



# UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

This accepted author manuscript is copyrighted. Changes resulting from the publishing process – such as editing, corrections, structural formatting, and other quality control mechanisms – are not reflected in this version of the text. For any quotation, please refer to the definitive version published in:

**Vladimir N. Belov (Hg.), *Европейская философия в контексте современности* / *Europäische Philosophie im Kontext der Gegenwart*, Nauchnaja kniga, Saratov 2006, pp. 108-138**

LUCA BERTOLINO (Universität Turin)

## Über das philosophische Fragen.

### Hermann Cohen, Franz Rosenzweig und die Philosophische Praxis

In einem vor kurzem erschienenen Buch, das eine Einführung in die metaphilosophischen Probleme der aktuellen Debatte sein will, wird behauptet, dass der Leser, sei er mehr oder weniger Experte für Philosophie, relativ einfach der folgenden These zustimmen könnte: »Die Philosophie stellt sich als problembearbeitendes bzw. -lösendes Vorgehen dar.«<sup>1</sup> Obwohl man nicht darauf vertrauen darf, dass jeder Experte für Philosophie diese Definition des Philosophierens ohne weiteres als selbstverständlich akzeptieren würde, nehme ich in diesem Zusammenhang trotzdem an, dass das „Problem“ der Grundgegenstand der philosophischen Reflexion ist. Das Wort „Problem“ – aus dem griechischen πρόβλημα (Vorsprung, Hindernis), das von προβάλλω (hinwerfen, entgegenstellen, vorschlagen) stammt – bezeichnet eine Aufgabe, deren Lösung von einem selbst oder von anderen verlangt wird, indem man meistens von bekannten Voraussetzungen ausgeht, um etwas Unbekanntes zu erforschen. So lässt Platon z.B. Sokrates im *Menon* sagen: »Daß wir aber, wenn wir glauben, das suchen zu müssen, was wir nicht wissen, besser werden und mannhafter und weniger träge, als wenn wir glauben, was man nicht wisse, sei nicht möglich zu finden und man müsse es also auch nicht erst suchen, dafür möchte ich allerdings streiten, wenn ich es könnte, mit Wort und Tat.«<sup>2</sup>

Was das Problem als solches zu charakterisieren scheint, ist vor allem die Frageform („Was?“, „Warum?“, „Wie?“, usw.), in der es üblicherweise gestellt wird. Sie drückt die Suche nach dem Wissen, d.h. nach dem, was man noch nicht kennt, aus. Selbst wenn man von den Dialogen Platons oder von den *Quaestiones disputatae* des Thomas von Aquin absehen müsste, stellt man allgemein fest, dass es selten philosophische Texte gibt, in denen der Autor nicht von einer Frage ausgeht oder auf eine Frage zurückgreift, um seinen Gedankengang hervorzubringen.

Hier möchte ich die Aufmerksamkeit vor allem auf jene Frage lenken, die meines Erachtens für die Frage *par excellence* gehalten werden muss: die Frage τί ἐστί;, „Was ist?“. Natürlich kann ich nicht die ganze Geschichte der philosophischen Interpretationen zu dieser Frage durchgehen, um die verschiedenen begrifflichen Ansätze hervorzuheben, die zu dieser Frage oder von ihr ausgehend

---

· Dr. Marco Giovanelli möchte ich für die freundschaftliche Hilfe bei der deutschen Übersetzung des Beitrags danken.

<sup>1</sup> Franca D'Agostini, *Nel chiuso di una stanza con la testa in vacanza. Dieci lezioni sulla filosofia contemporanea*, Carocci, Roma 2005, S. 9.

<sup>2</sup> Platon, *Menon*, 86 b-c, in: Ders., *Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch*, hrsg. von Gunther Eigler, Bd. 2, bearbeitet von Heinz Hofmann, griech. Text von Alfred Croiset, Louis Bodin, Maurice Croiset et Louis Méridier, dt. Übers. von Friedrich Schleiermacher, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973, S. 557.

entwickelt worden sind. Ich werde vielmehr die Interpretationen analysieren und vergleichen, die von Hermann Cohen (1842-1918), dem Begründer der Marburger Schule, und von Franz Rosenzweig (1886-1929), dem Verfasser jenes *Stern der Erlösung*<sup>3</sup>, der das zeitgenössische jüdische Denken entscheidend erleuchtet hat,<sup>4</sup> formuliert worden sind. Diese zwei Philosophen des deutschen Judentums scheinen mir einerseits einander in der Beziehung zwischen Meister und Schüler nah verbunden, andererseits aber in ihren theoretischen Konzeptionen fern zu sein. Zum Schluss werde ich versuchen, ihre unterschiedlichen Positionen in Bezug auf die Frage „Was ist?“ mit den Termini der Philosophischen Praxis zu deklinieren.

In der *Logik der reinen Erkenntnis*<sup>5</sup>, die die Möglichkeitsbedingungen des Faktums der mathematischen Naturwissenschaft untersucht, identifiziert Cohen die ursprünglich Sokratische Frage „Was ist?“ mit dem Konzept des „Begriffs“ als solchem: »Die Probleme, die der Begriff formulieren soll, dürfen in ihm niemals als geschlossen formuliert, gedacht werden. Das ist der tiefe, ewige Sinn, in welchem Sokrates seinen Begriff als die Frage: Was ist? (τί ἐστίν) definiert hat. Der Begriff ist Frage und bleibt Frage; nichts als Frage. Auch die Antwort, die er enthält, muß eine neue Frage sein, eine neue Frage wecken. Das ist eben das innerliche methodische Verhältnis, welches zwischen Frage und Antwort besteht, daß jede Frage selbst eine Antwort sein muß; daher kann und muß auch jede Antwort eine Frage sein. Es ist eine neue Art von Wechselbedingung, von Wechselwirkung, welche sich in dem System des Begriffs vollzieht: die Wechselwirkung von Frage und Antwort. Keine Lösung darf als definitiv gelten.«<sup>6</sup> Wurde der Begriff von Sokrates »als das große Fragezeichen des Seins: Was ist? (τί ἐστίν;) entdeckt«<sup>7</sup>, so findet Cohen in der so genannten „Idee“ die Rechenschaft dieser Frage und zugleich »die tiefere Antwort«<sup>8</sup> auf sie. Die Idee ist aber nicht eine metaphysische Grund-Lage, von der man eine intellektuelle Anschauung haben könnte, sondern sie ist – gemäß der Lehre Platons – eine

---

<sup>3</sup> Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Kauffmann, Frankfurt am Main 1921, jetzt in Ders.: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, II. *Der Stern der Erlösung*, Einführung von R. Mayer, Martinus Nijhoff, Haag 1976.

<sup>4</sup> Ein Paradebeispiel dazu ist die Bemerkung von Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (Phaenomenologica. Collection publiée sous le patronage des Centres d'Archives-Husserl, vol. 8), Martinus Nijhoff, La Haye 1961, S. XVI; dt. Übers. von Wolfgang Nikolaus Krewani [*Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*], Karl Alber, Freiburg/München 1987, S. 31: »Der Widerstand gegen die Idee der Totalität hat uns im „Stern der Erlösung“ von Franz Rosenzweig frappiert; diese Schrift ist zu häufig in diesem Buch gegenwärtig, um zitiert zu werden«.

<sup>5</sup> Hermann Cohen, *System der Philosophie. Erster Teil. Logik der reinen Erkenntnis*, Bruno Cassirer, Berlin 1902, 1914; jetzt in: Ders., *Werke*, hrsg. vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey, Bd. 6, Einleitung von Helmut Holzhey, Georg Olms, Hildesheim/New York 1977.

<sup>6</sup> Ebd., S. 378.

<sup>7</sup> Ebd., S. 15.

<sup>8</sup> Ebd.

Hypothese (ὑπόθεσις),<sup>9</sup> d.h. eine methodisch erkenntniskritische Grund-Legung: »Der sokratische Begriff fragt nur, und weiter geht auch die wohlverstandene Bedeutung des Begriffs nicht. Die Idee dagegen ist das Selbstbewußtsein des Begriffs. Sie ist der Logos des Begriffs; denn sie gibt Rechenschaft vom Begriff. Und im Zusammenhang mit dem Zeitwort Geben bedeutet der Logos in der Tat Rechenschaft (λόγον δίδόναι). Diese rechtliche Bedeutung wird nunmehr tiefste Grundlage der Logik. Die Idee ist die Rechenschaft des Begriffs. In den Grundlagen oder den Prinzipien der reinen Erkenntnisse legt die Vernunft in der mathematischen Naturwissenschaften ihre Rechenschaft ab.«<sup>10</sup>

Cohen ist daran interessiert, den Sokratischen Begriff als Problem zum Thema zu machen und seine logische Bedeutung hervorzuheben. Denn im Sokratischen Begriff tritt nicht nur der Vorrang des Denkens über das Sein – den übrigens schon Parmenides erkannt hatte –, sondern vor allem die »Grundlegung des Seins im Denken«<sup>11</sup> hervor. Indem Parmenides das Denken mit dem Sein identifiziert hat, hat er »vorzugsweise das Denken durch die Identität charakterisiert. Es könnte nicht auf das Sein durch Identität bezogen sein, wenn ihm diese nicht an sich selbst beiwohnte. Die Selbigkeit des Seins ist ein Reflex der Identität des Denkens. Diese erst vermag ihre Identität auf das Sein zu erstrecken.«<sup>12</sup> Nach Cohen muss man aber zusammen mit Sokrates und Platon über Parmenides hinausgehen: »Die wissenschaftliche Philosophie beginnt, so kann man wohl sagen, mit Parmenides. Er hat nicht nur das Denken eingeführt, sondern es auf das Sein, und zwar durch Identität fixiert. Platon geht über ihn hinaus, indem er zunächst auf Pythagoras zurückgeht und auf Sokrates. Die bei Pythagoras mathematisch formulierte Substanz war durch Sokrates zum Begriffe geworden. Und dieser Begriff sollte nun von sich selbst Rechenschaft geben. So entstand die Idee, als Hypothesis. Die Grundlegung des Denkens ward also zur Grundlage des Seins. Das „wahrhafte Sein“, das „seiende Sein“ nannte Platon im Anklang an Demokrit dieses sein Sein im Denken.«<sup>13</sup> Denn „Was ist?“ zu fragen fordert nicht nur die Bestimmung des Inhalts des „Ist“, sondern auch und vor allem die Begründung der Bestimmbarkeit des Inhalts, d.h. die Begründung des „Was“. Die Frage nach dem Sein, sprich: die „Was ist?“-Frage, weist also nicht nur auf einen Mangel an Inhalt hin, sondern schon auf die Bestimmbarkeit dieses Inhalts: »Was ist? (τί ἐστι;) fragte Sokrates, und formulierte in dieser Frage den Begriff. Was war das Sein? (τὸ τί ἦν εἶναι) fragte Aristoteles, und machte diese Frage zum bedeutsamsten Ausdruck seiner metaphysischen Terminologie. So zeigt sich an diesen hervorragenden Beispielen die logische

---

<sup>9</sup> Vgl. ebd., S. 87 f.

<sup>10</sup> Ebd., S. 15 f.

<sup>11</sup> Ebd., S. 92.

<sup>12</sup> Ebd., S. 94.

<sup>13</sup> Ebd., S. 29 f.

Bedeutung der Frage, als eines Hebels des Ursprungs. Je weniger die Frage zu einer Satzform ausgebaut ist, desto wichtiger ist ihre Bedeutung, als einer Art des Urteils. Sie ist der Anfang der Erkenntnis. Der ihrer Tätigkeit entsprechende Affekt ist das Wunder. Und mit dem Wunder läßt auch Platon die Philosophie beginnen. So ist die Frage die Grundlage des Urteils, man mochte sagen, der Grundstein zur Grundlage«. <sup>14</sup>

Die hier zitierten Textpassagen sollten genügen, um das kritische Idealismus Cohens zu erhellen und den Sinn der *Logik der reinen Erkenntnis*, wenn auch nur annäherungsweise, darzustellen. Das Denken, das in seiner Selbstbegründung seinen eigenen Inhalt erzeugt, ist der wahre und einzige Ursprung der reinen Erkenntnis. So schreibt Cohen: »„Rechenschaft geben“ (λόγον διδόναι) und Grundlegen (ὑποτίθεσθαι) werden gleichbedeutend. Der Logos ist selbst ja der Begriff. Wenn er aber von sich selbst zum Logos wird, so wird er zur Grundlegung seiner selbst. Und diese Grundlegung der Idee bedeutet und gewährleistet das wahrhaftige Sein. Darüber hinaus gibt es keine Wahrheit, keine Erkenntnis und kein Sein; wie es eben auch darunter kein Sein und keine Wissenschaft gibt. Diese Platonische Logik der Substanz ist die Grundlage der mathematischen Naturwissenschaft geworden«. <sup>15</sup>

Mit der Frage „Was ist?“ scheint Cohen betonen zu wollen, dass die Philosophie Probleme in einer neuen Problemstellungen gegenüber immer offenen Form formuliert. Eine ganz andere Rolle spielt diese Frage für Rosenzweigs Ansatz. Denn für den Verfasser des *Stern der Erlösung* gilt die Frage nach dem Wesen, sprich: die „Was ist?“-Frage, als der erste Ausdruck jener ursprünglichen Sünde, die die ganze philosophische Tradition »von Jonien bis Jena« <sup>16</sup> geprägt hat. Diese Frage vertritt das Bedürfnis, zu einem letzten Grund zurück zu gelangen. Daher nimmt die Philosophie stets die Form einer »Philosophie des All« <sup>17</sup> an, d.h. eines allumfassenden, sozusagen totalitären Denkens. Philosophie in diesem Sinn begnügt sich demnach im Unterschied zum unphilosophischen Denken des gesunden Menschenverstands nicht mit dem Sosein eines Dinges, so wie wir es erfahren (dass z.B. ein Stuhl ein Stuhl ist, usw.); sie verlangt vielmehr, das „Was ist?“ des Dinges zu entdecken, d. h., für sie muss dieses Ding »„eigentlich“ etwas ganz andres sein«. <sup>18</sup> Die Geschichte der abendländischen Philosophie scheint daher die Folge der katastrophalen Weltanschauung zu sein, die aus der Frage „Was ist?“ resultiert. Diese Frage ist stark von reduktionistischen Forderungen geprägt. Von ihr getrieben, hat das Denken die Realität zuerst auf

---

<sup>14</sup> Ebd., S. 83 f.

<sup>15</sup> Ebd., S. 211.

<sup>16</sup> Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S. 13.

<sup>17</sup> Ebd., S. 5 und *passim*.

<sup>18</sup> Vgl. Franz Rosenzweig, *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum »Stern der Erlösung«*, in: *Der Morgen*, I (1925), Heft 4, S. 426-451; jetzt in: Ders., *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, III. *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, hrsg. von Reinhold und Annemarie Mayer, Martinus Nijhoff, Dordrecht/Boston/Lancaster 1984, S. 139-161 (Zitat auf S. 143).

die „Welt“ (in der kosmologischen Antike), dann auf „Gott“ (im theologischen Mittelalter) und schließlich auf den „Menschen“ (in der anthropologischen Neuzeit) zurückgeführt.<sup>19</sup> Gerade in der „Was ist?“-Frage verbirgt sich aber nach Rosenzweig der Fehler der entsprechenden Antwort: »Ein Ist-Satz muß immer, wenn er die Mühe des Aussprechens lohnen soll, nach dem „ist“ etwas Neues bringen, was vorher noch nicht stand. Fragt man also derlei Istfragen auf Gott und Welt, so darf man sich nicht wundern, daß das Ich herauskommt – was bleibt denn andres übrig! alles andre, Welt und Gott, ist ja schon vor dem „ist“ vergeben [...]. In Wahrheit sind aber diese drei letzten und ersten Gegenstände allen Philosophierens [d.h. Gott, Welt und Mensch] Zwiebeln, die man schälen kann, soviel man will, – man kommt immer wieder nur auf Zwiebelblätter und nicht auf etwas „ganz andres“. Nur das Denken gerät notwendig durch die verändernde Kraft des Wörtchens „ist“ auf jene Irrwege. Die Erfahrung entdeckt im Menschen, so tief sie eindringen mag, immer wieder nur Menschliches, in der Welt nur Weltliches, in Gott nur Göttliches. Und nur in Gott Göttliches, nur in der Welt Weltliches, nur im Menschen Menschliches. Finis philosophiae? Wäre es, dann um so schlimmer für die Philosophie! Aber ich glaube nicht, daß es so schlimm kommt. Vielmehr kann an diesem Punkt, wo die Philosophie mit ihrem Denken allerdings an ihrem Ende wäre, die erfahrende Philosophie beginnen.«<sup>20</sup>

Noch schärfer ist das Urteil, das Rosenzweig im posthum erschienenen *Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand* – einem Werk, das er immerhin für misslungen und nicht für veröffentlichungswürdig hielt –<sup>21</sup> über die Frage nach dem Wesen fällt. Er schreibt: »„Was ist eigentlich?“, fragt die Frage; das „eigentliche“ Wesen, antwortet die Antwort. „Eigentlich“ – so nämlich fragt und so antwortet kein anderer Mensch als der Philosoph. Im Leben gilt diese Frage so wenig, wie dort die Frage vorkommt. Auch der Philosoph wird sie im Ernstfall nicht stellen. Er wird nicht fragen, was das Viertelpfund Käse „eigentlich“ kostet. Er wird seine Erkorene nicht fragen, ob sie „eigentlich“ seine Frau werden möchte. Er wird nicht bejahen oder verneinen, daß der Angeklagte „eigentlich“ gestohlen habe. Nicht „eigentlich“, sondern „wirklich“ ist das Wort des Lebens. Aber der Philosoph spricht: eigentlich. Indem er seinem Staunen nachgiebt, stehen bleibt, und das Wirkliche sich weiter ohne ihn auswirken läßt, wird er zurückgeworfen und beschränkt auf das Eigentliche. Hier [...] trennen sich seine Wege von den Wegen des gesunden Menschenverstands. Der gesunde Menschenverstand vertraut dem Wirklichen und seinem Wirken. Der Philosoph zieht sich mißtrauisch vor dem fortwirkenden Wirklichen in den geschützten

---

<sup>19</sup> Vgl. ebd.

<sup>20</sup> Ebd., S. 143 f.

<sup>21</sup> Dazu vgl. den Brief von Rosenzweig an Hans Ehrenberg vom September 1921, in: Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, I. Briefe und Tagebücher*, 2 Bde, hrsg. von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von Bernhard Casper, Martinus Nijhoff, Haag 1979, Bd. 2, S. 720, und das Rosenzweigsche Tagebuch vom 9. Juni 1922, in: ebd., Bd. 2, S. 793.

Zauberkreis seines Staunens zurück und versenkt sich in die Tiefe des Eigentlichen. Hier kann ihn nichts mehr aufstören«. <sup>22</sup> Die Betrachtung Rosenzweigs, sei sie mehr oder weniger vertretbar, könnte nur als sein persönliches *j'accuse* gegen die Philosophie gelten, wenn er nicht außerdem behauptete, »daß jeder Mensch über Nacht ins Philosophieren geraten kann. Es gibt keinen Gesunden, der vor der Krankheit gefeit wäre. Und im Augenblick, wo sie ihn befällt, im Augenblick, wo der bisher gesunde Menschenverstand meint, philosophieren zu müssen, da gibt es plötzlich keinen größeren „Eigentlich“-Frager als ihn. Da philosophiert er trotz aller sieben Weisen. Da überphilosophiert er noch den Philosophen. Da gibt es keinen, der sich selber weniger vertraut als er selber. Da ist der gesunde Menschenverstand mit einem Male vom Schlage gerührt«, <sup>23</sup> »von akuter Apoplexia philosophica«. <sup>24</sup> Die Philosophie ist also nicht nur als solche trügerisch, sondern auch und vor allem daran schuld, den gesunden Menschen zur psychomotorischen Lähmung zu führen. Diese Lähmung folgt aus einer besessenen und paralyisierenden Fixierung des Verstands – eben *à la philosophe* – durch die Frage „Was ist?“.

Mit der Beschreibung der „philosophischen Krankheit“ versucht Rosenzweig, die radikalere Kritik des *Stern der Erlösung* gegen das »Grunddogma« <sup>25</sup> des Idealismus erneut zum Ausdruck zu bringen. Dieses Dogma behauptet ihm zufolge eine absolute Identität zwischen Sein und Denken. Der Idealismus fordere daher, jedes Objekt zu einem Erzeugnis des Denkens zu verwandeln. Nach Rosenzweig aber entziehen sich drei »letzte Tatsächlichkeiten« <sup>26</sup>, die ihrerseits nicht wechselseitig aufeinander zurückführbar sind, der idealistischen Totalität: erstens »das Metaethische« oder der Mensch, benannt durch Vor- und Zuname, also das Subjekt des Philosophierens; zweitens »das Metalogische« oder die Welt, kontingent und daher nicht auf die Notwendigkeit der Identität von Sein und Denken zurückführbar; drittens »das Metaphysische« oder Gott, in seinem Dasein über jede Denkbestimmung hinausgehend. <sup>27</sup> Diese drei »Elemente« der »immerwährende[n] Vorwelt«, <sup>28</sup> die man nur als *Tatsächlichkeiten* erkennen kann, stellen aber noch nicht die vom Menschen erfahrene *Wirklichkeit* dar. Wirklichkeit gibt es nur in den Beziehungen zwischen jenen drei Elementen: in der göttlichen »Schöpfung« der Welt, in der »Offenbarung« Gottes an den Menschen und in der »Erlösung« der Welt durch den Menschen. *Der Stern der Erlösung*, der vom *Magen*

---

<sup>22</sup> Franz Rosenzweig, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, hrsg. und eingeleitet von Nahum Norbert Glatzer, Joseph Melzer, Düsseldorf 1964, S. 31 f.

<sup>23</sup> Ebd., S. 33.

<sup>24</sup> Ebd., S. 57.

<sup>25</sup> Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S. 165.

<sup>26</sup> Franz Rosenzweig, *Das neue Denken*, S. 147. Vgl. auch Franz Rosenzweig, „Urzelle“ des *Stern der Erlösung*. *Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18.XI.1917*, in: Ders., *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, III. *Zweistromland*, S. 136 f. (»reine Tatsächlichkeit«), und Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S. 25 (»absolute Tatsächlichkeit«), S. 68 (»schlechthinige Tatsächlichkeit«), S. 94 f. (»feste«, »bloße Tatsächlichkeit«) und *passim*.

<sup>27</sup> Vgl. ebd., S. 10-21.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., S. 1.

*David* – dem so genannten »Davidschild« oder »Davidstern« (☆) – symbolisiert ist, besteht eben aus dem Übereinanderlegen des nach oben gerichteten gleichseitigen Dreiecks ( $\triangle$ ), das die drei isolierten Elemente darstellt, mit dem symmetrisch nach unten gerichteten Dreieck ( $\nabla$ ), das ihre wechselseitigen Beziehungen darstellt.<sup>29</sup> Um die reale Struktur des Seins zu verstehen, muss man also die »alte Philosophie«<sup>30</sup> verlassen und sich in die Richtung eines »neuen Denkens« bewegen – eine Bezeichnung, die Rosenzweig selbst für seinen theoretischen Ansatz gewählt hat<sup>31</sup> und unter der dieser üblicherweise geschichtsphilosophisch klassifiziert wird. Es geht nach Rosenzweig um ein »Sprachdenken«<sup>32</sup>, das wirklich fähig sei, die Beziehungen ernst zu nehmen und von ihrer Lebendigkeit Rechenschaft zu geben: »An die Stelle der Methode des Denkens, wie sie alle frühere Philosophie ausgebildet hat, tritt die Methode des Sprechens. Das Denken ist zeitlos, will es sein; es will mit einem Schlag tausend Verbindungen schlagen; das Letzte, das Ziel ist ihm das Erste. Sprechen ist zeitgebunden, zeitgenährt; es kann und will diesen seinen Nährboden nicht verlassen; es weiß nicht im voraus, wo es herauskommen wird; es läßt sich seine Stichworte vom andern geben. Es lebt überhaupt vom Leben des anderen, mag der nun der Hörer der Erzählung [wie in der Schöpfung] sein oder der Antwortende des Zwiegesprächs [wie in der Offenbarung] oder der Mitsprecher des Chors [wie in der Erlösung]; während Denken immer einsam ist, mag es auch gemeinsam zwischen mehreren „Symphilosophierenden“ geschehen: auch dann macht der andre mir nur die Einwände, die ich mir eigentlich selbst machen müßte – worauf ja die Langweiligkeit der meisten philosophischen Dialoge, auch des überwiegenden Teils der platonischen, beruht. Im wirklichen Gespräch geschieht eben etwas; ich weiß nicht vorher, was mir der andre sagen wird, weil ich nämlich auch noch nicht einmal weiß, was ich selber sagen werde; ja vielleicht noch nicht einmal, daß ich überhaupt etwas sagen werde; es könnte ja sein, daß der andre anfängt, ja es wird sogar im echten Gespräch meist so sein; wie man sich bei einem vergleichenden Blick in die Evangelien und die sokratischen Dialoge leicht überzeugen kann; Sokrates bringt meist das Gespräch erst in Gang, in den Gang einer philosophischen Diskussion nämlich. Der Denker weiß ja eben seine Gedanken im Voraus; daß er sie „ausspricht“, ist nur eine Konzession an die Mangelhaftigkeit unsrer, wie er es nennt, Verständigungsmittel; die nicht darin besteht, daß wir Sprache, sondern darin, daß wir Zeit brauchen. Zeit brauchen heißt: nichts vorwegnehmen können, alles abwarten müssen, mit dem Eigenen vom andern abhängig sein. Das alles ist dem denkenden

---

<sup>29</sup> Vgl. ebd., Titelblatt und S. 1, 101, 285, 293. Vgl. zur Entstehung des Zeichens des *Stern der Erlösung* Franz Rosenzweig, „*Urzelle*“ des *Stern der Erlösung*, S. 136 f., und seine Briefe an Margrit Rosenstock vom 22. und vom 23. August 1918, in: Franz Rosenzweig, *Die „Grilli“-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, hrsg. von Inken Rühle und Reinhold Mayer, mit einem Vorwort von Rafael Rosenzweig, BILAM, Tübingen 2002, S. 123-125, 127.

<sup>30</sup> Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S. 116.

<sup>31</sup> Vgl. Franz Rosenzweig, *Das neue Denken*.

<sup>32</sup> Ebd., S. 153.

Denker völlig undenkbar, während es dem Sprachdenker einzig entspricht. Sprachdenker – denn natürlich ist auch das neue, das sprechende Denken ein Denken, so gut wie das alte, das denkende Denken nicht ohne inneres Sprechen geschah; der Unterschied zwischen altem und neuem, logischem und grammatischem Denken liegt nicht in laut und leise, sondern im Bedürfnis des andern und, was dasselbe ist, im Ernstnehmen der Zeit: denken heißt hier für niemanden denken und zu niemanden sprechen (wobei man für niemanden, wenn einem das lieblicher klingt, auch alle, die berühmte „Allgemeinheit“, setzen kann), sprechen aber heißt zu jemandem sprechen und für jemanden denken; und dieser Jemand ist immer ein ganz bestimmter Jemand und hat nicht bloß Ohren wie die Allgemeinheit, sondern auch einen Mund«.<sup>33</sup>

Der Abstand zwischen Rosenzweig und Cohen in Bezug auf die Auslegung der Frage „Was ist?“ überrascht, besonders wenn man bedenkt, dass der erstere letzteren ausdrücklich als seinen »große[n] Lehrer«<sup>34</sup> würdigt. Außerdem schreibt Rosenzweig Cohen das Verdienst zu, im posthum erschienenen *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*<sup>35</sup> neue Richtungen für die Erneuerung des Denkens aufgezeigt zu haben, selbst wenn er sich dessen nicht völlig bewusst gewesen sei.<sup>36</sup> Zu diesen Betrachtungen kommen schließlich die Worte Rosenzweigs zur Erinnerung Cohens (am 4. April 1918 gestorben) hinzu, die bedeutsamer sind, wenn man sie vor dem Hintergrund der „Idiosynkrasie“ des Verfassers des *Stern der Erlösung* gegenüber der akademischen Welt liest. Diese sei eine Welt ohne konkrete Lebendigkeit, wo die Professoren nicht lehrten, d.h. nicht im Gespräch mit den Studenten dächten, sondern vorwiegend indoktrinierten.<sup>37</sup> Rosenzweig, der auch aus diesen Gründen auf die akademische Karriere verzichtete, die ihm

---

<sup>33</sup> Ebd., S. 151 f.

<sup>34</sup> Franz Rosenzweig, *Bildung und kein Ende (Pred. 12,12). Wünsche zum jüdischen Bildungsproblem des Augenblicks, insbesondere zur Volkshochschulfrage*, Kauffmann, Frankfurt am Main 1920; jetzt in: Ders., *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, III. *Zweistromland*, S. 491-503 (Zitat auf S. 491), und Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S. 281. Vgl. auch ohne das emphatische »groß« ebd., S. 23.

<sup>35</sup> Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, hrsg. von Bruno Kellermann, Fock, Leipzig 1919, nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Bruno Strauß, Kauffmann, Frankfurt am Main <sup>2</sup>1929.

<sup>36</sup> Vgl. Franz Rosenzweig, *Das neue Denken*, S. 152.

<sup>37</sup> Unter den vielen, kritischen Bemerkungen Rosenzweigs über die akademische Welt soll es hier genügen, auf das Tagebuch vom 20. November 1906, in: Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, I. *Briefe und Tagebücher*, Bd. 1, S. 65, hinzuweisen. Er schreibt darin: »Der Professor treibt ein Geschäft, das ihn aus der Welt völlig herausstellt: die reine Wissenschaft. Die Welt dürfte in ihrem eigenen Gebiet eine solche Beschäftigung nur als Sport gelten lassen, nicht als Tagewerk. Deshalb (Der Privatgelehrte – der Eremit der Wissenschaft – wird mitleidig belächelt, der Ordinarius – der Abt im Kloster – bestaunt und bewundert!) gehen die, die einzig einen solchen Sport pflegen wollen „abseits“, wie früher ins Kloster, so jetzt in die Universitätswelt. Denn diese ist eine Welt für sich. Daraus folgt dann alles übrige: Die begrenzte Anschauung, die sich immer wieder in dem Kreis dieser Wissenschaftswelt („Gelehrten-Republik“) bewegt, die Überschätzung des eigenen Werts und vor allem des Werts der gelehrten Beschäftigung, der Gelehrtenstolz, ein notwendiger Schutz gegen kritische Blicke, die die Welt von Zeit zu Zeit ins Kloster wirft; nur durch diese gepanzerte Überzeugung vom Wert der Gelehrtenarbeit ist es zu erreichen, daß, wenn draußen vor dem Kloster einer fragt: „Was tuen sie denn dadrin?“ der andere mit tief respektvollem Ernst ihm erklärt: „Sie beten!“«.

Friedrich Meinecke vorgeschlagen hatte,<sup>38</sup> schreibt hierzu: »So war ich auf nichts vorbereitet, als ich im November 1913, einer Aufwallung nicht von Interesse, nur von Neugier folgend, seine [Cohens] Vorlesung in der Lehranstalt [für die Wissenschaft des Judentums in Berlin] aufsuchte. Hier erlebte ich eine Überraschung ohnegleichen. Gewohnt, auf philosophischen Kathedern kluge Leute zu finden, feinsinnige, scharfsinnige, hochsinnige, tiefsinnige und wie alle die sinnigen Worte heißen mögen, mit denen man den Denker zu loben meint, fand ich *einen Philosophen*. Statt Seiltänzern, die auf dem gespannten Draht des Gedankens mehr oder weniger kühn, mehr oder weniger geschickt, mehr oder weniger zierlich ihre Sprünge ausführten, sah ich *einen Menschen*. Die verzweifelte Inhaltslosigkeit oder Inhaltsgleichgültigkeit, unter der mir fast alles Philosophieren auf den Kathedern der Gegenwart zu leiden schien – diese Gleichgültigkeit, die einem stets die Frage abpreßte, warum in aller Welt dieser Mann, der da vor einem stand, gerade durchaus philosophierte und nicht sonst etwas tat –, hier war nichts davon zu merken. Hier schwieg die Frage still, hier hatte man das unzerstörbare Gefühl: dieser Mensch muß philosophieren, er hat den Schatz in sich, den das kräftige Wort heraufzwingt. Was ich, irre an der Gegenwart, schon längst nur noch in den Schriften der großen Toten suchte, den streng wissenschaftlichen Geist, der über dem Abgrund einer ungeschiedenen Welt chaotisch drängender Wirklichkeit brütete, hier sah ich es mit einem Male *in sprechender Lebendigkeit, Angesicht zu Angesicht*«.<sup>39</sup>

Wie kann man also den Abstand bewerten, der zwischen Rosenzweig und seinem Meister in Bezug auf die Auslegung der Frage „Was ist?“ besteht? Es gibt unterschiedliche Wege, die man einschlagen kann, um den Grund einer so großen Differenz zu verdeutlichen. Zunächst gibt es den Weg der historisch-philologischen Analyse der Rosenzweigschen Cohen-Interpretation, welche zeigen würde, dass die Lektüre der *Logik der reinen Erkenntnis* für Rosenzweig zwar eine Art Initialzündung zur Ausarbeitung des *Stern der Erlösung* darstellte,<sup>40</sup> aber vorwiegend in Bezug auf den Begriff des „Nichts“, der den *Ersten Teil* des Rosenzweigschen Werkes beherrscht. Aus einer solchen Analyse würde sich außerdem ergeben, dass die Hochachtung Rosenzweig für Cohen vor allem auf der Fruchtbarkeit der persönlichen Begegnung beruht, so dass man im Fall Rosenzweigs von einer Unterscheidung zwischen »Cohen imprimens« (dem Cohen, der Rosenzweig

---

<sup>38</sup> Siehe den Brief von Rosenzweig an Friedrich Meinecke vom 30. August 1920, in: ebd., Bd. 2, S. 678-682.

<sup>39</sup> Franz Rosenzweig, *Ein Gedenkblatt*, ursprünglich unter dem Titel *Der Dozent. Eine persönliche Erinnerung*, in: *Neue Jüdische Monatshefte*, II (1917/18), Heft 15/16, S. 376-378; jetzt in: Ders., *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, III. *Zweistromland*, S. 239-240 (Zitat auf S. 239, Hervorhebungen von mir).

<sup>40</sup> Vgl. dazu die Beiträge von Pierfrancesco Fiorato – Hartwig Wiedebach, *Rosenzweig's Readings of Hermann Cohen's Logic of Pure Cognition*, in: *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, XII (2003), Nr. 2, S. 139-146; Ders., *Hermann Cohen im Stern der Erlösung*, in: *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum »Stern der Erlösung«* (Conditio Judaica. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte, hrsg. von Hans Otto Horch in Verbindung mit Alfred Bodenheimer, Mark H. Gelber und Jakob Hessing, Bd. 44), hrsg. von Martin Brassler, Max Niemeyer, Tübingen 2004, S. 305-355.

beeindruckte) und »Cohen impressus« (dem Cohen, dessen Werk gedruckt wurde)<sup>41</sup> sprechen kann. Ein interessanter Weg wäre es auch, die Rosenzweigsche Deutung des Cohenschen Denkens ganz allgemein zu beurteilen. Rosenzweigs These einer »Umkehr«, einer »Wendung«, einer »Heimkehr« Cohens mit der *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* hinsichtlich des *Systems der Philosophie*<sup>42</sup> ist nämlich stets von der Cohen-Forschung in Frage gestellt worden. Dagegen hat die Rosenzweig-Forschung lange diese These als bevorzugten Interpretationsschlüssel angenommen, um das Denken des Begründers der Marburger Schule auszulegen. Man könnte noch den Weg des Vergleichs zwischen den philosophischen Systemen der beiden Denker einschlagen: jenes Cohens, das – wie man mit den Worten Rosenzweigs behaupten könnte – »nach geheiligtem Brauche aus einer Logik, einer Ethik, einer Ästhetik und einer Religionsphilosophie«<sup>43</sup> besteht, und jenes Rosenzweigs, der sich zwar als Vertreter eines neuen Denkens versteht, sich aber auch der Tatsache bewusst ist, dass *Der Stern der Erlösung* »außer der vierten dieser Ingredienzien eines ordentlichen Systempunschs [d.h. außer der Religionsphilosophie] die übrigen alle«<sup>44</sup> enthält.

Man muss aber nicht nur den Abstand zwischen Cohen und Rosenzweig untersuchen. Wichtig ist es auch, ihre Nähe, wenn nicht sogar mögliche Konvergenz in Bezug auf die Frage „Was ist?“, hervorzuheben. Diese Übereinstimmung scheint aus dem Urteil abgeleitet werden zu können, das Rosenzweig über Georg Simmel in den Briefen an seine Eltern vom 29. Januar und vom 1. Februar 1917 ausdrückt. Denn nach Rosenzweig ist Simmel »zwar ein guter „Dozent“, aber *kein* guter *Lehrer* (was eben nicht bloß eine „Übersetzung“ von Dozent ist), wieder aus dem gleichen Grund, den ich neulich euch schrieb: weil er kein Herz hat.«<sup>45</sup> Er ist ein seelenloser Mensch mit einem geschrumpften Herz, der nur mit dem Kopf arbeitet. Daher ist er völlig unfähig zu unterrichten: »Er schwelgt in den „Changeant“-Nuancen der *Lösungen*, während der gute Schulmeister die meiste Zeit darauf wendet, dem Publikum die *Frage* einzuhämmern. Daß man im Hören glaubt, alles zu verstehen, ist sehr nebensächlich und vorübergehend; beim guten Unterricht bleibt das *Problem* in einem hängen und immer wenn man daran denkt, fällt einem die Lösung dazu wieder ein; man hat

<sup>41</sup> So Eugen Rosenstock im Brief an Rosenzweig vom 13. September 1916, in: Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, I. Briefe und Tagebücher*, Bd. 1, S. 229.

<sup>42</sup> Vgl. Franz Rosenzweig, *Einleitung*, in: Hermann Cohen, *Jüdische Schriften*, 3 Bde, mit einer Einleitung von Franz Rosenzweig hrsg. von Bruno Strauß, C. A. Schwetschke & Sohn, Berlin 1924, Bd. 1, S. XIII-LXIV; jetzt unter dem Titel *Einleitung in die Akademieausgabe der Jüdischen Schriften Hermann Cohens*, in: Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, III. Zweistromland*, S. 177-223 (Zitate auf S. 183, 203).

Neben den oben angeführten Werken Cohens, *Logik der reinen Erkenntnis* (Anm. 5) und *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Anm. 35), bezieht sich Rosenzweig auf Hermann Cohen, *System der Philosophie. Zweiter Teil. Ethik des reinen Willens*, Bruno Cassirer, Berlin 1904,<sup>2</sup> 1907, und Ders., *System der Philosophie. Dritter Teil. Ästhetik des reinen Gefühls*, 2 Bde, Bruno Cassirer, Berlin 1912; jetzt in: Ders., *Werke*, bzw. Bd. 7, Introduction by Steve S. Schwarzschild, Georg Olms, Hildesheim/New York<sup>3</sup> 1981, und Bd. 8/9, Einleitung von Gerd Wolandt, Georg Olms, Hildesheim/New York<sup>3</sup> 1982.

<sup>43</sup> Franz Rosenzweig, *Das neue Denken*, S. 141.

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, I. Briefe und Tagebücher*, Bd. 1, S. 341.

da eben (wenn auch nur *reproduktiv*) *denken gelernt*, während man bei Simmel nur *zusieht*, wie einer denkt<sup>46</sup>. Wenn man diese Kritik Rosenzweigs an Simmel mit seiner Würdigung Cohens als Meister, Philosophen und Menschen, sowie als dem »erste[n] und einzige[n] lebende[n] Philosophieprofessor, den ich ernstnahm<sup>47</sup>, in Zusammenhang bringt, ist es leicht sich vorzustellen, dass die methodische Bedeutung, die Cohen der Frage „Was ist?“ zuschreibt, von seinem Berliner Schüler nicht völlig abgelehnt worden ist. Rosenzweig scheint sich nämlich der zentralen Rolle bewusst, die die Frage beim Unterricht spielen sollte, und im weiteren Sinn ihrer Wichtigkeit für das philosophische Denken: Die Frage stellt sich als Methode dar, Probleme in einer neuen Lösungen gegenüber immer offenen Form zu behandeln.

Wenn man genauer hinschaut, wendet sich die Kritik Rosenzweigs an der Rolle der Frage „Was ist?“ in der Philosophiegeschichte vor allem gegen die verändernde Funktion des Wortes „ist“. Rosenzweig wendet sich also gegen jenen überzogenen Anspruch ontologischer Reduktion, den auch Cohen selbst ohne Schwierigkeit ablehnen würde. Man sollte also vielmehr den Abstand betrachten, der zwischen dem *Faktum der mathematischen Naturwissenschaft* bei Cohen und den *Tatsächlichkeiten* bei Rosenzweig besteht. Denn in Bezug auf das Faktum bedeutet die Frage „Was ist?“ bei Cohen die Suche nach den Bedingungen von dessen Möglichkeit. Bei Rosenzweig dagegen hat die Frage keine erkenntnistheoretische Relevanz in Bezug auf die vom Denken erkannten Tatsächlichkeiten. Dieser Vergleich verweist notwendigerweise auf eine eingehende Untersuchung der theoretischen Ansätze der beiden Denker. Hier muss ich mich darauf beschränken, auf sie als eine mögliche Forschungsrichtung hinzuweisen.

Auf jeden Fall scheint die Versöhnung der Thesen Cohens und Rosenzweigs in Bezug auf die Frage „Was ist?“ nicht einfach, vor allem wenn man die „philosophische Krankheit“ betrachtet, die diese Frage nach dem Verfasser des *Stern der Erlösung* dem gesunden Menschenverstand verursachen würde. Man kann sogar vermuten, dass gerade die Cohensche Auffassung des Sokratischen Begriffs als Frage  $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}$ ;, die immer Frage bleibt und immer wieder eine neue Frage wecken muss, den Menschen zur *apoplexia philosophica* führe. Das von Rosenzweig umrissene Krankheitsbild ist aber nicht das Einzige, das wir uns vorstellen können. Die Erfahrung der Philosophischen Praxis lehrt z.B., dass die Ausübung des Fragens – wenn sie von einem Experten für Philosophie angeleitet wird – dem Menschenverstand die Möglichkeit gibt, die Philosophie als

---

<sup>46</sup> Ebd., Bd. 1, S. 343. Für die Rosenzweigsche Kritik an Simmel vgl. auch ebd., Bd. 1, S. 113, 328 (Briefe an Hans Ehrenberg vom 28. Oktober 1910 und vom 6. Januar 1917), 350, 351 (Briefe an die Eltern vom 17. und vom 20. Februar 1917), 377 f. (Brief an Rudolf Ehrenberg vom 29. März 1917), Bd. 2, S. 828 (Brief an Martin Buber vom 20. September 1922), und Franz Rosenzweig, *Paralipomena* (Notizen von 1916 und 1917), in: Ders., *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, III. Zweistromland, S. 116.

<sup>47</sup> Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, I. Briefe und Tagebücher, Bd. 2, S. 808 (Brief an Ernst Simon um August 1922).

vom Staunen getriebene, selbstlose, theoretische Aktivität positiv zu erkennen.

Zweck der Philosophischen Praxis ist es, »jedem (Individuen, Gruppen, Organisationen), der sie verlangt, [...] philosophisch gerichtete Unterstützung, Hilfe oder Orientierung in Bezug auf intellektuelles, existenciales, entscheidendes oder relationales Vorgehen ohne therapeutische Ziele zu geben«. <sup>48</sup> Im Jahr 1981 in Deutschland entstanden, als Gerd Böttcher Achenbach in Bergisch Gladbach eine Philosophische Praxis eröffnete, <sup>49</sup> hat sich diese Berufstätigkeit schnell über Österreich, Holland, Norwegen, Frankreich, England und Israel verbreitet und später Kanada und die Vereinigten Staaten erreicht. Von dort aus ist sie mit immer größerem Echo – nicht zuletzt aufgrund des Erfolgs von bekannten und strittigen Populärschriften wie *Plato, not Prozac!* <sup>50</sup> – wieder nach Europa und in die ganze Welt zurückgekehrt.

Ohne die verschiedenen Formen zu analysieren, die die Philosophische Praxis auf der individuellen und kollektiven (bei Gruppen und Organisationen) Ebene angenommen hat (*philosophical midwifery; cafés philosophiques*, Sokratisches Gespräch oder *Socratically inspired dialogue, philosophy for management, philosophy for children*), möchte ich hier darauf hinweisen, dass es zu den professionellen Kompetenzen des Philosophischen Praktikers gehört, Probleme philosophisch zu stellen und zu behandeln. »Denn ohne Zweifel«, hat zu Recht schon Andrea Poma bemerkt, »ist die Philosophie ein radikal problematisierendes Fach [...]. Die Eigenart der philosophischen Methode besteht in der Tat darin, dass die Philosophie *selbstlos* Probleme stellt. Das heißt nicht nur, dass sie die Probleme als solche und unabhängig von ihrem instrumentellen Charakter in Bezug auf äußere Interessen behandelt, sondern auch, dass die Lösung des behandelten Problems nicht das letzte und hauptsächliche Ziel der philosophischen Methode ist, Probleme zu stellen. Von einem philosophischen Standpunkt aus ist das Problem kein Hindernis, das überwunden und hinter sich gelassen werden muss, sondern vielmehr ein Ort, der bewohnt werden muss. Es ist kein Schirm, der den Gegenstand [des Philosophierens] verbirgt, sondern der Gegenstand selbst. Das heißt natürlich nicht, dass die Philosophie nicht nach Lösungen für die Probleme, die sie stellt, sucht: Das wäre unmöglich, da die Lösung immerhin ein inneres, notwendiges Moment des Problems selbst und jeder Methode ist, um das Problem zu stellen. Das heißt vielmehr, dass die gesuchte Lösung für die philosophische Methode allein ein

---

<sup>48</sup> Statut von *Phronesis* – Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica (Italienische Gesellschaft für Philosophische Praxis), Art. 4, Abs. 1, in: <http://www.phronesis.info/StatutoI.html> (1. September 2005).

<sup>49</sup> Vgl. Gerd B. Achenbach, *Philosophische Praxis. Mit Beiträgen von Matthias Fischer, Thomas H. Macho, Odo Marquard und Ekkehard Martens* (Schriftenreihe zur Philosophischen Praxis, Bd. 1), Jürgen Dinter, Köln 1984.

<sup>50</sup> Lou Marinoff, *Plato, not Prozac! Applying Philosophy to Everyday Problems*, HarperCollins, New York 1999; aus dem Engl. von Axel Monte und Hubert Pfau [*Bei Sokrates auf der Couch. Philosophie als Medizin für die Seele*], Deutsche Taschenbuch Verlag, München <sup>3</sup>2003.

Für einen ersten Überblick über Philosophische Praxis siehe Peter B. Raabe, *Philosophical Counseling. Theory and Practice*, Praeger, Westport/London 2001.

Übergangsmoment des problematisierenden Verfahrens bildet. Dieses Moment führt auf keinen Fall jenes Verfahren zu Ende. Vielmehr öffnet es das Verfahren gegenüber neuen Formen, d.h. gegenüber neuen Möglichkeiten, das Problem selbst zu stellen<sup>51</sup>. Diese problematisierende Fähigkeit des Philosophischen Praktikers ist bei ihrer Anwendung im Beruf nicht frei von Schwierigkeiten, besonders wenn der Philosophische Praktiker pragmatischen und/oder praktischen Bedürfnissen des Klienten (Gastes, Besuchers) entgegenkommt, was mit der Gefahr verbunden ist, das vom Klienten gestellte Problem zu komplizieren. Im Gegenteil scheint die Philosophische Praxis auf Grund des selbstlosen Charakters der Philosophie besonders geeignet, um theoretische und/oder ludische Erwartungen des Klienten zu befriedigen.

Eine der Aufgaben, wenn nicht sogar der deontologischen Pflichten des Philosophischen Praktikers besteht gerade darin, das richtige Gleichgewicht zwischen der Ausübung seiner eigenen problematisierenden Fähigkeit und den Forderungen des Klienten zu finden. Es geht hierbei darum, sowohl die Bedürfnisse des Klienten als auch vor allem seine Fähigkeit, das Problem zu verstehen und zu verarbeiten, immer zu beachten. Wenn auch Cohens Position in Bezug auf die Frage „Was ist?“ die Kompetenz des Philosophischen Praktikers, Probleme zu stellen und zu verarbeiten, gut ausdrückt, so darf man Rosenzweigs Hinweis auf das Risiko, welches das philosophische Fragen mit sich bringt, nicht unterschätzen oder noch schlimmer in Namen eines vermeintlichen philosophischen „Purismus“ übersehen. Dieser Hinweis muss vielmehr als berufliches *memento* gelten. Da es bei der Philosophischen Praxis gerade um angewandte Philosophie geht, soll der Philosophische Praktiker zuerst zwischen gesundem und krankem Menschenverstand unterscheiden können. Diese Unterscheidung, die von der heutigen Tendenz, das psychologische oder existenzielle Unbehagen zu pathologisieren, schwieriger gemacht worden ist, zwingt den Philosophischen Praktiker, eine Beratung zu unterlassen oder auch zu unterbrechen, falls der von seiner eigenen psychischen Struktur unterdrückte Klient jene *apoplexia philosophica* zeigen würde, vor der Rosenzweig gewarnt hat, d.h. falls der Klient eine Zwangstendenz hat, sich auf das Problem zu versteifen. Außerdem sollte der Philosophische Praktiker darauf achten, dass gerade seine Arbeit den Klienten zu irgendeiner Lähmung führt. Diese Achtung kann meines Erachtens weniger dadurch erreicht werden, dass der Philosophische Praktiker psychotherapeutische Kompetenzen erwirbt, um eine tiefere Einsicht in die psychische Struktur des Klienten zu bekommen; sie ist vielmehr dadurch möglich, dass er seine spezifisch philosophischen Kompetenzen ständig verfeinert, d.h. die philosophischen Lehren und Methoden immer besser beherrscht. Es geht schließlich darum, dass der Philosophische Praktiker immer mehr in dem von Rosenzweig so stark

---

<sup>51</sup> Andrea Poma, *La consulenza filosofica*, in: *Kykéion*, (September 2002), Nr. 8, S. 44.

kritisierten „Zauberkreis“ des philosophischen Staunens versinkt und sich gleichzeitig der Worte Aristoteles bewusst bleibt: »Denn weil sie staunen, beginnen die Menschen jetzt und begannen sie anfänglich zu philosophieren, wobei sie zu Beginn über die naheliegenden Merkwürdigkeiten staunten, dann allmählich so voranschritten und bei den bedeutenderen Dingen Schwierigkeiten sahen, z.B. bei dem, was dem Mond widerfährt und was mit der Sonne geschieht und den Sternen und hinsichtlich der Entstehung des Alls. Wer aber in einer Schwierigkeit steckt und sich wundert, der ist der Meinung, daß er nicht weiß [...]; so daß es klar ist – wenn sie doch Philosophie betrieben, um der Unwissenheit zu entgehen –, daß sie das Verstehen um des Wissens willen verfolgten und nicht wegen eines Nutzens. Das bezeugt auch das, was wirklich eintrat: als so ziemlich alles Notwendige und zur Erleichterung des Lebens und zur Gestaltung der Freizeit Dienende vorhanden war, begann man diese Art von Einsicht zu suchen. Es ist also klar, daß wir sie nicht um irgend eines anderen Nutzens willen suchen, sondern wie wir sagen, daß ein Mensch frei ist, der um seiner selbst, nicht eines anderen willen lebt, so sagen wir auch, daß diese die einzige freie unter den Wissenschaften ist; denn allein diese ist um ihrer selbst willen«.<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> Aristoteles, *Metaphysik*, A, 2, 982 b, übers. und eingeleitet von Thomas Alexander Szlezák, Akademie Verlag, Berlin 2003, S. 7.