

Arhe VII, 13/2010

UDK 16

Originalni naučni rad

Original Scientific Paper

KURT WALTER ZEIDLER¹

Wien

F. A. TRENDELENBURG. EIN BEITRAG ZUR VORGESCHICHTE DES NEUKANTIANISMUS

Zusammenfassung: Friedrich Adolf Trendelenburg (1802 – 1872) wird heute meist nur noch als Logiker und Logikhistoriker, vor allem als Aristotelesforscher und Hegelkritiker wahrgenommen. Kaum bekannt ist dagegen seine eigene philosophische Konzeption: der an Platon und Aristoteles orientierte und explizit auf eine „Theorie der Wissenschaften“ zielende *objektive Idealismus* seiner „organischen Weltanschauung“. Der vorliegende Beitrag versucht die Bedeutung dieses Theoriekonzepts für die Vorgeschichte des Neukantianismus – insbesondere für den Denkweg Hermann Cohens, des Begründers der Marburger Schule – herauszuarbeiten.

Schlüsselwörter: Trendelenburg, Neukantianismus, Hermann Cohen, Hegel, Aristotel

So sehr wir in prinzipiellen Punkten von der Trendelenburgschen Auffassung abweichen, so erklären wir doch unumwunden, daß die von Trendelenburg beregten Zweifel in wahrhaft methodischer Weise anleiten, nach dem Springpunkte des Systems tiefer zu graben und das gesuchte Neue in seiner echten Gestalt zu entdecken. (Hermann Cohen)

Im Vorwort zur 2. Auflage seiner *Logischen Untersuchungen* (1862) skizziert Trendelenburg den akademischen Zeitgeist mit den Worten: „Da man sich an *Hegel* übersättigt hat und *Herbart* zu nüchtern oder in der Metaphysik zu künstlich und zu arm findet, ergreift man *Schopenhauer*“ (LU I, IX).² Die Worte beschreiben treffend die philosophische Grundkonstellation aus der die neukantianische Bewegung hervorging und erklären zudem warum uns heute die akademische Philosophie aus dem zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts so weit entrückt ist: mit der Erinnerung an den Philosophen Johann Friedrich Herbart ist auch die Erinnerung an all jene verblaßt, die von den 30er bis in die 60er Jahre des 19. Jahrhunderts ihren Weg zwischen Hegelschem Idealismus und Herbartschem Realismus suchten. Dem Philosophen Trendelenburg geht es in dieser

¹ e-mail adresa autora: kurt.walter.zeidler@univie.ac.at

² F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, 2 Bde., 2. ergänzte Aufl., Leipzig 1862.

Hinsicht nicht besser als den meisten seiner zeitgenössischen Kollegen. Man kennt den Historiker und Logiker, den Aristotelesforscher und Hegelkritiker Trendelenburg, aber kaum den Philosophen, obwohl die Philosophie Trendelenburgs für die Vorgeschichte des Neukantianismus von schwerlich zu überschätzender Bedeutung ist.

Friedrich Adolf Trendelenburg (1802 – 1872) betrieb neben seinem Hauptstudium, der Philologie, auch das Studium der Philosophie, wobei er bereits in den ersten Semestern in Kiel (1822/23) durch Carl Leonhard Reinhold (1757 – 1823) und Johann Erich v. Berger (1772 – 1833) prägende Anregungen erfuhr, die seinen weiteren Denkweg bestimmen sollten. Reinhold und Berger vermittelten Trendelenburg einen religiös gestimmten und philologisch orientierten kritischen Realismus und objektiven Idealismus. Trendelenburg studierte in Kiel zunächst bei Reinhold, durch ihn „trat Trendelenburg die Philosophie als *Religion der Wissenschaft* entgegen; sie ist dies für ihn bis an sein Ende geblieben. Das Resultat, zu welchem Reinhold durch seine Forschungen geführt war, hielt auch er als Wahrheit fest: das Ziel der Philosophie blieb für ihn, das Ideale im Realen fest zu begründen und thatkräftig zu verwirklichen.“ (Bratuscheck, 308)³ Das Ziel, „das Ideale im Realen fest zu begründen“, gewinnt schärfere Konturen, wenn man bedenkt, daß Reinholds Spätphilosophie durch den ‚rationalen Realismus‘ Bardilis und die Glaubensphilosophie Jacobis beeinflusst ist, die übereinstimmend den Subjektivismus der Kantischen Philosophie und des Idealismus kritisieren. Die realistische Weltlogik Bardilis und die Idealismuskritik und Glaubensphilosophie Jacobis haben solcherart, vermittelt über den sprachphilosophischen Ansatz des späten Reinhold, den Denkweg Trendelenburgs mitbestimmt und insofern geht, wie Bratuscheck in seiner Würdigung Trendelenburgs festhält, auch „der positive Grund seiner verneinenden Stellung gegen Kant und Hegel [...] bis auf Reinhold zurück.“ (Bratuscheck, 395). Einen noch bestimmenderen Einfluß als Reinhold hatte Johann Erich von Berger, seit 1814 Prof. der Astronomie und seit 1816 Prof. der Philosophie in Kiel. Der dänische Offizier und holsteinische Gutsbesitzer v. Berger hatte in Jena Reinhold, Fichte und Schelling gehört, sich dann unter dem Einfluß Schellings, sowie seines Freundes, des Schellingianers Henrik Steffens (1773-1845), den Naturwissenschaften zugewandt und bei Gauß in Göttingen Astronomie studiert. Berger formuliert „Gedanken, an welchen Tr. stets festgehalten hat und welche die Keime seiner ganzen späteren Weltanschauung enthalten; nur vertiefte er dieselben“, wie Bratuscheck nahezu entschuldigend hinzufügt, „dadurch, dass er sie auf ihre eigentliche Quelle, die Philosophie des Alterthums, zurückführte.“ (Bratuscheck, 311; vgl. 395).

Die entscheidenden Anregungen empfing Trendelenburg durch Bergers Vorlesung *Über das Princip des Wissens*, sein *Colleg über das Weltsystem* und den zweiten Teil seiner *Allgemeinen Grundzüge zur Wissenschaft* (1821). In dieser Vorlesung „stellte Berger die Philosophie als ‚das gemeinsame Band aller Einzel-Wissenschaften‘ dar insofern sie die ‚Wissenschaft der Principien‘ ist. Alle Principien der einzelnen Disziplinen soll die Philosophie in ihrem Zusammenhange erkennen, und so schließlich auf ein Princip zurückführen.“ (Bratuscheck, 309). Die Frage, was unter diesem Einen Prinzip

3 Ernst Bratuscheck, *Adolf Trendelenburg*, in: Philosophische Monatshefte Bd. 8, 1872, 1-14, 305-510.

aller Prinzipien der Einzelwissenschaften zu verstehen sei, beantwortet Berger durch eine etymologischen Betrachtung. Ebenso wie der späte Reinhold,⁴ mißt auch Berger der Erforschung der *Sprache* besondere Wichtigkeit bei. Die Sprache ist für ihn ein sinnliches Gegenbild des übersinnlichen Gedankens, das sich gesetzmäßig entwickelt und über dessen bildlichen Charakter sich der Geist durch Vergleichung zu dem unbildlichen Begriff zu erheben hat. Die etymologische Untersuchung des Begriffs ‚Prinzip‘ ergibt, daß unter dem gemeinsamen Prinzip allen Wissens „das allem zeitlichen Werden zu Grunde Liegende“ zu verstehen sei. Das allem zeitlichen Werden zu Grunde Liegende kann nun nach Bergers Ansicht kein ruhendes oder totes Substantielles oder Materielles sein, vielmehr sei auch der entschiedenste Materialist genötigt, eine „ursprüngliche *Bewegung*“ anzunehmen. Diese Annahme einer ursprünglichen Bewegung mündet in eine Entwicklungsgeschichte des Weltganzen, in ein Stufenreich der physikalischen Kräfte, des Lebens und der Intelligenz, und da „die Erkenntnis selbst ein Werden ist, selbst als ein Phänomen in den unendlichen Cyclus der Entwicklung des Universums gehört, so kann Sein und Denken nicht absolut gesondert sein. Die grosse Aufgabe der Wissenschaft ist es, den Zusammenhang zwischen dem *natürlichen* Werden und dem *idealen* Werden innerlich anzuschauen, das erste Werden der Dinge mit dem höchsten Endziel der Geisterwelt in Gedanken zu verknüpfen. So erkennt man in der gesammten Welt mehr und mehr das Gegenbild des göttlichen Gedankens und nähert sich dadurch beständig der Erkenntnis des der ganzen Entwicklung zu Grunde liegenden Ewigen. [...] So verklärt sich durch den logischen Blick die ganze Natur; der Geist schaut in ihr das Allgemeine, die ewigen Begriffe, das unveränderliche Gesetz der Dinge, und diese erscheinen ihm, wie Plato es ausgesprochen, als Gegenbild von Urbildern, die im eigenen Geiste schlummerten.“ (Bratuscheck, 309f.).

Trendelenburg blieb diesen Grundgedanken eines *objektiven Idealismus* um so mehr verpflichtet, als er diese – wie er in der Sprache des 19. Jahrhunderts sagt – „organische Weltanschauung“ durch seine historischen Untersuchungen in der Philosophie Platons und Aristoteles’ bestätigt fand. Darum wendet er sich im Vorwort zur 2. Auflage seiner *Logischen Untersuchungen* (1862) nachdrücklich gegen „das Vorurtheil [...], als ob für die Philosophie der Zukunft noch ein neu formulirtes Princip müsse gefunden werden. Das Prinzip *ist* gefunden; es liegt in der organischen Weltanschauung, welche sich in Plato und Aristoteles gründete, sich von ihnen her fortsetzte und sich in tieferer Untersuchung der Grundbegriffe sowie der einzelnen Seiten und in Wechselwirkung mit den realen Wissenschaften ausbilden und nach und nach vollenden muß.“ (LU I, IX). Die *Logischen Untersuchungen* sind genau diesen Aufgaben gewidmet, sie wollen – der Anregung Bergers folgend, die „ohne Zweifel seit seinen Kieler Studien die ganze Gedankenarbeit Tr.’s [...] beherrschte“ (Bratuscheck, 396) – die *Bewegung* als das allen Wissenschaften gemeinsame, weil dem Denken und dem Sein gemeinsame, *Prinzip* zur Darstellung bringen. Die *Logischen Untersuchungen* zielen auf eine „Wissenschaft, welche die Betrachtung des Denkens und des Seienden als solchen einigt“

4 C. L. Reinhold, *Grundlegung einer Synonymik für den allgemeinen Sprachgebrauch in den philosophischen Wissenschaften*, Kiel 1812.

und „mit Plato Dialektik genannt“ werden könnte, wenn der Terminus Dialektik nicht all zu sehr an Hegel erinnerte, weshalb Trendelenburg den Hilfsbegriff einer „*Logik im weitern Sinne*“ vorzieht (LU I, 11f.; vgl. LU II, 489). Der Titel *Logische Untersuchungen* erklärt sich somit aus einer terminologischen Verlegenheit; er verdankt sich dem Bemühen, jede Andeutung einer Verwandtschaft mit der Dialektik Hegels zu vermeiden, denn die *Logischen Untersuchungen* haben zwar ebenso wie Hegels *Wissenschaft der Logik* die Einheit von Logik und Metaphysik zum Thema, sie erstreben aber nicht eine spekulativ-logische Vermittlung von Logik und Metaphysik, sondern wollen ihre Einheit mit Blick auf den Zusammenhang zwischen den Gegenständen und den Methoden der Wissenschaften herstellen. Trendelenburg versteht „Logik und Metaphysik als grundlegende Wissenschaft“ (LU I, 4-14) weil sich der „besondere Gegenstand jeder Wissenschaft [...] als die Verzweigung eines allgemeinen Seins und die eigenthümliche Methode [...] als eine besondere Richtung des erkennenden Denkens [kundthut]. Jene Beziehung führt von jeder Wissenschaft aus zur *Metaphysik* und diese Beziehung zur *Logik*.“ (LU I, 6). M.a.W., weil die besonderen Gegenstände und die besonderen Methoden der Einzelwissenschaften zu ihrer Vollendung der Metaphysik und der Logik bedürfen, da mithin „alle Wissenschaften insgesamt hier auf die Logik, dort auf die Metaphysik hinweisen, [...] so wird diejenige Erkenntnis, welche die Wissenschaft in ihrem Wesen begreifen und *Theorie der Wissenschaft* sein will, die Metaphysik und die Logik gemeinsam umfassen müssen.“ (LU I, 10).

Rückblickend kann man sagen, daß Trendelenburgs *Logische Untersuchungen* gleichsam auf halbem Wege zwischen Deutschem Idealismus und Neukantianismus stehen: weist die Konzeption einer ontologischen Logik auf den Deutschen Idealismus zurück, so weist der wissenschaftstheoretische Ansatz auf den Neukantianismus voraus. Insoweit die Verschränkung von Logik und Metaphysik und Wissenschaftstheorie systematische Grundprobleme anspricht, die weder im Sinne einer wissenschaftslogischen Fundierung, noch im Sinne kulturphilosophischer Erweiterungen des Kantianismus zu bewältigen sind, weisen die *Logischen Untersuchungen* allerdings auch über den klassischen Neukantianismus hinaus auf realistische, metaphysische, phänomenologische und lebensphilosophische Problemkomplexionen, die erst im Ausgang des Neukantianismus in das Zentrum der Diskussion rückten, alsdann aber ohne näheren Bezug auf Trendelenburg erörtert wurden. Die Philosophie Trendelenburgs war damals bereits vergessen. Mit seinem Namen verband man vor hundert Jahren, ebenso wie heute, nur noch den Historiker, den Philologen, den Aristotelesforscher und den Hegelkritiker, sowie die dunkle Erinnerung an einen unerfreulichen Gelehrtenstreit, der um das Jahr 1870 die Gemüter erhitzte, über den aber mittlerweile die Zeit gnädig den Mantel des Vergessens gebreitet hatte; denn zwar ging es in der ‚Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer‘ (Cohen), aus der Sicht der Neukantianer, um nichts Geringeres als um die Frage nach der richtigen Kantinterpretation, aber eben deshalb konnten sie in diesem Streit rückblickend nur mehr ein Vorspiel zu ihrem eigenen Ringen um die adäquate Interpretation der Kantischen Philosophie erkennen.

Für Trendelenburg war es in der Kontroverse mit Kuno Fischer freilich weniger um Kant, als vielmehr um die Fundierung seiner eigenen „organischen Weltanschauung“

gegangen, resultierte der Streit doch letztlich aus der Antwort, die Trendelenburg in den *Logischen Untersuchungen* auf die Frage gegeben hatte, wie „das Ideale im Realen zu befestigen“ ist.⁵ Die *Logischen Untersuchungen* fordern für die Befestigung des Idealen im Realen eine „*Theorie der Wissenschaft*“, welche „die Metaphysik und die Logik gemeinsam“ umfaßt (LU I, 11). Dieser Forderung widerspricht aber die *formale Logik* (LU I, 15 – 35), die nach Trendelenburgs Auffassung mit Kant „steht und fällt“, weil sich „erst in *Kant's* kritischer Philosophie, in welcher die Unterscheidung von Form und Materie durchgreift, [...] die *formale* Logik scharf heraus[bildet]“ (LU I, 15). Die *formale Logik* – und mit ihr Kants Philosophie – repräsentiert für Trendelenburg ein isolierendes und statisches Denken, das Denken und Sein trennt und die Natur nur insoweit akzeptiert, als ihr das Denken das ‚Gesetz vorschreibt‘. Nach Trendelenburg können die logischen Formen aber nicht isoliert, sondern immer nur mit Bezug auf den Gegenstand entwickelt werden, bestehe doch „die erste Tat unseres Denkens“ darin, „dass es sich in eine Anschauung kleidet“ (LU I, 335). Da somit „das menschliche Denken kein reines Denken“ ist (ibid.), verwirft Trendelenburg auch Hegels *dialektische Methode* (LU I, 36 – 129), die darzustellen versucht, wie „das sich selbst entfaltende Denken aus eigener Macht die innerste Natur der Dinge entfaltet“. Da aus dem „blossen Denken“ kein Fortschritt erfolgen kann, könne nicht aus „dem reinen Sein, einer zugestandenen Abstraktion, und aus dem Nichts, ebenfalls einer zugestandenen Abstraktion, [...] urplötzlich das Werden entstehen, diese concrete, Leben und Tod beherrschende, Anschauung“; vielmehr werde die „Anschauung des Werdens“ und somit „die Bewegung von der Dialektik, die nichts voraussetzen will, unerörtert vorausgesetzt.“ (LU I, 38f.)

Während also die *formale Logik* „den fertigen Begriff auf sich beschränkt und nur sich selbst gleichsetzt, damit aber jede Entwicklung und Begründung abschneidet“, verfehlt die *dialektische Methode* ihren Anspruch, die Vermittlung von Denken und Sein zu leisten, weil „sie nichts empfangen, sondern alle Wahrheit aus sich selbst schöpfen will und das Denken gleichsam sich selbst bebrüten lässt“ (LU I, 130). Mit Blick auf die formale Logik, die „leer bleibt“ und die dialektische Methode, die „anschauungslos und unbestimmt“ bleibt, formuliert Trendelenburg die Aufgabe, „ein Princip zu suchen [...], das als eine Grundthätigkeit des lebendigen Denkens unmittelbar in die Anschauung führt“, wobei er etwaigen Zweifeln an der Durchführbarkeit dieser Aufgabe mit dem Hinweis auf die „Thatsache der Wissenschaften“ begegnet, die „der Skepsis ein Factum [...], dem bedenklichen Zweifel eine wachsende, schöpferische That“ entgegenstellen und, indem sie „allenthalben nach den Gründen“ fragen, auch nach ihren eigenen Gründen fragen und solcherart die „logische Aufgabe“ legitimieren. Da die Logik, im Unterschied zur Psychologie, nicht „nur die subjectiven Bedingungen“, sondern die „reale Bedeutung des Denkens“ darzustellen und „das Erkennen in seinen objektiven Ansprüchen“ aufzufassen sucht (LU I, 130f.), besteht ihre vornehmste Aufgabe darin, den im Erkennen hervortretenden (LU I, 132), wenn auch in jeder Erkenntnis immer schon ausgeglichenen „Gegensatz zwischen Denken und Sein zu vermitteln“ (LU I, 136). Die Aufgabe der Logik bestimmt Trendelenburg darum näherhin als Suche nach

5 F. A. Trendelenburg, *Kuno Fischer und sein Kant*, Leipzig 1869, S. 2f.

„etwas [...], das sich in beiden Gliedern des Gegensatzes findet, damit dieses Gemeinsame die Verbindung bilde“, zumal ein „solches Gemeinsame“ bereits „in den frühesten Versuchen, das Erkennen zu begreifen, stillschweigend vorausgesetzt“ worden sei und genau in diesem Sinne „die Griechen den Grundsatz aus[gesprochen hätten], dass Aehnliches durch Aehnliches erkannt werde.“ (LU I, 136). Das Gemeinsame, Denken und Sein Vermittelnde, „kann keine ruhende Eigenschaft sein“, sondern muß eine „dem Denken und dem Sein gemeinsame Thätigkeit“ sein (LU I, 138), die als „elementare Vermittelung“ drei Bedingungen zu genügen hat: sie muß eine *ursprüngliche*, eine *allgemeinste* und eine *einfache Tätigkeit* sein (LU I, 139).

Trendelenburg nennt – wir wissen es bereits – diese ursprüngliche, allgemeine und einfache Tätigkeit, die den Gegensatz von Denken und Sein vermittelt, die *Bewegung* (LU I, 141 – 154). Er koordiniert der Bewegung in der Natur die „konstruktive Bewegung“ des Denkens, behauptet, daß die Bewegung „im innern Denken der Art nach dieselbe Bewegung [ist], wie in der äussern Natur“ (LU I, 142f.), und versucht im einzelnen darzustellen, inwiefern die Bewegung den Bedingungen der Ursprünglichkeit, der Allgemeinheit und der Einfachheit genügt. Seine Ausführungen sind freilich weniger argumentativer, als behauptender und beschreibender Natur, da Trendelenburg den grundlegenden Mangel seiner Überlegungen anscheinend als Vorzug auffaßt: er versucht, die Vermittlung von Denken und Sein als Prinzip zu *denken* und zugleich als „etwas [...], das sich in beiden Gliedern des Gegensatzes findet“, *vorzustellen*, macht sich aber keine Gedanken darüber, wie beides zugleich möglich sein soll. Trendelenburg stellt keine transzendentallogische Untersuchung an; er fragt nicht, wie *Vermittlung* gedacht werden kann oder wie die Vorstellung eines vorfindbaren Etwas zustande kommt. Nachdem er sich die Aufgabe gestellt hat, „ein Princip zu suchen [...], das als eine Grundthätigkeit des lebendigen Denkens unmittelbar in die Anschauung führt“ (LU I, 130), stehen seine prinzipientheoretischen Überlegungen von vornherein unter dem Anspruch der Unmittelbarkeit und Anschaulichkeit einer ‚elementaren‘ Vermittlung, die vor allem den Bedingungen der Ursprünglichkeit und Einfachheit zu genügen hat. M.a.W., weil Trendelenburg keine Theorie der Vermittlung von Denken und Sein entwickelt, bleibt die Identität der inneren Denkbewegung und der Bewegung in der äußeren Natur eine bloße Behauptung. In einem nicht nur metaphorischem Sinne kann Trendelenburg von der „konstruktiven Bewegung“ nur mit Bezug auf ein Sein sprechen, das sich einer bewußten Konstruktion verdankt. Nur mit Bezug auf die Gegenstände der Mathematik kann er darum die Frage beantworten, wie das Denken der „Wahrheit“ und damit der „Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein [...] gewiß wird“ (LU I, 135). Spricht er zu Beginn der *Logischen Untersuchungen* in Andeutungen von der „Nothwendigkeit, welche das gemeinsame Räthsel der Logik und Metaphysik ist“ (LU I, 11) und von der „Kraft des Denkens“, die allein „das Wirkliche zum Nothwendigen“ erheben kann (LU I, 13), so spricht er später unter Hinweis auf die „bewusste Construction“, die „den Figuren und Zahlen das identische Bildungsgesetz ein[bildet]“, von dem „Bewusstsein der Nothwendigkeit“, das von dem „Bewusstsein des Identischen in unserer erzeugenden Thätigkeit“ abhängt und die Übereinstimmung von Denken und Sein bestätigt (LU I, 340f.).

Soweit Trendelenburg die *konstruktive Bewegung* als „ursprünglich erzeugende Tätigkeit“ (LU I, 233) auffaßt, sind die Bezüge zum kantischen und neukantianischen Kritizismus mit Händen zu greifen. Seine Auffassung rückt in größte Nähe sowohl zu Kants Anschauungs- und Methodenlehre, wie auch zu Cohens Ursprungslogik. Trendelenburg betont jedoch nicht nur die methodische Ursprünglichkeit, sondern stärker noch die sachliche Ursprünglichkeit und Einfachheit der Bewegung und verlangt dementsprechende Modifikationen an Kants Anschauungslehre. Ist die Bewegung „eine einfache Tätigkeit“, dann dürfen wir nicht „die Bewegung in zwei Momente, Raum und Zeit, [...] zerfallen“ und sie hernach aus Raum und Zeit zusammensetzen (LU I, 148f.) Werden nämlich Raum und Zeit zu Voraussetzungen der Bewegung erklärt, dann kann sie nur als Ortsveränderung oder „Bewegung eines Objekts im Raume“ und somit, wie Kant zurecht feststellt, „nur durch Erfahrung erkannt werden“. An der gleichen Stelle (in KrV B § 24) spricht Kant allerdings auch noch in ganz anderer Bedeutung von Bewegung: „Aber Bewegung als *Beschreibung* eines Raumes ist ein reiner Actus der successiven Synthesis des Mannigfaltigen in der äußeren Anschauung überhaupt durch productive Einbildungskraft und gehört nicht allein zur Geometrie, sondern sogar zur Transscendentalphilosophie“ (KrV B 155, Anm.). In letzterer Bedeutung, sagt Trendelenburg, geht „für das Bewusstsein die Bewegung dem Raum und der Zeit voran. Die Konsequenz dieser Anschauung führt über Kant hinaus, indem sie die Bewegung zum Frühern, zum Ursprünglichen macht.“ (LU I, 165f.). Diese Konsequenz führt freilich nicht nur über Kant hinaus, sie führt laut Trendelenburg auch wieder zu ihm zurück, denn sofern „Raum und Zeit als das nächste Erzeugniss aus der Bewegung entstehen, so fallen sie der Anschauung anheim, für die sie entstanden sind, und Kant hat Recht, sie [sc. die Anschauung] von der Weise des Begriffs zu trennen“ (LU I, 167).

Sofern Raum und Zeit aus der Bewegung als einer *ursprünglichen Tätigkeit* entstehen, die den Gegensatz zwischen Denken und Sein vermittelt, kann sich Trendelenburg jedoch keineswegs damit einverstanden erklären, daß Raum und Zeit subjektive Formen der Anschauung seien. In diesem Punkt muß er auch Aristoteles widersprechen, der „die Zeit für nichts anderes [hielt] als für die Zahl an der Bewegung und die Zahl für nichts ohne die zählende Seele“ (LU I, 156; vgl. Aristoteles, *Physica* IV 14). Für Trendelenburg sind beide Auffassungen, die Kants und die des Aristoteles, völlig unannehmbar, da er im Sinne eines handfesten Realismus daran festhält, daß wir „in allem Erkennen [...] das Ding erreichen wollen, wie es ist“; wenn aber „Raum und Zeit nur und ausschliessend Subjektives sind, so [...] erkennen [wir] nichts an sich“, ja es würde sogar die Gewißheit der Naturwissenschaften zweifelhaft (LU I, 160f.). Genau diese ausschliessende Subjektivität von Raum und Zeit, habe Kant jedoch gar nicht begründet (LU I, 162), denn auch wenn man zugesteht, daß seine Argumente „den Raum und die Zeit als subjektive Bedingungen darthun, die in uns dem Wahrnehmen und Erfahren vorangehen: so ist doch mit keinem Worte bewiesen, dass sie nicht zugleich auch objektive Formen sein können.“ (LU I, 163) Die Tatsachen in Raum und Zeit seien „darum nicht zu einer Erscheinung herabzusetzen, die lediglich von der menschlichen Auffassung abhinge, weil Raum und Zeit auch die nothwendigen Formen des Denkens sind“, vielmehr sei die Möglichkeit, daß diese „Formen objektiv und subjektiv zugleich seien, in der kantischen Beweisführung schlechthin übersehen.“ (LU I, 163f.)

Trendelenburgs Kantkritik hat durch Kuno Fischer eine beredte, den Sachproblemen aber wenig angemessene Gegenkritik erfahren. Die von 1865 bis 1870 zunehmend hitziger und sogar mit persönlichen Untergriffen ausgetragene Kontroverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer erscheint rückblickend als Streit um die richtige Kantinterpretation, genauer, als Streit um die richtige Interpretation von Kants *transzendentaler Aesthetik*, ist aber im Kern eine Idealismus-Realismus-Debatte: Während der Realist Trendelenburg auf „eine Lücke in Kants Beweis von der ausschließlichen Subjektivität des Raumes und der Zeit“ hinweist und vor den skeptizistischen Konsequenzen des Subjektivismus warnt,⁶ tritt Kuno Fischer als Repräsentant eines Idealismus auf, der Kantische, Fichtesche, Hegelsche und Schopenhauerische Motive amalgamiert und in seine Interpretation und Verteidigung der Kantischen Anschauungslehre hineinträgt. Trendelenburg wies auf diese literarischen Freizügigkeiten mit den Worten hin, „Kuno Fischer’s Darstellung ist keine eigentlich historische, keine durch und durch urkundliche“ (ibid., S. 258), wogegen Fischer das Recht des „philosophischen Geschichtsschreibers“ in Anspruch nahm, der „in jedem Satze den Philosophen ganz vor Augen [hat], und [...] deßhalb aus dem bewegenden Grundgedanken heraus die Entwicklung des Philosophen zu geben [vermag]“.⁷ Insofern hat die Fischer-Trendelenburg-Debatte, neben Kants Anschauungslehre, auch die Frage nach der systematischen Bedeutung der Philosophiegeschichte ins Zentrum des aktuellen philosophischen Interesses gerückt.

Hermann Cohens Aufsatz *Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer* dokumentiert genau diese beiden Interessen, wobei sich Cohen sowohl der Kritik Trendelenburgs an der „frei nachbildenden Methode“ Fischers anschließt (S I, 269ff.),⁸ wie auch seine Bemühung um eine Objektivität unterstützt, die „von unserer Subjektivität *nicht abhängig* sei“ (S I, 235). Cohen argumentiert in dem Aufsatz weitgehend zugunsten seines Lehrers Trendelenburg, obwohl ihm bewußt ist und er auch klarstellt, daß seine Auffassungen „in prinzipiellen Punkten von der Trendelenburgschen Auffassung abweichen“ (S I, 273). Mit Blick auf die Methode der Philosophiegeschichtsschreibung streicht Cohen die Auffassungsunterschiede deutlich heraus: Trendelenburg habe einen falschen Gegensatz aufgebaut, „zwischen der frei nachbildenden Methode und einer solchen [...], welche ihre Entwicklungen auf Schritt und Tritt durch Originalsätze belegt“ (S I, 270), denn die „philosophischen Probleme und zumal die neueren sind nicht so abgeschlossen, daß man ihre Darstellung ohne die regste Teilnahme und den ständigen Einfluß der eigenen Weltanschauung betreiben könnte.“ Der Geschichtsschreiber der Philosophie habe daher einen Weg der „relativen Objektivität“ einzuschlagen: er muß „systematischen Anteil“ nehmen an dem Problem, das er darstellt, weil seine Arbeit nur auf diesem Wege an „*urkundlicher Treue*“ und „systematischer Klarheit“ gewinnen kann (S I, 272). Weit weniger deutlich erklärt sich Cohen mit Blick auf das Sachproblem: in dem „Streit über die Bedeutung von *Raum* und *Zeit* bei *Kant*“

6 F. A. Trendelenburg, *Ueber eine Lücke in Kants Beweis von der ausschließenden Subjektivität des Raumes und der Zeit*, in: Ders., *Historische Beiträge zur Philosophie*, 3. Bd., Berlin 1867, S. 215-276.

7 Kuno Fischer, *Kant's Vernunftkritik und deren Entstehung*, Heidelberg 1869, S. XV.

8 Hermann Cohen, *Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer*, in: Ders., *Schriften zur Philosophie u. Zeitgeschichte*, hrsg. v. A. Görland u. E. Cassirer, Berlin 1928, I 229-275.

argumentiert er aus der Perspektive Trendelenburgs, wenn er einleitend feststellt, daß der Streit den Punkt trifft, „in dem alle tiefergehenden Richtungen der forschenden Gegenwart sich kreuzen“, weil er zusammenfällt „mit der Frage: Beruht die Natur der Dinge auf den Bedingungen unseres Geistes? oder muß und *kann* das Gesetz der Natur unser Denken bewähren?“ (S I, 229). Und auch in seinem systematischen Bemühen um eine *Objektivität*, „welche die Dinge davor bewahrt, in den Abgrund der Erscheinungen zu fallen“ (S I, 235), orientiert sich Cohen so ausschließlich an Trendelenburgs Argumenten gegen den subjektiven Idealismus Kuno Fischers, daß eine grundlegende Neubewertung und Umdeutung dieser Argumente kaum kenntlich wird. Auf die „Hauptfrage“ eingehend, spricht Cohen davon, daß der „Knotenpunkt der Argumentation [...] im a priori“ liegt und die ganze Frage „zur genaueren Bestimmung des a priori“ treibt, zitiert sodann zustimmend die Auffassung Trendelenburgs, wonach „Subjektiv und Objektiv“ einander keineswegs ausschließen (S I, 236)⁹ und gründet darauf die Unterscheidung zwischen einer *bloßen Objektivität* und einer *reinen Objektivität*, welche die „apriorische Erkenntnisart“ ausschließt, wogegen sich die „*bloße*, die Trendelenburgsche Objektivität“, angeblich mit der apriorischen Erkenntnisart verträgt (S I, 235). Erst in der im Aufsatz angekündigten und im gleichen Jahr 1871 veröffentlichten Monographie, *Kants Theorie der Erfahrung*, wird kenntlich, daß Cohen der Trendelenburgschen Objektivität eine grundsätzliche Wendung ins Apriorische gibt. In *Kants Theorie der Erfahrung* ist die „*bloße*, die Trendelenburgsche Objektivität“ zur „apriorischen Subjectivität“ geworden, ist doch nunmehr „nur dasjenige [...] objectiv, was die apriorische Subjectivität hervorbringt“.¹⁰

Die *Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer* hat Cohen aber nicht nur „zur genaueren Bestimmung des a priori“ getrieben. Sie hat den in seiner ersten Kantmonographie unternommenen Versuch einer Neubegründung der Kantischen Aprioritätslehre nicht nur motiviert, sondern auch inhaltlich bestimmt, denn sie rückte Kants Anschauungslehre so sehr ins Zentrum des systematischen Interesses, daß für Cohen feststeht: „wer nicht in Kants *transzendentaler Ästhetik* heimisch ist, wird sich an den spekulativen Scheidewegen nicht zurechtfinden.“ (S I, 230) Vor diesem Hintergrund wird allererst verständlich, warum Cohen seine Aprioritätslehre an Kants transzendentaler Aesthetik orientiert und, entsprechend der Unterscheidung von *metaphysischer* und *transzendentaler Erörterung* und den *Schlüssen aus diesen Begriffen*, drei Grade oder Stufen des Apriori unterscheidet. Berücksichtigt man vor diesem Hintergrund, „daß Cohen mit Trendelenburgs Werk vertraut war und gleichsam an dessen Thesen entlang gedacht hat, um seine eigene Position zu entwickeln“,¹¹ so sind unschwer die systematischen Weichenstellungen und gemeinsamen Motive erkennbar, über die Cohen und der wissenschaftslogische Idealismus der Marburger mit dem Realismus Adolf Trendelenburgs verflochten ist. Hermann Cohen entwickelte seine eigene Position an

9 Vgl. F. A. Trendelenburg, *Ueber eine Lücke ...*, 222.

10 Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1871, 54.

11 Ernst Wolfgang Orth, *Trendelenburg und die Wissenschaft als Kulturfaktum*, in: Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie, hrsg. von W. Marx u. E. W. Orth, Würzburg 2001, S. 59.

dem Leitfaden einer Kantinterpretation, die Trendelenburgs latenten *Platonismus*, seine Lehre von der *ursprünglichen Tätigkeit* und *konstruktiven Bewegung*, sowie den wissenschaftstheoretischen Ansatz seiner *Logischen Untersuchungen* gleichsam als Hebel einsetzt, um Kants Lehre von allen Anmutungen eines *empirischen* oder *subjektiven Idealismus* zu befreien.

KURT WALTER ZEIDLER

Beč

F. A. TRENDELENBURG. PRILOG PREDISTORIJI NEOKANTOVSTVA

Sažetak: Fridrih Adolf Trendelenburg (1802-1872) još i danas se posmatra najčešće još samo kao logičar i istoričar logike, prije svega kao istraživač Aristotela i kritičar Hegela. Malo je poznata pak njegova vlastita filozofska koncepcija koja je bila orijentisana na Platona i Aristotela i eksplicitno *objektivni idealizam* njegovog „organskog pogleda na svijet“ koji je usmjeren na jednu „teoriju nauka“. Ovaj prilog pokušava pokazati značenje toga teorijskog koncepta za predistoriju neokantovstva – posebno za misaoni put Hermana Koena, utemeljitelja Marburške škole.

Ključne reči: Trendelenburg, neokantovstvo, Herman Koen, Hegel, Aristotel

KURT WALTER ZEIDLER

Wiena

F. A. TRENDELENBURG. CONTRIBUTION
TO THE PRE-HISTORY OF NEO-KANTIANISM

Abstract: Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872) is still today known mostly as a logician and logic historian, primarily for his investigation of Aristotle and his critique of Hegel. His own philosophical conception, which is oriented towards Plato and Aristotle, and the explicitly *objective idealism* of his organic world-view, which is directed towards one „theory of sciences“, are thus barely known. This contribution is trying to show the significance of that theoretical concept for the pre-history of Neo-Kantianism – especially for the theoretical path of Herman Cohen, the founder of the Marburg school.

Keywords: Trendelenburg, Neo-Kantianism, Herman Cohen, Hegel, Aristotle

*Primljeno 25.2.2010.
Prihvaćeno 10.3.2010.*