. Sehen wir also nach, worin dieser Gedanke besteht.

Cohens *System der Philosophie*²¹ sollte, in seinen drei realisierten Teilen (Logik, Ethik, Ästhetik), „das Ganze der menschlichen Kultur umfassen“ (29). Gegeben diesen strikt an den historischen Gegebenheiten orientierten Anspruch, bleibt die Frage zu stellen, welche Rolle darin der „Psychologie“, als viertem Systemteil, sowie der „Religion“, als ebenfalls für das System irgendwie relevantem Objekt, zukommen sollten. Wie tragen diese zusätzlichen Bestandteile zum Zusammenhalt des Systems bei?

Bezüglich der „Psychologie“ lautete Adelmans Auffassung, dass diese „nicht etwas Neues gegenüber den anderen Systemteilen zu geben hätte, sondern nur eine neue Art, das System zu lehren“, mit dem Ziel, eine „universale Lehr- und Lebensanweisung für die Entwicklung der Kultur zu liefern“ (69). In der Auffassung Adelmans käme hier also eine in den ersten drei Systemteilen zunächst nicht bestimmende normative Seite des Systems ins Spiel. Sind die ersten drei Systemteile insofern deskriptiv beziehungsweise bloß intern normativ, als sie lediglich die in den „Fakten der Kultur“ enthaltenen „Gesetzlichkeiten“, mithilfe

¹⁹ Der erste Abschnitt ist es auch, der (gemeinsam mit Teilen der Einleitung) auszugsweise abgedruckt worden ist, in Holzhey (Hg.), Hermann Cohen (wie Anm. 2), S. 269-292.

²⁰ Vgl. vor allem die Aufsätze „Denken zwischen Philosophie und Religion“ und „Ursprüngliche Differenz I“ in: Adelman, Reinige dein Denken (wie Anm. 3), S. 231-268.

²¹ Vgl. den im engeren Sinn das System repräsentierenden Korpus von Schriften: Hermann Cohen, Ethik des reinen Willens, Berlin 1907; Hermann Cohen, Ästhetik des reinen Gefühls, Berlin 1912; Hermann Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, Berlin 1914. Diese Schriften sind jedoch einerseits, wie wir sehen werden, durch die religionsphilosophischen Schriften zu ergänzen, andererseits aber auch durch die Kant-Monografien, in denen das System vorbereitet worden ist. Vgl. dazu auch die differenzierte Einteilung des Systems in Adelman, Reinige dein Denken (wie Anm. 3), S. 237 f.

der „transzendentalen Methode“, bestimmen (34 f.), so sollte das *System*, wie von Adelman angedeutet, im vierten Teil, der Psychologie, in Handlungsanweisungen umgelegt werden und hätte dadurch eine echte (extern, für die gesellschaftliche Praxis relevante) normative Rolle erhalten. Ob diese These Adelmans, mit Bezug auf die Rolle der „Psychologie“ im *System*, stichhaltig ist, sei hier dahingestellt. Wichtig für die Erfassung des „bestimmten Gedankens“ Adelmans ist lediglich das in dieser These herausgestellte *Spannungsverhältnis zwischen einem später hinzutretenden umfassenden normativen Anspruch und dem zunächst insgesamt deskriptiven* (beziehungsweise lediglich intern normativen) *Aufbau des Systems*.

Rekapitulieren wir das eben gesagte. Wenn der normative Anspruch der „transzendentalen Methode“ bloß der Bestimmung der „Gesetzlichkeiten“ eines schon Gegebenen diene, dann würde das *System*, gegeben dies sei auch *der einzige* normative Anspruch der Philosophie, zur bloßen Festschreibung der Wirklichkeit in ihrem Status quo. Die in ihm „entdeckten“ „Gesetzlichkeiten“ könnte man zwar wohl noch rechtfertigen, mit einem ganz allgemeinen wissenschaftlichen Interesse beziehungsweise dem Streben nach Wahrheit. Aber ein so konzipiertes *System* hätte dennoch einen schweren Stand. Umgelegt in moderne Terminologie: eine *Wissenschaftstheorie*, die lediglich beschriebe, was die Wissenschaften tun (gegeben die Annahme, dass die Wissenschaften nicht auf Vorschriften vonseiten der Wissenschaftstheorie angewiesen sind), liefe Gefahr, insgesamt als verzichtbarer Beitrag zu den Wissenschaften identifiziert zu werden.²²

²² Adelman hat, in einer knappen Andeutung (unter Erwähnung des Namens Popper), auf den „fälligen Vergleich“ Cohens „mit der modernen Wissenschaftstheorie“ hingewiesen (290), ohne diesen Vergleich aber auch nur in Ansätzen selbst ausgeführt zu haben. Wichtig ist in diesem Zusammenhang jedenfalls der Hinweis auf den (Adelman vielleicht nicht geläufig gewesenen) Sachverhalt, dass zwar der bei Popper prominent zu findende normative Anspruch, im Sinne einer Wissenschaftstheorie, die tatsächlich den Wissenschaften Anweisungen gibt, existiert. Vgl. etwa den „Falsifikationismus“ in Karl R. Popper, *Logik der Forschung*, Tübingen 2005. Vgl. auch die normative Dialektik aus „Vermutungen und Widerlegungen“ in Karl R. Popper, *Vermutungen und Widerlegungen*, Tübingen 1994. Die wichtige Traditionslinie des logischen Empirismus (die sich im Wiener Kreis und der Berliner Gruppe um Hans Reichenbach verkörpert findet) hatte jedoch eine, in mancher Hinsicht an Cohen erinnernde, politische, auf die gesellschaftliche Praxis gerichtete Auffassung von Wissenschaftstheorie entwickelt, in deren Zentrum das Projekt einer „Enzyklopädie der Einheitswissenschaften“ gestanden hatte. Die neutrale Version einer deskriptiv orientierten, praxisfernen (und so in gewisser Weise sinnlosen) Wissenschaftstheorie hat sich erst nach 1945 entwickelt. Vgl. dazu George A. Reisch, *How the Cold War Transformed Philosophy of Science. To the Icy Slopes of Logic*, Cambridge 2005; Friedrich Stadler, *Studien zum Wiener Kreis. Ursprung, Entwicklung und Wirkung des Logischen Empirismus im Kontext*, Frankfurt a. M. 1997; Otto Neurath/Rudolf Carnap/Charles Morris (Hg.), *Foundations of the Unity of Science. Toward an International Encyclopedia of Unified Science*, 2 Bände, Chicago 1971; Joachim Schulte/Brian McGuinness (Hg.), *Einheits-*

Der „bestimmte Gedanke“ Adelmanns besteht nun darin, zu erklären, warum Cohens Umgang mit den Wissenschaften eben nicht in diesem Sinn zu verstehen ist, warum also die Bestimmung der „Einheit des Bewusstseins“, für Cohen, eine „unendliche Aufgabe“ gewesen ist und nicht etwa eine jeweils klar determinierte und zu beendende.²³ Es ging Adelmanndarum, die „nun schon traditionell gewordene Cohen-Auffassung“ zu widerlegen, wonach „das Ding an sich als die Schwundstufe der transzendentalen Strukturen gedacht wird“ (152), also bloß als das (rein deskriptiv verstandene) Destillat der „Fakten der Kultur“. Zwar hat Adelmanndarum, wie die meisten anderen neueren Cohen-Forscher, keinen Zweifel daran gelassen, dass die „Unendlichkeit“ der Aufgabe der Bestimmung des „Dinges an sich“ mit Cohens spezifischer Auffassung von „Idealismus“ zusammenhängt, dass Cohens „Platonismus“ durchgängig seinem „Kantianismus“ vorgelagert ist und insofern das primäre Motiv seiner Philosophie bildet (228 f.).²⁴ Aber die für Cohen so charakteristische Auffassung von der „Idee“ als *weder* in der Transzendenz eines platonischen Himmels angesiedelt, also nicht „[jenseits] der sinnlichen Welt der Dinge und im poetisch hartnäckigen Gegensatz zu ihr [hausend]“, *noch* als bloß subjektives Produkt des Denkens und also als

wissenschaft. Mit einer Einleitung von Rainer Hegselmann: Einheitswissenschaft – das positive Paradigma des Logischen Empirismus, Frankfurt a. M. 1992; Christian Damböck (Hg.), Der Wiener Kreis. Ausgewählte Texte, Stuttgart 2013.

²³ Rudolf Carnap hat (auch wenn er sich in diesem Zusammenhang auf Natorp bezogen hat und nicht auf den von ihm offensichtlich nie gelesenen Cohen) den Begriff der „unendlichen Annäherung“ in genau diesem Sinn missverstanden. Solange es nur um die theoretische Seite der Philosophie geht (so wie sie Carnap im Logischen Aufbau der Welt und Cohen in der Logik der reinen Erkenntnis thematisieren) gibt es hier, für Cohen, nichts „Unendliches“; für Cohen wie für Carnap ist diese Seite der Philosophie also durchaus endlich. Vgl. Rudolf Carnap, Der logische Aufbau der Welt, Hamburg 1998, S. 253. Zu beachten ist jedoch auch, dass die „unendliche Annäherung“, im Sinne Cohens, etwas anderes ist als die von Michael Friedman, mit Bezug auf Ernst Cassirer, Carnap entgegengehaltene Konzeption, die eine (induktive) Interpretation der Infinitesimalrechnung darstellt, also eine ausschließlich auf die Naturwissenschaften bezogene Angelegenheit ist, während sich Cohens Begriff der „unendlichen Annäherung“ auf den Zusammenhang von Wissenschaft und Praxis bzw. letztlich, wie wir sehen werden, von Wissenschaft und Religion bezieht. Dieser Aspekt wird weder von Carnap noch von Friedman, in seiner Kritik an Carnap, berücksichtigt. Vgl. Michael Friedman, Reconsidering Logical Positivism, Cambridge 1999, S. 158 f.; Ernst Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik, Darmstadt 1994, S. 304 f.

²⁴ Vgl. dazu vor allem Edel, Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik (wie Anm. 2); Lembeck, Platon in Marburg (wie Anm. 15); Geert Edel, Kantianismus oder Platonismus? Hypothesis als Grundbegriff der Philosophie Cohens, in: Il Cannocchiale. Rivista di studi filosofici 1-2. I filosofi della scuola di Marburgo, 1991, S. 59-87; Peter Schulthess, Platon: Geburtsstätte des Cohenschen Apriori?, in: Reinhard Brandt/Franz Orlik (Hg.), Philosophisches Denken – Politisches Wirken. Hermann-Cohen-Kolloquium Marburg 1992, Hildesheim 1993, S. 55-75; Wiedebach, Stufen zu einer religiösen Metaphorik (wie Anm. 6).

„*Hirngespinnst des Skepticismus*“;²⁵ der Idee als „Hypothese“ also,²⁶ lieferte, für Adelman, nicht die *Erklärung* von Cohens Ansatz, sondern das zentrale zu erklärende Phänomen.

Nur in der Erarbeitung der die Grenzen des aus Logik, Ethik und Ästhetik gebildeten Kern-Systems in gewissem Sinn überschreitenden „Einheit“, nicht aber in der (letztlich induktiv erfolgenden²⁷) Erarbeitung der einzelnen Systemteile, war die Aufgabe der Philosophie, so Adelmans zentrale Diagnose über Cohen, „unendlich“. Nur indem Cohen, jenseits traditioneller Absolutismen, die Aufgabe der Philosophie als auf die gesellschaftliche Praxis gerichtet bestimmte, konnte er „[den] Verdacht [abtun], als ob das Unbedingte die Erfahrung überschritte, und somit, als eine spekulative Ausgeburt, der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht förderlich wäre“.²⁸ Das „Unbedingte“ (beziehungsweise „Unendliche“) war nicht auf der deskriptiven Seite des Systems angesiedelt, sondern bedeutete dessen normative „Umwendung“.²⁹ Diese „Umwendung“ aber, so Adelman, „ist der Inhalt der Idee der Sittlichkeit“ (245).

„Die konkrete Geschichte in der Gestalt politischer Handlung, ist also der Ort, an dem die Wirklichkeit der Sittlichkeit vollzogen wird. Die unendliche Aufgabe ist hinsichtlich ihrer Wirklichkeit die des Tages: jetzt, hier, in diesem Augenblick; in der Richtung dessen, worauf hinblickend die unendliche Aufgabe sich zu erkennen gibt.“ (227)

Es ging also um die Herausarbeitung der aufklärerischen Grundhaltung Cohens, die, für Adelman, darin bestand, dass er, Cohen, unter Beru-

²⁵ Vgl. Hermann Cohen, Platons Ideenlehre und die Mathematik (Separat-Abdruck aus dem Rectorats-Programm der Universität Marburg vom Jahre 1878), Marburg 1879, S. 9 f.

²⁶ Vgl. ebd., S. 27: „in der Hypothese durchdringen sich die beiden Motive des Idealismus. Es wird nur dasjenige gedacht, was als zureichende Voraussetzung gesetzmäßigen Seins gedacht wird, wie diese selbst nur in der methodischen Verknüpfung der Gedanken, als deren Wurzel, fruchtbares Dasein gewinnen kann“. Vgl. auch Edel, Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik (wie Anm. 2), S. 226-257.

²⁷ Vgl. etwa Cohen, Kants Theorie der Erfahrung (wie Anm. 8), S. 286-289, 666.

²⁸ Vgl. ebd., S. 663.

²⁹ Vgl. Cohen, Ethik des reinen Willens (wie Anm. 21), S. 391, im Original mit Kursivierung: „[Mit] dem Wirklichkeitssinn, der dem wahrhaften Idealismus eigen ist, [will dieser] die Wirklichkeit umklammern, um sie zu bändigen, zu meistern, zu verwandeln. Der tiefste Sinn der Reinheit liegt in der Anwendbarkeit, in der Erzeugung des Seins, als einer Anwendung des reinen Begriffs. Auf die Wirklichkeit geht die Anwendung der Reinheit; aber die Reinheit vollzieht dabei die *Umwendung der Wirklichkeit*.“ Man beachte auch, dass sich diese Auffassung Cohens darin grundlegend von der Sein-Sollen-Dichotomie bei Kant und der Südwestdeutschen Schule (Windelband, Rickert) unterscheidet, dass sie, anders als letztere, keine strikte Dichotomie darstellt: Das Sollen ist für Cohen nicht weniger Teil der „Fakten der Kultur“ wie anderes „Sein“. Vgl. Cohen, Ethik des reinen Willens (wie Anm. 21), S. 417 f. „[Auch] das Sollen muss an der Gattung des Seins Anteil behalten, wenngleich es eine eigene Art des Seins zu bedeuten hat. [...] Das Gute ist nicht jenseits des Seins [...]; es ist dem Probleme des Seins nicht zu entrücken“.

fung auf Kant, die Vernunft als eine „Insel“ bestimmte (256f), als etwas, das wir als Richtschnur unseres Handelns ansetzen *können*, aber nicht *müssen*.

„Die menschenvernünftige Ordnung ist nicht Abglanz, Wiederholung oder Spiegelung einer Ordnung der Welt, die dieser von ihr selbst her und im die Menschen umgreifenden Ganzen zukäme: sondern ‚durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen‘ ist die Menschenvernunft eine Insel.

Diese, der *Kritik der reinen Vernunft* zugrunde liegende Ansicht, dass die Ordnung der Vernunft nicht ‚natürlich‘ sei, setzt die Erfahrung voraus, dass, mit Cohens Worten geredet, die Welt etwas anderes sein müsse, oder sein könnte, als etwas von der Art eines ‚metaphysischen Kontinuum‘. [...] [Und] diese merkwürdige Primärerfahrung [ist] die wahre Keimzelle der ‚Kopernikanischen Wende‘ – denn diese Umwendung besteht eben darin, die Vernunft zunächst als die Ausnahme in einer wie auch immer seienden Welt zu betrachten, so dass die Welt von der Vernunft her und nicht die Vernunft von der metaphysischen Welt in ihrer ontologischen Verfassung her zu konstruieren ist“ (157 f.).

Problematisch an diesem Verweis auf Kant scheint allerdings, dass sich die Passage der *Kritik der reinen Vernunft*, auf die sich Adelman hier beruft,³⁰ nicht, wie Adelman, mit Bezug auf Cohen, auf die „Vernunft“, sondern auf den „reinen Verstand“ bezieht. Während die Inselhaftigkeit der Vernunft, bei Adelman (und Cohen), etwa bedeutete, dass wir die Vernunft den feindlichen Strömungen der Antiaufklärung gegenüber behaupten müssen, ging es bei Kant, eher technisch, um die Inselhaftigkeit des „reinen Verstandes“, also der „Noumena“, in einer trügerischen Welt des „Scheins“, der „Phaenomena“. Da es bei Kant nicht um eine Frage der „Kultur“, im Cohenschen Sinn gegangen ist, sondern um die Bestimmung eines ahistorisch-idealen Kontextes für die Philosophie, wurde die suggestive Insel-Metapher von Adelman in einer nicht den ursprünglichen Intentionen Kants entsprechenden Weise eingesetzt.³¹ Diese Ungenauigkeit Adelmans, im Umgang mit Kant, könnte aber auch als eine typisch Cohensche Form des Weiterdenkens einer „Entdeckung“ interpretiert werden, weil sie sehr deutlich den Gegensatz zwischen der ahistorischen und der kulturbezogenen Philosophieauffassung bei Kant und Cohen illustriert.³² Die Inseln, auf

³⁰ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann, Hamburg 1998, S. A235 f./B294 f.

³¹ Auf diese wichtige Diskrepanz haben mich Helmut Holzhey und Hartwig Wiedebach, in einer Diskussion in Zürich, am 20.11.2013, hingewiesen.

³² Vgl. Hermann Cohen, Die platonische Ideenlehre, in: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 4, 1866, S. 403-464, hier: S. 403. „Entdeckung nenne ich diejenige Erweiterung des wissenschaftlichen Bewußtseins, welche vermöge einer bedeutsamen apriorischen Combination den aposteriorischen Wissensstoff umgestaltet, und neuen Bahnen der Forschung zugänglich macht. Denn nicht darin allein besteht das Wesen einer Entde-

denen sich Kant und Cohen philosophisch bewegt haben, waren von sehr unterschiedlichen Gewässern umspült. Der würzigen Seeluft der historischen Kontinuität, in Cohens Ursprungsdenken,³³ steht die sterile Reinheit von Kants philosophischem Fluidum gegenüber.

Die im obigen Zitat angesprochene normative „Umwendung“ der im *System* erfassten Wirklichkeit bedeutete, so Adelmanns zentrale Diagnose zu Cohen, nichts anderes als *das Faktum der Vernunft zum Prinzip zu erheben*. „Einheit“, die bei Cohen zunächst, in der großen Tradition des neunzehnten Jahrhunderts, als *Einheit der Wissenschaften* verstanden wurde, wurde dann, in dem, von Adelman als Schlüsselpassage bestimmten (40f, 218ff), mit der Religion befassten Teil der *Ethik des reinen Willens*,³⁴ im Rahmen der praktischen Philosophie, zu dem Postulat der „*Einheit der Menschheit*“ ausgeweitet. Dieses Postulat konnte aber nicht von sich aus funktionieren. Die Vernunft als Grundlage des Postulats der „Einheit der Menschheit“ zu verstehen und „die Versöhnung“ als Grundprinzip der Philosophie zu identifizieren (101ff), erforderte ein Ausmaß an „Umwendung“ ins Normative, das Cohen, für Adelman, nur auf der Ebene der Religion schlüssig ausargumentieren zu können geglaubt hat. Es ging also darum, wissenschaftliche Weltauffassung und Religion, unter dem gemeinsamen Dach der Kultur, zu vereinen. Das aber konnte, so Cohen, nach Adelman, nur dann funktionieren, wenn der Gottesbegriff entsprechend den modernen Gegebenheiten angepasst, also, wie man es in analytischer Terminologie ausdrücken könnte, strikt *deflationär*³⁵ aufgefasst wurde. „Denn der Gottesbegriff hat keinen anderen Sinn, als die Einheit der Menschen zu sich selbst für dauernd zu verbürgen.“ (96)

ckung, dass sie unmittelbar einen Schatz an Wahrheit hebt, sondern zugleich und zumeist darin, daß sie neue und fruchtbare Quellen der Erkenntnis öffnet.“ Philosophische „Entdeckungen“ mussten, für Cohen, also stets, im jeweiligen Umfeld, an die neuen Gegebenheiten angepasst und neu verstanden werden. Man konnte so, für Cohen, den „Entdecker“ „sogar besser verstehen, als er sich selber verstand“. Ebd., S. 406, im Original mit Kursivierung. Somit konnte man, für Cohen, eine Auffassung der ursprünglichen „Entdeckung“ entwickeln, die unter Umständen sehr weit von überlieferten Ansätzen entfernt sein bzw. diese geradezu in ihr Gegenteil verkehren konnte. Cohens Kant- und Platon-Rezeptionen, aber auch seine Auffassungen über Religion und Judentum, liefern zahlreiche Beispiele für derartige vom Interpretieren über ihren ursprünglichen historischen Kontext hinaus gedachte „Entdeckungen“.

³³ Cohen hat die „Kontinuität“ geradezu als das seinem gesamten Ursprungsdenken zugrundeliegende „Denkgesetz“ bestimmt. Vgl. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis* (wie Anm. 21), S. 90 f.; Hartwig Wiedebach, *Das Problem eines einheitlichen Kulturbewusstseins. Zur Person des jüdisch-deutschen Philosophen Hermann Cohen*, in: *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 10, 2000, S. 417–441, hier: S. 419.

³⁴ Vgl. Cohen, *Ethik des reinen Willens* (wie Anm. 21), S. 389–466.

³⁵ Zur Begriffsbestimmung vgl. die Bedeutung des Terminus „deflationary“, in dem Konzept einer „deflationary theory of truth“, in: Edward N. Zalta, *The Deflationary Theory of Truth*, <http://plato.stanford.edu/entries/truth-deflationary/>.

Cohens „aus den Quellen des Judentums“ gespeiste „Religion der Vernunft“, so wie sie von Adelman aufgefasset worden ist, stand in der aufgeklärten Tradition des neunzehnten Jahrhunderts und stellte so eine Religionsauffassung dar, die mit allen Formen der in der religiösen Überlieferung zu findenden „unentscheidbaren Hypothesen“ gebrochen hatte,³⁶ die das ontologische Argument (also den Gottesbeweis) als Absurdität betrachtete,³⁷ und die das deduktive Abhängigkeitsverhältnis zwischen Religion und den Wissenschaften zugunsten der Wissenschaften auslegte.³⁸ In heutiger Terminologie könnte man sagen, dass genau dort und in genau dem Sinn wie moderne Theoretiker wie John Mackie, Daniel Dennett und Richard Dawkins³⁹ einen *Atheismus* einfordern, indem sie die Vorstellung von einer theologischen Alternative zu den Naturwissenschaften zurückweisen, auch Cohen diesen vertreten hätte, und zwar strikt und einschränkungslos. Cohens Projekt war das einer *Religion ohne Theismus*: wie bei anderen „Entdeckungen“ auch, musste, für Cohen, der Gottesbegriff, in seiner den jeweiligen Entwicklungen der Kultur angepassten Bedeutung, also hier, vor dem Hintergrund der entzauberten Welt der Wissenschaft, erschlossen werden.

„Wie ist Religion nach Art der Wissenschaft möglich?“ (88).⁴⁰ Diese von Cohen 1881 im „biografischen Vorwort“ zu Langes *Geschichte des Materialismus* formulierte Frage hat Adelman ins Zentrum seiner Interpretation gestellt, und zwar ungeachtet der Tatsache, dass Cohen selbst, in späteren Auflagen des „biografischen Vorworts“, diese Formulierung nicht mehr aufgenommen hat. Die von Cohen vorübergehend gesehene Möglichkeit, die Ethik in der Theologie zu begründen, wurde später von ihm durch eine Begründung der Ethik in den Rechtswissenschaften ersetzt.⁴¹ So problematisch daher eine Berufung auf die

³⁶ Vgl. Cohen, *Ethik des reinen Willens* (wie Anm. 21), S. 413, 415.

³⁷ Vgl. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis* (wie Anm. 21), S. 80 f.

³⁸ Vgl. Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (wie Anm. 12). Die Religion setzte, bei Cohen, alle anderen Systemteile voraus, und nicht etwa umgekehrt.

³⁹ Vgl. John Leslie Mackie, *The Miracle of Theism. Arguments For and Against the Existence of God*, Oxford 1982; Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, London 2007; Richard Dawkins, *The God Delusion*, London 2006. Der polemische Grundton in den Texten von Dawkins und Dennett erklärt sich aus der Tatsache, dass die bei Mackie noch als philosophischer Spezialdiskurs bestimmte Debatte zwischenzeitlich von fundamentalistischen Anhängern des Kreationismus zum Kulturkampf angeheizt worden war: vor diesem Hintergrund fallen die Stellungnahmen bei Dawkins und Dennett deutlicher und akzentuierter aus.

⁴⁰ Es handelt sich um ein Zitat aus dem „biografischen Vorwort“ zu Langes *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* von 1881, das im Auszug abgedruckt ist, in Adelman, *Reinige dein Denken* (wie Anm. 3), S. 317-320, hier: S. 319.

⁴¹ Bereits in der Fassung des Vorwortes von 1896 fehlt die Formulierung „Religion nach Art der Wissenschaft“. Stattdessen übernimmt in dieser Zeit die Rechtswissenschaft die von Cohen für einige Zeit der Religion zugeordnete Schlüsselrolle für die Ethik. Ich bedanke mich für den Hinweis auf diese Zusammenhänge bei Helmut Holzhey und Hartwig Wiedebach.

Formulierung „Religion nach Art der Wissenschaft“, aus dem von Adelmänn zitierten Kontext, scheint, so bleibt doch die Antwort, die Adelmänn auf die anhand des problematischen Cohen-Zitat formulierte Frage gibt, eine plausible Wiedergabe von Cohens Religionsauffassung, und zwar deshalb und insofern als sie sich nicht auf die Religion im Rahmen der Ethik bezieht, sondern auf ihre Stellung im gesamten System. Demnach war, für Cohen, nach Adelmänn, nicht nur „das System wissenschaftlicher Rationalität nicht abschließbar [...] ohne den Religionsbegriff“, sondern es galt auch, „dass der Begriff Gottes nicht gedacht, nicht ausweisbar gedacht werden kann, wenn nicht von der Voraussetzung des entfalteten Systems der Vernunft aus: so dass nicht um des Vernunftsystems willen Gott, sondern um Gottes willen das Vernunftsystem erkannt werden muss.“ (99)

Das heißt, Cohen und Adelmänn hätten, anachronistisch betrachtet, völlig auf einer Linie mit Mackie, Dennett und Dawkins, die Vorstellung eines Gottes, den wir *aus dem Vernunftsystem ableiten*, dessen Existenz wir wissenschaftlich, in einem ontologischen Argument, erweisen können, als falsch identifizierten. Dann ging Adelmänn jedoch, in seiner Interpretation Cohens, noch einen Schritt weiter. Indem für Cohen, so Adelmänn Diagnose, „dieser Gott selbst [...] nichts [ist] außerhalb der Korrelation“ (302), also ein rein aus dem Menschheitsprodukt der Vernunft resultierender und dieses normativ verkörpernder Begriff, *ist* er, in der Interpretation Adelmänn, auch nur dann, wenn wir ihn instanzieren. „Gott ist nicht, wenn er nicht gedacht wird.“ (308)

Diese Interpretation Adelmänn scheint jedoch partiell überzogen.⁴² Zwar hat Cohen den Gedanken eines bewusstseinsunabhängigen Seins, einer Existenz Gottes, die sich einem ontologischen Argument erschließen könnte, zurückgewiesen und er müsste somit auch die Gottesvorstellungen, die von Mackie, Dennett und Dawkins kritisiert werden, zurückweisen: Cohens Gott war also, auch jenseits der überzogenen Interpretation Adelmänn, deflationär. Explizit *gegen* die Möglichkeit eines ontologischen Beweises führte Cohen etwa aus: „Nur das Denken selbst kann erzeugen, was als Sein gelten darf.“⁴³ Aber das impliziert nicht die radikalere Konsequenz Adelmänn, dass Gott überhaupt nur als Gedachter existiert. *Als Möglichkeit* war Gott, bei Cohen, auch dann, wenn er nicht gedacht wurde, und insofern war er, für Cohen, auch ewig und transzendent. Mit anderen Worten, Adelmänn Diagnose („Gott ist nicht, wenn er nicht gedacht wird“) verleiht dem Gottesbegriff einen kontingenten Anstrich, den er bei Cohen so nicht aufgewiesen hat. Es geht hier um die subtile Verschiebung, die von der Formulierung Cohens „Nur das Denken selbst kann erzeugen, was als Sein gelten darf“ zur

⁴² Diese Einsicht verdanke ich der Diskussion mit Pierfrancesco Fiorato, Helmut Holzhey, Andrea Poma und Hartwig Wiedebach.

⁴³ Vgl. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis (wie Anm. 21), S. 80 f.

Formulierung Adelmans führt, die sinngemäß lautete, „Nur das ist, was gedacht wird“. Cohens Formulierung war vorsichtiger und subtiler als die Adelmans und sie führte, in einer hier nicht weiter zu erläuternden Weise, zu einem stärkeren (und wohl auch plausibleren) Gottesbegriff, als dies Adelmans Interpretation nahelegt.

Sieht man von dieser Übertreibung Adelmans jedoch ab, so scheint seine Schlussfolgerung, hinsichtlich der Aufgabe des *Systems* bei Cohen, nach wie vor plausibel. Es geht darum, dass der Zweck des gesamten *Systems* nichts anderes ist, als die Voraussetzungen der „Versöhnung“ und der „Einheit der Menschheit“ zu schaffen. Die Religion ist zwar der Gesichtspunkt, der dem *System* als Ganzes erst Sinn verleiht, aber, deduktiv betrachtet, ist das gesamte *System*, in seinen ersten vier Teilen (Logik, Ethik, Ästhetik, Psychologie) *Voraussetzung* der Religion (und nicht umgekehrt).

„Weil also die Versöhnung mit Gott die Versöhnung der Menschen untereinander und damit die autonome Sittlichkeit voraussetzt, geht Cohen, nachdem er das Problem der Religion gestellt hatte, nicht gleich daran, es zu bearbeiten. Die Versöhnung der Menschen unter einander ist eine Vorleistung, die erbracht werden soll: sie zu erbringen, das heißt für den Philosophen, ihre Bedingungen zu erkennen und lehrbar darzulegen, ist die Aufgabe des ‚Systems der Philosophie‘“ (106 f.).

Cohen und Heidegger

Bei oberflächlicher Betrachtung transportiert Adelmans Dissertation (zumindest in der Gestalt der Fakultätsfassung) *zwei* theoretische Projekte, die relativ isoliert auftreten. Es handelt sich um eine dem zuvor beschriebenen Ansatz folgende Rekonstruktion von Cohens Philosophie, die jedoch in die Rahmenhandlung einer „verifizierenden Konfrontation“ mit Heideggers „Fundamentalontologie“ eingebettet ist. Bei näherem Hinsehen wird jedoch klar, dass die Cohen-Interpretation, für Adelmans, geradezu zwangsläufig zum Thema der Rahmenhandlung hingeführt hat. Entscheidend ist, in diesem Zusammenhang, die in den Titel der Fakultätsfassung aufgenommene Methode der „historisch-verifizierenden Konfrontation“ (Heideggers mit Cohen).

„[Die] *historisch-verifizierende Methode*, die wir hier vorbereiten, hat zu zeigen, wie ein Philosophem gegenüber einem Einwand oder einem System von Einwänden, die historisch wirksam geworden sind, zu rechtfertigen ist. Sie setzt das zu Rechtfertigende mit dem historisch Späteren in Beziehung: denn die Geschichte schreitet ja in jedem Fall fort – nur: ob dabei Verbesserungen erzielt werden, ist die Frage. Von der ‚Phänomenologie‘ und Hegels Logik aus kann man die Schriften Kants kritisieren; aber wenn man Kants Gedanken rechtfertigen möchte, muss man sie gegenüber den Schriften Hegels durchführen. Hegels Gedanken durch die Schriften Kants rechtfertigen, d. h. verifizieren zu wollen, ist sinnlos, weil es – zwar nicht für eine auf Verifizierung

verzichtende Geschichtsschreibung, aber – für die Geschichte gleichgültig ist, wenn nur eine Wiederholung stattfindet. Das Spätere ist eo ipso die Instanz der Kritik: ob diese Kritik Recht hat, ist die Frage der historisch-verifizierenden Methode.“ (197, n63)⁴⁴

Nun ist offensichtlich, dass das Ziel von Adelmans Dissertation, im Umkehrschluss dieses Zitates gesprochen, genau darin bestanden hat, zu zeigen, dass die Entwicklungen nach Cohen, in deren Zentrum Heideggers „Fundamentalontologie“ gestanden hatte, tatsächlich keine Verbesserungen gegenüber Cohens ursprünglichem Programm dargestellt haben und dass das Resultat der „historisch-verifizierenden Konfrontation“ letztlich in der Überwindung Heideggers durch eine an Cohen anknüpfende Philosophie bestehen müsste. Um die Motive für diese Vorgangsweise zu beschreiben hat Adelman, abgesehen von einer systematischen Gegenüberstellung der Grundideen Heideggers und Cohens (22-42), auf die wir hier nicht näher eingehen können, zwischen einem „historischen“ (42-57) und einem „sachlichen Grund für eine Konfrontation“ (57-65, 275-309) unterschieden.

Zunächst zum „historischen Grund“. Hier arbeitete Adelman in der Dissertation überzeugend heraus, dass „die Auseinandersetzung selbst [zwischen Heidegger und dem Marburger Idealismus] nicht stattgefunden hat“ (45). Vielmehr hätte Heidegger, wie Adelman anhand eines Gadamer-Zitates illustrierte, mit dem kulturrevolutionären Charme und der „Wucht“ seines Denkens, mit der er „die Scheinwelten von Bildung und Kultur zertrümmert“ habe (Gadamer),⁴⁵ den Neukantianismus zwar gewissermaßen überrollt (43 f.), ohne aber je Argumente zu seiner Widerlegung geliefert zu haben.⁴⁶ Dies gilt, wie Adelman aus-

⁴⁴ Die Tatsache, dass sich diese für ein Verständnis von Adelmans Zielsetzungen bedeutsamen Ausführungen in einer Fußnote versteckt finden, kann nur aus dem vorausschauend wohl auch schon die Fakultätsfassung prägenden Zwang heraus erklärt werden, die eigentlich intendierte Argumentation der Arbeit gleichsam vor ihren Begutachtern verstecken oder zumindest beschönigen zu müssen. Vgl. unsere Ausführungen, im Anhang unten.

⁴⁵ Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Die Wahrheit des Kunstwerkes*, in: Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band 3, Tübingen 1987, S. 249-261, hier: S. 249 f.

⁴⁶ An dieser Diagnose Adelmans ändern auch neuere Forschungen wenig, die zwar darauf hinweisen, dass der frühe Heidegger, also der Heidegger vor „*Sein und Zeit*“, mit dem Neukantianismus durchaus vertraut gewesen ist, etwa ebenso wie er mit Husserl und Dilthey vertraut gewesen ist. Ab „*Sein und Zeit*“ wurden diese Strömungen jedoch von Heidegger nicht mehr in der Gestalt von Argumenten behandelt, also wurden sie (indem sie ignoriert wurden) überrollt. Vgl. Claudius Strube, *Heidegger und der Neukantianismus*, Würzburg 2009; Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley 1993; John van Buren/Theodore Kisiel (Hg.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, Albany 1994. Die zu Gadammers Sichtweise alternative Interpretation Heideggers, die auch Adelman erwähnt, wäre die durch Otto Pöggeler initiierte Auffassung, die „Heideggers späterer Entwicklung und seiner Selbstinterpretation“ folgend, davon ausgeht, „dass nicht nur der Nachkriegsexistenzialismus, sondern auch die erste Wirkung der Heideggerschen Philosophie auf einem Missverständnis der eigentlichen Absichten

führte, für das Verhältnis Heideggers zu Cohen und Natorp, vor allem aber auch für die legendäre Konfrontation zwischen Heidegger und Cassirer in Davos.⁴⁷

„Die Überlieferung von der epochalen ‚Überwindung‘ der Universitätsphilosophie des Marburger Idealismus durch Heidegger beruht also auf dem *Eindruck*, den der Streit bei den zeitgenössischen Beobachtern hinterlassen hat; tatsächlich aber ist es lediglich zu einem – nicht einmal buchmäßig vollendeten – Aufbau der Positionen gekommen: ein Umstand, der mit der unkritischen Überlieferung von Heideggers epochaler Überwindung des Marburger Idealismus ein bemerkenswertes Missverhältnis bildet.“ (56)

Noch deutlicher wurde Adelman in einer (in der Druckfassung fehlenden) Passage auf der folgenden Seite:

„Heidegger hat die Existenz der ‚Fundamentalontologie‘, auch in der unvollendeten Gestalt von *Sein und Zeit*, als Kritik an allen anderen philosophischen Arbeitsrichtungen verstanden, aber speziell an der der Marburger Philosophie; und zwar so, dass durch den Aufbau ihrer Position deren Existenz vernichtet werde. Unter dieser Voraussetzung gelang es dem Heideggerschen Philosophem, historisch mächtig zu werden und das philosophische Bewusstsein zu bestimmen. Die Sache Cohens sich wieder anzueignen, bedeutet deshalb, aus einem philosophischen Bewusstsein geurteilt, das sich *nach* dem

Heideggers beruht. Heidegger sei es von Anfang an um das Sein gegangen und keineswegs habe er bloß dem in fortschreitender Zerrüttung befindlichen Zeitalter die Forderung der Eigentlichkeit entgegenhalten wollen.“ (44) Vgl. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963. Wenn dem so wäre, dann würde dies aber, wie Adelman weiter ausführt, auch bedeuten dass „auch die Überlieferung von der epochalen ‚Überwindung‘ dessen, was einer affektgeladenen Generation als das ‚selbstzufriedene Systembewußtsein des neukantianischen Methodologismus‘ erschien, auf einem ‚Mißverständnis‘ beruht“ (44 f.). Die Konfrontation wäre dann also erst recht zu führen beziehungsweise: Adelmans Argumente würden auch und gerade dann treffen, wenn man Heidegger unpolitisch, also nicht vor dem Hintergrund des Narrativs der „epochalen ‚Überwindung‘“ liest. Dem ist allerdings hinzuzufügen, dass neuere und neueste Arbeiten ganz klar gezeigt haben, dass die „unpolitische“ Heidegger-Sicht, im Stil Pöggelers, gänzlich unhaltbar ist. Vgl. Victor Fariás, *Heidegger und der Nationalsozialismus*. Mit einem Vorwort von Jürgen Habermas, Frankfurt a. M. 1989; Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt a. M. 1992; Hans Sluga, *Heidegger's Crisis. Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Cambridge 1993; Florian Grosser, *Revolution denken: Heidegger und das Politische 1919 bis 1969*, München 2011; Richard Wolin, *The politics of being: the political thought of Martin Heidegger*, New York 1990; Emmanuel Faye, *Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie*, Berlin 2009; Peter Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Frankfurt a. M. 2014; Martin Heidegger, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, Frankfurt a. M. 2014.

⁴⁷ Vgl. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1991, S. 274-296. Dass in Davos eigentlich keine Debatte zwischen Heidegger und Cassirer stattgefunden hat, wurde mittlerweile auch von John Michael Krois thematisiert und anhand der kurz vor der Debatte erfolgten antisemitischen Attacken Othmar Spann's auf Cohen und Cassirer erläutert. Vgl. Dominic Kaegi/Enno Rudolph (Hg.), *Cassirer – Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg 2002, S. 234-246.

Auftreten Heideggers konstituiert, über die Sache Heideggers mit zu entscheiden.“ (57)⁴⁸

In der Herausarbeitung des „sachlichen Grundes“ der Konfrontation zeichnet sich Adelmanns Dissertation leider durch äußerste Zurückhaltung aus. In dem einschlägig betitelten Abschnitt (57-65) findet man keine Anhaltspunkte, diesen Grund zu verstehen. Man muss dafür das Buch bis zum Ende lesen und neben verstreuten Andeutungen vor allem die (erneut in der Druckfassung fehlende) Passage (291 f.) heranziehen, in der, zurückhaltend aber doch deutlich, zum Ausdruck kommt, dass der „sachliche Grund“ für die Konfrontation schlicht darin bestehen muss, Cohens Ansatz als zwingende Alternative aufzufassen, zu einem philosophischen Denken, das sich in seiner anti-rationalen Tendenz als fatal erwiesen hat.

„Es ist hier nicht der Ort, um darzustellen, wie das deutsche Geistesleben während der vergangenen 100 Jahre und bis in die Gegenwart hinein als eine Geschichte zunehmender Verdächtigung der Rationalität vollzogen wurde. Was an der Vernunft allenfalls interessiert, ist ihre ‚Grenze‘. Seit sich eine zeitliche Koordination zwischen der Entwicklung der Wissenschaften – über Technik und Industrialisation – und den sozialen Katastrophen anfangs bemerkbar zu machen, ist das deutsche Geistesleben eine Geschichte der Verdächtigungen der Vernunft. Rationalität ist ein Gegenstand des Hohns, Aufklärung ist der moderne Sündenfall. Wenn die Geschichte auf der Vernunft beruht, ist es jedenfalls nicht übertrieben, zu sagen, dass in Deutschland in einer bestimmbar Anzahl von Generationen Lehrer an den Universitäten damit beschäftigt sind, die Grundlage der Geschichte zu entfernen. Aber es ist konsequent, dass die Geschichte der Gewalt im Medium *ihrer* Bewusstseins die Geschichte der Vernunft niederschlägt. Auch die Geschichte der Gewalt hat ihre Wahrheit.“ (291)

Der „sachliche Grund“ für die Konfrontation Heideggers mit Cohen bestand also in der von Adelmann als zentrale Forderung für die philoso-

⁴⁸ Wichtig ist hier der Hinweis, dass es Adelmann nicht darum gegangen ist, Heidegger als vom Marburger Neukantianismus (oder gar von Cohen) beeinflusst darzustellen. Es war, Adelmanns Auffassung nach, eben der Witz der „epochalen Überwindung“ seiner Marburger Vorgänger, dass Heidegger deren Programm durch ein völlig anderes, ihnen geradezu entgegengesetztes ersetzt hat, ohne diese Ersetzung groß argumentativ einzubetten. Die historische Erzählung „Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhles [in Marburg] seit 1866“ diente Heidegger als Ausgangspunkt, für den „Sprung“ in eine völlig andere philosophische Welt. Vgl. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik (wie Anm. 47), S. 304-311. Die „Überwindung“ fiel, so könnte man mutmaßend hinzufügen, im Fall der Marburger Schule, stärker, „epochaler“ aus als bei Husserl, Dilthey oder etwa auch Rickert, gerade weil die Bezüge zum Marburger Neukantianismus (zu Natorp, vor allem aber zu Cohen und Cassirer) viel schwächer, weil die Distanz von Vorherein viel größer gewesen ist. Vgl. dazu die insofern nicht stichhaltigen Ausführungen Gadamers in seinem Gutachten zu Adelmanns Dissertation, die wir unten, im Anhang zitieren: Adelmann hatte nie behauptet, dass „Sein und Zeit“ auf den Marburger Neukantianismus bezogen“ sei, zumindest nicht in irgendeinem positiven Sinn.

phische Gegenwart (=1968) empfundenen Aufgabe, die „Verdächtigungen der Vernunft“ zu beenden und zu einem an den Wissenschaften orientierten und nicht diese konterkarierenden Denken zurück zu finden.⁴⁹ In Adelmans Projekt spielte Heidegger also lediglich die Rolle eines *Experimentum crucis*. So scheint es auch gerechtfertigt, dass sich Adelman in seiner Arbeit praktisch ausschließlich auf die Konfrontation mit Heidegger gestützt hat und dass Namen wie Husserl, Rickert, Windelband oder auch Habermas in dem Buch nicht vorkommen. Adelman wollte Cohen als Antithese verstehen, zur gesamten späteren Entwicklung der deutschen Philosophie, von Husserl, über Heidegger, zu Gadamer, also am Ende auch zur philosophischen Gegenwart der 1960er-Jahre, und er wollte diese Konfrontation, in der Dissertation, am Beispiel Heideggers, exemplarisch durchführen.⁵⁰ Faszinierend und originell ist Adelmans Ansatz dadurch, dass er nicht die moderne analytische Philosophie und Wissenschaftstheorie (oder etwa Poppers kritischen Rationalismus) als Weg aus der Sackgasse der Anti-Aufklärung vorschlägt, sondern die in der „verifizierenden Konfrontation“ von Heidegger und Cohen vorbereitete Rückkehr zum Ausgangspunkt der Fehlentwicklungen, bevor das aufklärerische Denken (in seiner, für Adelman, in Cohen in seiner reifsten Form zu findenden Verkörperung) von der Kulturrevolution der Zwischenkriegszeit überrollt worden war.

⁴⁹ Konkret richtet sich Adelmans Programm gegen die Tendenz der („kontinentalen“) deutschen Philosophie der 1960er-Jahre, Philosophie (bzw. Hermeneutik) als Gegenprogramm zu den in den Naturwissenschaften zentrierten positiven Wissenschaften zu bestimmen, wie sie sich in den maßgeblichen philosophischen Arbeiten dieser Zeit findet: Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1990; Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M. 1973. Im „Positivismusstreit“ wäre Adelman also jedenfalls auf der Gegenseite gestanden. Vgl. Hans-Joachim Dahms, *Positivismusstreit. Die Auseinandersetzung der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*, Frankfurt a. M. 1994.

⁵⁰ Leider hat Adelman diesen Anspruch nur allzu selten hinreichend deutlich formuliert (so wie im obigen Zitat). Man muss aktiv mitdenken und zwischen den Zeilen lesen, um etwa die späte „Projekterwägung“ von 1998 in diesem Sinn zu entschlüsseln, das heißt, so, dass die dort erwähnten Vertreter der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts – nämlich Heidegger, Gadamer, Karl Jaspers, Hans Leisegang, Hans Jonas, Claude Levi-Strauss, Michel Foucault und Gilles Deleuze – eben nicht (bzw. nicht nur) dem von Adelman bestimmten Gesichtspunkt der Cohen Forschung, wie von ihm explizit behauptet, „entgegen kommen“, sondern Spielarten eben jener „Verdächtigungen der Vernunft“ repräsentieren, denen man, im Sinne Adelmans, mit Cohen entgegen treten sollte. Dass diese Position hier mit einer bis zur expliziten Verkehrung der eigenen Überzeugungen geübten Zurückhaltung formuliert wird (zumal in einem Projektvorschlag) kann wiederum nur aus dem fulminanten Scheitern von Adelmans Dissertation heraus erklärt werden, das wir im Anhang thematisieren werden. Vgl. Adelman, *Reinige dein Denken* (wie Anm. 3), S. 175-190, hier: S. 186 f.

Zum konkreten Aufbau der Dissertation

Bevor wir im Anhang auf die Gründe für die Existenz zweier Fassungen der Dissertation eingehen, hier noch ein Überblick über den Aufbau der beiden Fassungen, wobei wir uns positiv an der der Edition von 2012 zugrundeliegenden Fakultätsfassung orientieren und lediglich kurz skizzieren, was in der Druckfassung gegenüber dieser ersten Fassung verändert worden ist.

Ungewöhnlich an diesem Manuskript ist jedenfalls der den üblichen Aufbau aus Einleitung plus Hauptteil konterkarierende lange Schlussteil, der aus einem, „Schluss“ genannten, nicht ganz kurzen Abschnitt (253-273) und einem sehr langen, in fünf weitere Abschnitte untergliederten „Nachwort“ (275-309) besteht (das sind insgesamt immerhin 18 Prozent des Umfangs der Fakultätsfassung, Einleitung und Schlussteil zusammen umfassen 38 Prozent der Fakultätsfassung, der Hauptteil also nur etwa zwei Drittel davon). Im Großen und Ganzen kann gesagt werden, dass der Hauptteil (73-252) eine Monografie zu Cohen darstellt, entlang den oben gezeichneten Linien, während Einleitung und Schlussteil die, ebenfalls oben erwähnte, Rahmenhandlung der „verifizierenden Konfrontation“ zwischen Heidegger und Cohen thematisieren. Zunächst zu den fünf Abschnitten des Hauptteils:

Der erste Abschnitt (73-107) stellt die zentralen Thesen Adelmanns über den Zusammenhang zwischen *System der Philosophie* und *Religion der Vernunft* zusammen und formuliert außerdem zwei wichtige, oben bereits erwähnte, historische Thesen: (1) Falschheit von „Rosenzweigs These“ von einem Bruch zwischen *System* und *Religion* (73-83), (2) Bedeutsamkeit der „Auseinandersetzung mit Treitschke“ (1881) für Cohens Hinwendung zur Religion (83-93).

Der zweite Abschnitt (109-142) behandelt ein weiteres zentrales Motiv in der Philosophie Cohens, nämlich dessen Objektivismus, anhand einer Zurückweisung von Walter Kinkels subjektivistischer Cohen-Interpretation. Obwohl wir, im Rahmen dieser Untersuchung, nicht weiter auf dieses Thema eingehen können, ist der spezifische Begriff der *Objektivität*, auf den Adelmannt hinweist, ohne Zweifel von entscheidender Bedeutung für ein Verständnis des *wissenschaftlichen* Charakters von Cohens Philosophie.

Auch der dritte Abschnitt (143-172) ist einem wichtigen Motiv von Adelmanns Cohen-Interpretation gewidmet. Anhand der Kritik eines 1964 erschienenen Aufsatzes von Wolfgang Marx grenzt Adelmannt hier seine Interpretation von einer ausschließlich aus dem Motiv des Neukantianismus gespeisten und externe Faktoren unberücksichtigt lassenden Exegese ab und stellt dieser die Bedeutung des Frühwerkes (und also die Kontinuität zur Völkerpsychologie) und des „Motivs der Menschheit“ entgegen.

Der vierte und der fünfte Abschnitt entwickeln dann die von Adelman zuvor entworfenen Thesen anhand detaillierter Werk-Analysen, zunächst zu Cohens Kant-Interpretation (173-206), dann zu den auf dieser aufbauenden Schriften des *Systems der Philosophie* (207-251).

Wie fügt sich nun dieser Hauptteil in die Rahmenhandlung der „verifizierenden Konfrontation“ zwischen Heidegger und Cohen?

Adelmanns Grundthesen wurden oben bereits präsentiert. Hier ist nur noch die Frage zu stellen, wie schlüssig er seine Konzeption im Rahmen des konkret vorliegenden Textes umsetzt. Tatsächlich wirkt die Dissertation, in der Gestalt der Fakultätsfassung, eben wegen ihrer Rahmenhandlung, zunächst einmal (von außen betrachtet) sperrig. Das übliche Muster einer Abschlussarbeit wird zwar aufgenommen (es existieren eine Einleitung und ein Hauptteil), zugleich aber ad absurdum geführt, da der Schlussteil das Motiv der Einleitung, das wiederum im Hauptteil praktisch unerwähnt bleibt, erneut aufgreift, um am Ende keineswegs eine spektakuläre Kadenz zu setzen (die durchaus einen klaren Akzent setzende, am Ende des vorigen Abschnitts zitierte, Schlüsselpassage (291 f.), findet sich fünfzehn Seiten vor dem Ende des Textes), sondern eher diffus zu verklingen. Auch der Beginn des Textes ist, vorsichtig formuliert, alles andere als ein Paukenschlag: eine zweiseitige „Vorbemerkung“, die Heidegger-Zitate zusammenstellt, wobei sich kaum bei der ersten Lektüre der Zweck dieser Zusammenstellung erschließt, nämlich Heideggers „hörendes Denken“ und seine Forderung nach einem „Sprung“, als Forderungen nach einem Denken zu identifizieren, „das mit Wissenschaft nichts zu tun hat“ (16). Ein weiteres, die Sperrigkeit unterstreichendes Merkmal der Fakultätsfassung ist, dass ihr gesamter Anspruch in der Einleitung, darauf beschränkt wird, „die Voraussetzungen für Teil I bereitzustellen“, des folgenden dreiteiligen Projekts, in das sich die von Adelman definierte „Aufgabe“ gliedern sollte:

- I. Das Problem der Einheit des Bewusstseins im „System der Philosophie“.
- II. Die Konfrontation von „Fundamentalontologie“ und „System der Philosophie“.
- III. Das Problem des philosophiegeschichtlichen Fortschrittes von der systematischen Philosophie Cohens zu Heideggers Philosophie. (68)

Es soll hier jedoch zumindest angedeutet werden, dass gerade dieser sich aus dem Charakter der Rahmenhandlung (und *nur* aus dieser: der Hauptteil ist ausgesprochen klassisch komponiert) aufdrängende Eindruck der Sperrigkeit nicht zwangsläufig als Unvermögen des Autors ausgelegt werden muss. Zunächst einmal ist die Zurückhaltung, mit der Adelman jede Art von Kritik anbringt, und die Akribie, mit der er versucht, die „verifizierende Konfrontation“ in einer empathischen Auseinandersetzung mit den Positionen Heideggers zu begründen, wohl

als Antithese zu Heideggers eigener Vorgangsweise gedacht: rationaler Diskurs soll an die Stelle der Kulturrevolution treten, akribische Argumentation an die Stelle des Überrollens. Dass Adelmans Buch vielleicht *zu wenig* Polemik und *zu viel* Empathie enthält, mag man argumentieren können – es handelt sich dabei jedoch zumindest um eine konsistente Strategie. Schließlich wäre zu fragen, was Adelman, wenn seine weitere Karriere als Cohen-Forscher nicht (was unten noch zu thematisieren sein wird) verhindert worden wäre, als nächstes publiziert hätte. Hätte er der Dissertation drei weitere Bände folgen lassen, die die oben skizzierte dreiteilige Aufgabe (für deren Lösung die Dissertation ja lediglich die „Voraussetzungen“ bereitstellen wollte) in die Tat umgesetzt hätten? Die Frage ist spekulativ, aber es scheint zumindest möglich, zu argumentieren, dass das, was eine wissenschaftliche Arbeit zur Einlösung der skizzierten Aufgabe leisten kann, durch die Fakultätsfassung der Dissertation bereits geleistet worden ist. Zu Punkt I liefert die Fakultätsfassung nur insofern nicht mehr als eine „Vorbereitung“, als sie dem Leser nicht die eigene Lektüre Cohens abnehmen kann. Auch Punkt II und III erscheinen, so wie sie von Adelman hier formuliert worden sind, weniger als Hypothesen oder Entwürfe zu einer folgenden Argumentation, denn als Handlungsanweisungen an den Leser: lies meine Dissertation, dann, überzeugt von ihren Argumenten, lies Cohen (I), konfrontiere ihn verifizierend mit Heidegger (II) und überlege dir, ob Heidegger nun tatsächlich einen Fortschritt gegenüber Cohen beisteuern konnte (III).⁵¹

Wenn Görg K. Hasselhoff in seiner Einleitung zur Dissertation andeutet, dass durch die Publikation der Fakultätsfassung erst klar wird, dass es sich bei Adelmans Buch „keineswegs um ein reines Cohen-Buch handelt, sondern vielmehr um ein Heidegger/Cohen-Buch“ (13), dann wird dies nicht völlig dem Unterschied zwischen Druckfassung und Fakultätsfassung gerecht. Tatsächlich findet man den Großteil der Heidegger-Stellen aus der Fakultätsfassung auch in der Druckfassung.⁵²

⁵¹ Vgl. diesbezüglich auch Adelmans spätes Projekt „Cohen im Kontext“. Zwar hätte Adelman vor gehabt, in einer „aktualisierten Neuauflage meiner Arbeit [...] die Argumentation der alten Fassung [...] wieder her[zu]stellen“: Adelman, Zeugung/Erzeugung (wie Anm. 1) I, 73, n1. Aber, neben dieser Wiederherstellung der alten Argumentation der Fakultätsfassung („verifizierende Konfrontation“) wären die Ergänzungen wohl fast ausschließlich in die Richtung einer Betrachtung der historischen Hintergründe von Cohens Denken gegangen. Adelman hätte also die Dissertation in einer völlig anderen Richtung ergänzt, als dies die oben zitierten Ausführungen der „Einleitung“ nahe zu legen scheinen. Das wiederum kann man als Beleg werten, der unsere Auffassung stützt: ergänzungsbedürftig war für den späten Adelman die Dissertation offenbar nicht in ihren Bezügen zu Heidegger (hier hatte er alles, was er zu sagen hatte, schon 1968 gesagt), sondern nur hinsichtlich der Frage des eigenen historischen Kontextes von Cohens Philosophie.

⁵² Die gesamte „Einleitung“ der Druckfassung <6-48> (vgl. die nächste Fußnote zur Angabe des Zusammenhanges dieser Stellen mit der Fakultätsfassung) ist eine durchgängige Heidegger-Diskussion. Allerdings ist auffällig, dass im für die Druckfassung erstellten Schluss-

Was allerdings stimmt, ist, dass die aus der Fakultätsfassung nicht in die Druckfassung eingegangenen Stellen alle aus der Rahmenhandlung stammen und praktisch alle mit Heidegger zusammenhängen. Insbesondere wurden die meisten explizit Heidegger-kritischen Stellen gestrichen und es wurde, durch Streichungen und Umstellungen, ein neuer Aufbau des Textes gefunden, der die immer noch vorhandenen Heidegger-Bezüge, die auch in der „Einleitung“ der Druckfassung bestimmend sind, im äußeren Aufbau des Textes in den Hintergrund treten lassen. Was den äußeren Aufbau, bis hin zum Titel, aus dem der Untertitel und damit der Heidegger-Bezug gestrichen wurde, betrifft, stimmt Hasselhoffs Aussage also durchaus. Die Rahmenhandlung wurde, für die Druckfassung, durch gezielt gesetzte Modifikationen, in eine bloß das Cohen-Buch für den ausschließlich mit Heidegger vertrauten Leser vorbereitende Einleitung transformiert, und sie wurde dadurch zum Ornament degradiert – keine Rede mehr von dem für die Fakultätsfassung bestimmenden Motiv der „verifizierenden Konfrontation“. Dass diese zwar quantitativ nicht allzu umfangreichen Streichungen (entfernt wurden insgesamt etwa dreißig von 309 Seiten, also ungefähr zehn Prozent der Fakultätsfassung) doch einen massiven qualitativen Eingriff in die Dissertation dargestellt haben, ist klar. Die schon in der Fakultätsfassung nur mit äußerster Zurückhaltung formulierte Botschaft der Arbeit wurde in der Druckfassung, in wichtigen Teilaspekten, praktisch unsichtbar. Das gilt natürlich für die Heidegger-Bezüge, es gilt aber auch für Adelmanns im engeren Sinn auf Cohen bezügliche Thesen, die, jenseits der bloßen Widerlegung von „Rosenzweigs These“, nun nicht mehr in ihrem aufklärerischen Anspruch und den in der Fakultätsfassung ganz bewusst gesetzten, die Gegenwartsphilosophie (des Jahres 1968) fundamental infrage stellenden Pointen wirksam werden konnten. Warum also wurden diese, für die Qualität von Adelmanns Arbeit letztlich nur abträglichen Eingriffe, getätigt? Bevor wir abschließend auf diese Frage eingehen, noch ein paar Worte zur konkreten Gestalt der Edition von 2012:

Die Edition der Dissertation, in der von Gorge K. Hasselhoff und Beate Ulrike La Sala herausgegebenen Form, muss als wesentlicher Beitrag zur Cohen-Forschung gesehen werden und macht gleichzeitig ein für die neuere deutsche Philosophiegeschichte wichtiges Dokument erstmals in breiter Form und gut dokumentiert zugänglich. Adelmanns Dissertation war in der Druckfassung nur in der Gestalt eines offenbar durch Adelman selbst (in kleiner Auflage) realisierten Privatdruckes verfügbar, der in einigen größeren Bibliotheken aufliegt, von dem man jedoch annehmen kann, dass er im Buchhandel nur sehr begrenzt (wenn

teil („VI. Abschnitt: Über den Ursprung der Vernunft“, „Schluß“ <204-234>) der Name Heidegger kein einziges Mal erwähnt ist.

überhaupt) je verfügbar gewesen sein dürfte. Als großer Wurf muss die Entscheidung der Herausgeber gewertet werden, nicht bloß die im kleinen Kreis bereits bekannte Druckfassung zu veröffentlichen, sondern die umfangreichere Fakultätsfassung. Dadurch wird eine bislang unbekannte Seite von Adelmans Werk sichtbar, ohne dass etwas von der schon bekannten Version verloren ginge. Um die Druckfassung voll erschließbar zu machen, wurde die Edition textkritisch bearbeitet. Die wenigen Passagen und Fußnoten, die in der Druckfassung, nicht aber in der Fakultätsfassung zu finden sind, wurden in Fußnoten der Herausgeber mitgeteilt. Auch die Streichungen und Umstellungen, die zur Druckfassung geführt haben, können, zumindest ansatzweise, aus der vorliegenden Edition erschlossen werden, da die Paginierungen beider Fassungen beigelegt wurden.⁵³ Für den Vergleich beider Fassungen der Dissertation wäre es jedoch hilfreich, wenn man etwa eine elektronische Reproduktion der Druckfassung online verfügbar machen könnte. Der Band enthält kein Namenregister, was aber vertretbar ist, da es sich um eine sogenannte *open source* Publikation handelt, die zugleich im Internet abgerufen werden kann: die elektronische Fassung kann leicht nach Namen und anderen Begriffen durchsucht werden. Sicher könnte man an der gegenständlichen Edition monieren, dass sie in einem renommierten Verlag, in aufwändigerer Edition hätte erscheinen können. Die Tatsache, dass es sich hier um das Werk eines vielleicht Großen, aber jedenfalls großen Unbekannten handelt, lässt die gegenwärtige Erscheinungsform jedoch völlig adäquat erscheinen: die Herausgeber haben hier das Optimum des unter den gegenwärtigen Umständen Möglichen (bzw. Sinnvollen) erreicht.

Anhang: Zu den Umständen von Adelmans Promotion (1968)

Dieter Adelman studierte ab 1958 erst an der FU Berlin bei Wilhelm Weischedel und Dieter Henrich. 1960/61 und ab 1965 ging Adelman dann nach Heidelberg, wo seine Dissertation von Dieter Henrich betreut wurde. Die Promotion fand 1968 statt, Gutachter waren Dieter Henrich und Hans-Georg Gadamer (letzterer als Zweitgutachter).⁵⁴ Dass

⁵³ Leider wurde dem Text keine Konkordanz der Seiten der beiden Fassungen beigelegt, sodass sich diese Zusammenhänge nur mit einigem Aufwand (und unter Hinzuziehung des Originals der Druckfassung) erschließen lassen. Hier, als Resultat dieser Gegenüberstellung, eine grobe (auf Streichungen und Einfügungen einzelner Absätze keine Rücksicht nehmende) Konkordanz der Fakultätsfassung mit der Druckfassung, im Format [Seiten der Fakultätsfassung]-<Seiten der Druckfassung>: [I-II]-<fehlt>, [1-3]-<fehlt>, [4-21]-<19-37>, [22-35]-<6-19>, [35-42]-<38-44>, [42-45]-<fehlt>, [45-47]-<45-47>, [48-203]-<48-203>, [204-207]-<2-5>, [207-209]-<fehlt>, [209-220]-<222-233>, [211-234]-<gekürzt zu: 204-205>, [234-249]-<206-221>. Interessant ist insbesondere, dass die Passage [48-203] in beiden Fassungen identisch ist (inklusive Paginierung), mit Ausnahme einer Anmerkung (123, n21), die in die Druckfassung neu eingefügt wurde.

⁵⁴ Vgl. den „Lebenslauf“ aus der Druckfassung, der leider in der Edition von 2012 nicht abgedruckt wurde: Adelman, Einheit des Bewußtseins (wie Anm. 1), S. 240.

Adelmanns Arbeit, lange vor ihrer Publikation im Jahr 2012, als Klassiker der Cohen-Forschung galt, steht in einem Missverhältnis zu dem Umstand, dass diese Arbeit, offensichtlich aufgrund der Art und Weise wie das Promotionsverfahren abgelaufen ist, nie zur Publikation gelangt ist (sieht man von dem oben erwähnten Privatdruck einmal ab) und dass Adelmann nach der Promotion, vom Wissenschaftsbetrieb frustriert, aber wohl auch keine echten Chancen zu einer akademischen Karriere sehend, einen anderen beruflichen Weg eingeschlagen hat.⁵⁵ Im Nachlass Adelmanns findet sich folgende (offenbar um 2001 entstandene) Stellungnahme zu den Umständen seiner Promotion:

„Meine Abhandlung: Einheit des Bewußtseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens, phil. Diss. Heidelberg 1968, war auf dem Gedanken aufgebaut, Martin Heideggers Idee der ‚Fundamentalontologie‘ [...] an Hermann Cohens Begriff des ‚Systems der Philosophie‘ auf die mögliche Wahrheit in beidem hin zu vermessen. [...] Da ich Hans Georg Gadamer, dem auf meine Bitte hin Dieter Henrich meine Dissertation zur Begutachtung vorgelegt hatte, weder im geschriebenen Text noch im Gespräch zu Anfang des Jahres 1968 von dem philosophischen Sinn dieser Überlegung überzeugen konnte, sondern lediglich, wie ich meinte, den Vorurteilen des „Neuhumanismus“ der zwanziger Jahre gegenüber der Philosophie von Hermann Cohen im allgemeinen und dessen Religionsphilosophie im besonderen begegnete, habe ich diesen Teil meiner Ausarbeitung in der (erst Jahre später) gedruckten Fassung der Dissertation (von mir aus, freiwillig, nicht etwa aufgrund eines akademischen Zwanges, den H.G. Gadamer ausgeübt hätte) weggelassen. [...] Auch Karl Löwith, der meine Arbeit im März 1968 gelesen hat, konnte sich leider nicht von dem Sinn meiner Argumentation überzeugen.“⁵⁶

Warum auch immer Adelmann hier ausdrücklich davon spricht, die Überarbeitungen der Dissertation „freiwillig, nicht etwa aufgrund eines akademischen Zwanges“ vorgenommen zu haben: die Gutachten von Henrich und Gadamer sprechen eine andere Sprache.⁵⁷ Das zweiein-

⁵⁵ Zum weiteren beruflichen Werdegang vgl. die „biografische Notiz“ in Adelmann, *Reinige dein Denken* (wie Anm. 3), S. 7-8. Demnach war Adelmann von 1970 bis 1974 Landesgeschäftsführer der SPD in Baden-Württemberg, danach arbeitete er mit dem Grafiker Klaus Staack zusammen, später, 1977 bis 1979, beim Vorwärts, „im Ressort Parteien und Programme“. „Nach seinem Abschied vom Vorwärts war Adelmann freiberuflich in Bonn tätig, u.a. als Journalist. 1995 war er wissenschaftlicher Mitarbeiter der [von Helmut Holzhey geleiteten] Werk[ausgab]e Hermann Cohens am Moses-Mendelssohn-Zentrum der Universität Potsdam und am Lehrstuhl für Innenraumgestaltung der Technischen Universität Dresden“. In dieser Zeit arbeitete Adelmann mit, an der Edition des Bandes Hermann Cohen, *Werke Band 12. Kleinere Schriften I. 1865-1869*. Bearbeitet von Hartwig Wiedebach und Helmut Holzhey, Hildesheim 2012. (Mündliche Information von Görg K. Hasselhoff.) „Nach dem Ende der Tätigkeit in Potsdam war Adelmann freiberuflicher Philosoph und Cohen-Forscher“, und zwar bis zu seinem Tod im Jahr 2008.

⁵⁶ Adelmann, *Zeugung/Erzeugung* (wie Anm. 1) I, 73, n1.

⁵⁷ Ich bedanke mich bei Prof. Henrich für die Erlaubnis, sein Gutachten einzusehen und zu zitieren. Mein Dank gilt außerdem Hannah Busse, Yvonne Adelmann und Daniel Adel-

halb Seiten lange und in einem freundlichen Grundton verfasste Gutachten von Henrich fasst zunächst einige Aspekte der Arbeit zusammen, weist darauf hin, dass die von Adelman geforderte Konfrontation Heideggers mit Cohen „auf der Hand [liegt]“, schränkt aber auch ein, dass Adelman das „Programm noch nicht vollständig durchgeführt“ habe und dass sich auch in der

„Einleitung [...] einige unrichtige Vermutungen über Heideggers Abhängigkeit von Fragestellungen des Marburger Neukantianismus [finden]. Sie tangieren aber nicht Aufbau und Absicht seiner im Wesentlichen richtigen Beweisführung und können somit leicht gestrichen werden. Dies sollte bei der Überarbeitung zur Drucklegung erfolgen.“⁵⁸

Den Hauptteil der Arbeit beurteilt Henrich positiv, wenn er auch nur auf einige wenige Gesichtspunkte verweist (konkret: die Widerlegung der These Rosenzweigs und die Hervorkehrung der Divergenzen zwischen dem späten Natorp und Cohen), und schlägt als Note „magna cum laude“ vor.

Das etwas kürzere Gutachten von Gadamer ist im Grundton wesentlich kritischer als das von Henrich. Im Gegensatz zu Henrich spricht Gadamer davon, dass „das Ganze auf eine höchst unglückliche Weise als Vorbereitung zu einer Konfrontation des Cohenschen Denkens mit Heideggers Fundamentalontologie ausgegeben [wird]. Das entbehrt historisch aller Fundamente.“ Gadamer merkt weiter an, dass es „ein totales Fehlurteil [ist], wenn man ‚Sein und Zeit‘ auf den Marburger Neukantianismus bezogen glaubt“, und kommt, nach einigen weiteren kritisch-polemischen Bemerkungen, zu dem Schluss:

„So habe ich doch einige Zweifel, ob die Selbständigkeit und das Engagement ehrenwerter Art, das die Arbeit zeigt, eine so gehobene Bewertung rechtfertigen, wie sie der erste Berichterstatter vorschlägt. [...] Grundsätzlich stimme ich dem Vorschlag des ersten Berichterstatters zu, wenn er nach der Prüfung auf seinem Urteil beharrt, mache aber *die Bedingung, der ja auch der erste Berichterstatter schon zustimmt, daß die Schiefheit der historischen Perspektive durch Streichung der einschlägigen Partien ausgemerzt wird.*“⁵⁹

Das heißt, Adelmans Arbeit wurde überhaupt nur unter der Bedingung ihrer Entschärfung zur Promotion zugelassen, die Änderungen waren alles andere als „freiwillig“. In beiden Gutachten wird deutlich, dass die Verfasser zwar sozusagen den philologischen Teil der Disserta-

mann, für ihr Einverständnis zur Einsichtnahme in die Gutachten, und dem Universitätsarchiv Heidelberg für die Übersendung einer Kopie des Gutachtens von Hans-Georg Gadamer und der Promotionsakte Dieter Adelman.

⁵⁸ Gutachten von Dieter Henrich, 3 Seiten, Datum: 3.1.68. Teil der Promotionsakte, Universitätsarchiv Heidelberg. Verfügbar gemacht anhand einer Kopie, die mir von Dieter Henrich persönlich zur Verfügung gestellt wurde. Vgl. Anm. 57.

⁵⁹ Gutachten von Hans Georg Gadamer (Hervorhebungen von mir), 2 Seiten, Datum: 11. Januar 1968. Teil der Promotionsakte, Universitätsarchiv Heidelberg. Vgl. Anm. 57.

tion für verdienstvoll und insgesamt gelungen, wenn auch unfertig, halten, dass sie aber die systematischen Thesen Adelmanns kaum akzeptabel finden, wobei Henrich immerhin die Idee der „Konfrontation“ positiv einschätzt, die dagegen für Gadamer „historisch aller Fundamente“ entbehrt. Die Gutachter sehen also, abgesehen vom philologischen Beitrag, ein „historisch aller Fundamente [entbehrendes]“ (Gadamer) beziehungsweise zwar interessantes aber „noch nicht vollständig [durchgeführtes]“ (Henrich) Projekt. Keine guten Voraussetzungen für eine akademische Karriere, wenn man bedenkt, dass 1968 der Neukantianismus im Allgemeinen und Cohen im Besonderen auf de facto kein Interesse bei den großen Repräsentanten der Universitätsphilosophie in Heidelberg und Frankfurt stoßen konnten.⁶⁰

Es wäre falsch, das Scheitern von Adelmanns Dissertation auf persönliche Motive irgendeines der Beteiligten zurückzuführen. Die Gutachten von Henrich und Gadamer scheinen nach bestem Wissen verfasst. Henrich, der Heidegger etwas ferner stand, sah die Arbeit positiver, Gadamer sah sie proportional negativer. Klar ist aber auch, dass die von Henrich und Gadamer gleichlaufend (und wohl auch mündlich akkordiert) eingeforderten Streichungen von „unrichtige[n] Vermutungen über Heideggers Abhängigkeit von Fragestellungen des Marburger Neukantianismus“ retrospektiv problematisch sind. Adelmann argumentierte, dass eine Konfrontation zwischen Heidegger und der Marburger Schule *überhaupt nie stattgefunden hatte*, und dass der (Marburger) Neukantianismus von Heidegger einfach *überrollt* worden war. Diese Kernaussage aber ist nicht nur die „unrichtige Vermutung“, die es zu streichen galt: sie ist heute Stand der Forschung, und sie wurde auch in Adelmanns Arbeit überzeugend belegt.

Anstatt hier von einem „Irrtum“ der Gutachter zu sprechen, schlagen wir jedoch eine andere Interpretation vor. Der eigentliche Grund für das Scheitern von Adelmanns Dissertation bestand darin, dass sie eine als „Paradigma“ oder „philosophische Tatsache“ fungierende Voraussetzung angetastet hat,⁶¹ nämlich die Annahme von einem am Be-

⁶⁰ Diesbezüglich hat mir Geert Edel, per Email vom 21.10. 2013, folgende Anekdote über seine Magister-Prüfung bei Henrich und Wolfgang Marx berichtet: „[...] In der mündlichen Prüfung ging's dann um Fichte (Henrichs Lieblingsthema) und Spinoza. Hatte ich mir selbst ausgesucht. Henrich war der fairste Prüfer, den ich mir denken kann. Und danach sagt er mir: ‚Sehr, sehr schön. Sie können bei mir promovieren. Aber bitte nicht über Cohen. Das ist eine vergangene Zeit (!!). Schreiben Sie doch über den Monismus bei Fichte und Spinoza.‘“

⁶¹ Wir meinen hier „Paradigma“, in einem von Thomas Kuhn informierten, aber nicht auf die Wissenschaften, sondern auf die Philosophie bezogenen Sinn, der letztlich mit dem Begriff der „philosophischen Tatsache“ bei Martin Kusch konvergiert. Vgl. Martin Kusch, *Psychologism. A case study in the sociology of philosophical knowledge*, London 1995, S. 28. „philosophical facts' [...] we might call [...] statements in philosophy that fulfil the criteria of [...] a) being widely accepted, i.e. being incorporated into the standard textbooks, [...] b) being such that they cannot be ignored or bypassed whenever one works in the respective

ginn des zwanzigsten Jahrhunderts stattgefundenen fundamentalen Fortschritt in der Philosophie, die in der Phänomenologie und der Fundamentalontologie ihre „Wiedergeburt“ (Carl Stumpf)⁶² erlebt hatte, und durch den insbesondere der Neukantianismus überwunden und widerlegt war. Diese Fortschritts-These infrage zu stellen beziehungsweise, zumindest implizit, ihr Gegenteil (also eine entsprechende *Rückschrittsthese*) zu behaupten, stellte für Henrich und Gadamer wohl etwas gänzlich Absurdes und insofern *Unmögliches* dar.

Es ist um und nach 1968 auch in Heidelberg nicht *unmöglich* gewesen, mit Cohen akademische Karriere zu machen. Wolfgang Marx hat sich 1976 in Heidelberg mit einer Arbeit über Cohen habilitiert und hat drei Jahre später in Bonn eine Professur erhalten.⁶³ *Günstig* sind die Bedingungen für den Aufbau einer akademischen Karriere aufgrund einer Arbeit zu Cohen vor und nach 1968 dennoch nicht gewesen. Marx ist tatsächlich das einzige Beispiel eines Cohen-Experten, der vor den 1990er-Jahren in Deutschland eine Professur erlangt hat.⁶⁴

Nicht bloß schwierig, sondern tatsächlich *unmöglich* scheint es jedoch in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts in Deutschland gewesen zu sein, Cohen nicht bloß, wie im Mainstream der Neukantianismus-Literatur üblich, *als Vorläufer* von Husserl und Heidegger zu lesen, sondern ihn *als direkte Antithese und probate Alternative* zu den Entwicklungen danach aufzufassen und also die These eines durch Husserl und Heidegger maßgeblich repräsentierten *fundamentalen Fortschrittes* in der Philosophie in Deutschland nach 1900 infrage zu stellen.

field, and which [...] c) can be used without further argument to support new statements.“ Vgl. auch Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1996.

⁶² Vgl. Carl Stumpf, *Die Wiedergeburt der Philosophie: Rede zum Antritte des Rektorates der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin am 15. Oktober 1907*, Leipzig 1908. Stumpf beansprucht das Motiv der „Wiedergeburt“ mit Bezug auf Husserl.

⁶³ Informationen nach Wikipedia (Eintrag zu „Wolfgang Marx (Philosoph)“, abgerufen am 17.12.2013) sowie nach einem Hinweis durch Geert Edel per Email vom 21.10.2013.

⁶⁴ Karl-Heinz Lembeck erhielt 1996 eine Professur in Würzburg, Jürgen Stolzenberg 1998 in Halle-Wittenberg. Beide sind keine reinen Cohen-Spezialisten, haben aber Monografien publiziert, die sich mit Cohen auseinandersetzen. Die Karriere des führenden Cohen-Spezialisten der letzten Jahrzehnte, Helmut Holzhey, fand hingegen außerhalb Deutschlands, nämlich durchwegs in Zürich statt. Dass die philosophische Cohen-Forschung bis heute fast ausschließlich auf Universitäten außerhalb Deutschlands stattfindet (auch Lembeck und Stolzenberg betreiben auf ihren Lehrstühlen kaum intensive Cohen-Forschung) ist eine Tatsache, auf die hier verwiesen werden muss, ohne dass, im Zusammenhang dieser Untersuchungen, eine schlüssige Erklärung dafür angeboten werden könnte. Insgesamt ist wohl Reiner Wiehl der einzige Philosoph gewesen, der nach 1945, im Rahmen seiner Tätigkeit als Professor an einer deutschen Universität, intensivere Cohen-Forschung betrieben hat (allerdings erst lange nach 1977, als er in Heidelberg Professor geworden war). Zu Reiner Wiehl vgl. Hans Friedrich Fulda, *Nachruf auf Reiner Wiehl*, sel. A. (1929-2010), in: Frederek Musall (Hg.), *Geschichte denken. Perspektiven von und zu Hannah Arendt*, Heidelberg 2011, S. 94-102. Die übrigen in dieser Fußnote zitierten Sachverhalte wurden den Internetauftritten der genannten Personen entnommen.

Indem Adelman genau dieses Projekt in seiner Dissertation in Angriff genommen hat, ist eine akademische Karriere an einer deutschen Universität für ihn unmöglich gewesen.