

Zum Fichte-Bild im Marburger Neukantianismus

Geert Edel

I. Zwischen Anerkennung und Distanznahme

»Der gewaltige *Fichte* verkündete das Morgenroth einer neuen Welt-Epoche durch die Ausgiessung des heiligen Geistes über alles Fleisch. Der Geist, von dem im neuen Testament geweissagt wird, dass derselbe die Jünger Christi in alle Wahrheit leiten soll: es ist kein anderer als der *Geist der Wissenschaft*, der sich in unsern Tagen offenbaret hat. Er lehrt uns in unverhüllter Erkenntniss die absolute Einheit des menschlichen Daseins mit dem göttlichen, die von Christus zuerst der Welt im Gleichniss verkündigt wurde. Die Offenbarung des Reiches Gottes ist das Wesen des Christenthums, und dies Reich ist das Reich der Freiheit, die durch Versenkung des eigenen Willens in den Willen Gottes – Sterben und Auferstehen – gewonnen wird. Alle Lehren von der Auferstehung der Todten im physischen Sinne sind nur Missverständnisse der Lehre vom Himmelreich, welches in Wahrheit das *Princip einer neuen Weltverfassung* ist. Es war Fichte vollkommener Ernst mit der Forderung einer Umschaffung des Menschengeschlechtes durch das *Princip der Menschheit* [Hvg. G.E.] selbst in ihrer idealen Vollendung gegenüber dem Verlorensein der Einzelnen in den Eigenwillen. So ist der radicalste Philosoph Deutschlands zugleich der Mann, dessen Sinnen und Denken den tiefsten Gegensatz bildet gegen die Interessen-Maxime der Volkswirtschaft und gegen die gesamte Dogmatik des Egoismus. Es ist daher nicht umsonst, dass Fichte der Erste war, der in Deutschland die sociale Frage in Anregung brachte [...]« (Lange, 1882, S. 834 / Lange, 1974, S. 993).

Ich stelle dieses Zitat aus Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus* hier deshalb an den Anfang, weil ohne die *Hochschätzung* Fichtes, die es artikuliert, das komplexe, äußerst diffizile Verhältnis des Marburger Neukantianismus zu Fichte nicht verstanden werden kann, zumal über *beide* hier fraglichen Seiten Klischees, falsche Vorurteile im Umlauf waren – und bei manchen Zeitgenossen wohl auch nach wie vor sind –, die Gemeinsamkeiten zwischen Fichte und dem Marburger Neukantianismus postulieren, welche es nur im Bereich der Fabel, schärfer: der Denunziation gibt – wie etwa dies, letzterer hätte im Anschluss an ersteren postuliert, dass alles, was ist, nur durch das Denken sei, und deshalb auch nur Denken sei¹ – oder aber umgekehrt, dieser vermeintlichen Gemeinsamkeiten eingedenk, Abgrenzungen, die den Blick auf solche ganz verstellen. Doch erlauben Sie mir zuvor noch eine Erläuterung zum einleitenden Zitat. Friedrich Albert Lange kann man mit Recht, wenn auch etwas salopp, als den ›Großvater‹ des Marburger Neukantianismus bezeichnen. Im eigentlichen Sinne einer ›Schuldoktrin‹ jedoch wurde dieser erst von Hermann Cohen begründet, nämlich in und mit der 2. Auflage seines Werkes *Kants Theorie der Erfahrung* (das eine gegenüber der 1. Auflage durchgreifend erneuerte Interpretation der *Kritik der reinen Vernunft* gibt) – und was wir dort über Fichte lesen, das ist von einem tiefen Zwiespalt, einem Oszillieren zwischen Anerkennung und Verwerfung geprägt:

»Fichte«, so heißt es dort im letzten Kapitel anlässlich einer zusammenfassenden Darlegung dessen, was unter dem kantischen Schlüsselbegriff der Einheit des Bewusstseins zu verstehen sei, »hat allen Nachfolgern, Herbart nicht ausgenommen, das Programm gemacht.« (Cohen 1987, S. 750) – Bedenkt man, dass Cohen selbst anfänglich als Herbartianer angetreten war (indem er Kant bezüglich des Begriffs der Einheit des Bewusstseins mit Herbart interpretiert und als durch Herbarts Lehre vom Mechanismus des Bewusstseins vertieft dargestellt hatte),² so könnte man meinen, dass diese Auskunft als ein großes Lob zu werten sei. Doch das wäre ein schwerer Irrtum. Denn schon in der »Vorrede« war Cohen entschieden zu Fichte auf Distanz gegangen: Dort nämlich ist von den zwar »gewaltigen« (siehe Lange), aber »verirrten Bestrebungen der unmittelbaren Nachfolger von Fichte bis Hegel« die Rede (Cohen, 1987, S. XVI), und es lassen sich,

¹ Vgl. Schnädelbach, 1983, S. 242.

² Vgl. dazu Edel, 1987, S. 18* f.

ganz konkret auf Fichte bezogen, einige weitere Passagen nennen, in denen eine massive *Abgrenzung* gegen Fichte artikuliert wird.

Doch bevor ich Ihnen die wichtigsten dieser Passagen präsentiere, noch eine letzte Bemerkung zum einleitenden Lange-Zitat. Ich habe es absichtlich einer der Auflagen des Buches entnommen, die niemand anders als eben Cohen selber besorgt hat. Lange bezieht sich dabei inhaltlich natürlich primär auf Fichtes *Beiträge zur Berichtigung des Urteils des Publikums über die Französische Revolution* – und es wäre naiv zu meinen, dass Cohen diese »Beiträge« nicht gelesen hätte und dass ihm etwa die massiven antijüdischen Passagen, die sich darin finden, entgangen wären. Das Judentum sei »ein mächtiger, feindselig gesinnter Staat, der mit allen übrigen im beständigen Kriege steht, und der in manchen fürchterlich schwer auf die Bürger drückt« (Fichte, 1971d, S. 149) – das sind Worte, die dem bekennenden Juden Hermann Cohen tief ins Herz schneiden mussten, auch wenn Fichte, relativierend, sich in der Anmerkung auf der nächsten Seite »vom Gift- hauch der Intoleranz« distanziert (ebd. S. 150) und den Juden immerhin zugesteht, dass *auch sie* Menschen seien (nicht allerdings ohne den Zusatz: »ihre Ungerechtigkeit berechtigt uns nicht, ihnen gleich zu werden« (ebd.).

Es wäre, wie gesagt, naiv zu meinen, dass derartige Äußerungen Cohen verborgen geblieben wären – *ebenso naiv* aber auch zu glauben, dass *hier* – in der politischen Frage des Antisemitismus (welcher ja damals die schlechte Regel bildete) – der entscheidende, der eigentliche, der letzte Grund der Distanz läge, die Cohen und mit ihm den Marburger Neukantianismus von Fichte trennt. Diese Distanz ist keineswegs, ist durchaus nicht vordergründig politisch, sondern zuletzt streng philosophisch begründet: In der Frage nach dem Prinzip und dem Ausgangspunkt der Philosophie.

II. Cohen: Faktum Wissenschaft, nicht Selbstbewusstsein

Die 2. Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung*, welche die eigentliche Grundlage der »Marburger« Kantauslegung und in eins damit der »Marburger« Philosophie legte, hebt bekanntlich mit allem Nachdruck immer wieder hervor und darauf ab, dass die Verständigung über die Erfahrung, über die Möglichkeit objektiv-gültiger Gegenstandserkenntnis, vom »Faktum Wissenschaft« ihren Ausgang zu nehmen habe – und eben *nicht* vom

Bewusstsein oder vom Ich. Diese Position hatte Cohen in seiner ›herbartianisierenden‹ Frühphase, einschließlich der 1. Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung*, noch nicht vertreten, sondern er gelangt zu ihr erst im dort vollzogenen rekonstruierend-interpretativen Durchgang durch die *Kritik der reinen Vernunft*, der im Zeichen der Frage nach dem Sinn und Inhalt des Aprioritätsbegriffs steht, und bildet ihren Abschluss, ihr systematisch-entscheidendes *Ergebnis*: Synthetische Urteile apriori sind in reiner Mathematik und reiner Naturwissenschaft »wirklich vorhanden«, und weil dem so ist, kann die Verständigung über deren Möglichkeit von diesen ihren Ausgang nehmen. Dass sie es nicht nur kann, sondern vielmehr sogar auch *muss*: dies ist das Ergebnis weiterer Reflexionsschritte, die das Apriori auf den Begriff des Gesetzes (qua strenger, schlechthin uneingeschränkter Allgemeingültigkeit) reduzieren, was zuletzt auf eine definitive Überwindung des Dualismus von Erscheinung und Ding-an-sich abzielt und – das ist hier im Blick auf die Einschätzung Fichtes entscheidend – einen entschiedenen Bruch mit dem Ausgang vom erkennenden Subjekt, vom Ich, von der Einheit des Bewusstseins, zwangsläufig nach sich zieht. Das manifeste Ergebnis dieser Reflexionen ist eben die 2. Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung*.

Man muss diesen Ergebnischarakter im Auge behalten, wenn man einerseits die Entschiedenheit der Ablehnung Fichtes verstehen will, andererseits aber auch, dass sie zugleich immer mit einer Anerkennung seiner Größe auftritt. Cohen verkündet nicht nur einen seinerzeit durchaus neuen systematischen Ansatz, den er gegen damals vorherrschende Mehrheitsströmungen (wie etwa den Vulgärmaterialismus oder die Willensmetaphysik Schopenhauers) gleichsam naturgemäß stark zu machen sucht, sondern konzidiert in eins damit auch eine Selbstkritik, widerruft eine vormals selbst vertretene Auffassung, die, als Herbartianismus auftretend, *programmatisch* zuletzt doch auf Fichte zurückgehe (s.o.).

Über diese persönliche Komponente der Selbstkritik hinaus könnte – rein von der Sache her gesehen – der Gegensatz, der sich nunmehr auftut, schärfer nicht sein: Im ›Faktum Wissenschaft‹ ist das erkennende Subjekt, das Bewusstsein, das Ich und somit *alle Subjektivität* der Cohen'schen Intention nach *ausgelöscht* (mit Ausnahme lediglich des Gesichtspunktes der »Erzeugung«, wie es in der späteren Terminologie heißt): Wir haben darin ein Erkenntnisresultat, das Geltung beansprucht über alle denkbaren Differenzen der erkennenden Subjekte hinweg; Geltung ›in allen möglichen Welten‹; Objektivität im Sinne

einer wahrhaft ›strengen‹ Allgemeinheit, die gilt, egal wie das erkennende Subjekt kognitiv organisiert sein mag. Wer solche Geltung verstehen, solchen Geltungsanspruch durch Aufweis der Bedingungen seiner Möglichkeit erklären und insofern ›begründen‹ will, der darf – bei Strafe eben einer Reproduktion des Dualismus von Erscheinung und Ding-an-sich – nicht vom erkennenden Subjekt, vom Bewusstsein seinen Ausgang nehmen.

Das ist die systematische Position, aus der heraus die Einschätzung Fichtes in der 2. Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* erfolgt, und verglichen damit sind alle weiteren Differenzen, wie etwa die Frage nach der intellektuellen Anschauung, zuletzt zweitrangig. Ich gebe Ihnen hier jetzt einige Schlüsselzitate.

Das erste ist zunächst durchaus positiv und affirmativ. Die kantischen Formen des Apriori verdienen keinen Hohn:

»Dass sie denselben nicht verdienen, hätte gerade Herbart von *Fichte* lernen können, der über das Missverständnis des ›hölzernen oder steinernen oder ledernen Gemüts‹ und der ›Löcher‹, in die, wie das Waffeleisen in den Waffelteig, die Dinge an sich eindringen, so meisterlich zu spotten verstand.«³

Anders diese Passage, die entschieden auf Abgrenzung zielt:

»So ist denn alle Objektivität, und zwar nicht bloss die in den Dingen, sondern die in den Gesetzen bestehende dem Schein des Subjektivismus verfallen, das *Selbstbewusstsein* ist zum Quell und Bürgen der *Naturgesetze* ausgegeben. Und *Fichte* wäre somit der legitime Erbe Kants.« (Ebd. S. 397).

Daraus folgt doch wohl, dass *Fichte nicht* der legitime Erbe Kants ist – und dies ist in der Optik Cohens ein durchaus vernichtendes Urteil. Dem ganz *entgegen* steht nun wiederum die folgende Erklärung, welche die Verständigung über das kantische Apriori und damit Cohens eigenen Schlüsselbegriff der ›transzendentalen Methode‹ betrifft und die hier in voller Länge zitiert werden muss, da sie anders ganz unverstündlich bliebe. Im Blick auf »die subjektiven Idealisten« (ebd. S. 737) schreibt Cohen:

»Dass die Philosophie über einen apriorischen Schatz von Begriffen und Erkenntnissen verfüge, das mochten jene tapferen Selbstdenker gern hören, so gern, dass sie darüber den genauern Sinn des *a priori* überhörten, den die transszendentale Einschränkung zur Bestimmung brachte. Und

³ Cohen, 1987, S. 197 Cohen bezieht sich hier auf Fichtes *Annalen des Philosophischen Tons*, vgl. Fichte, 1971 c, S. 477.

doch würde man *Fichte* Unrecht tun, wenn man seiner unwissenschaftlichen Kühnheit in der Zurüstung idealistischer Werkzeuge auch das Vorurteil zuspräche, als ob der Unterschied zwischen *a priori* und *a posteriori* ein zeitlicher und überhaupt ein relativer wäre. Es ist nicht nur eine Forderung der Gerechtigkeit, dass wir Fichte von solcher Oberflächlichkeit, über die er bei seiner Ergründung der letzten Denkbedingungen in allem Bewusstsein durchaus erhaben ist, ausdrücklich freisprechen; es fördert uns zugleich in dem Verständnis der kritisch-systematischen Methode, wenn wir an den tiefsten Blicken der metaphysischen Aprioristen den Abstand vom transzendental-*a priori* ermessen. »Es ist kein Gemüt« sagt Fichte in einem in den »Annalen des philosophischen Tons« entworfenen, ironisch gelungenen Gespäche, »und nichts im Gemüte vor der Erfahrung da. Sieht man auf die Art des Findens, so ist alles Mögliche, was für ihn ist, und er selbst, nur in der Erfahrung da (*a posteriori*). Sieht man darauf, dass alles in seinem Wesen notwendig gegründet sei, so ist dasselbe *apriori*« (S.W. Bd. II, S. 471-479). So klar hat Fichte über den sachlichen Wert des *a priori* gedacht; und dennoch konnte er dem Irrtum verfallen, die »gesamte Erfahrung als Bedingung des Selbstbewusstseins« abzuleiten. Der Grund für diesen folgenschweren Missgriff liegt letztlich darin: dass er das *a priori*, so tief er es in den Tathandlungen des Bewusstseins, in den alle Objektivität erzeugenden Setzungen des Ich zu erfassen suchte, doch immer nur im metaphysischen Sinne zu bestimmen vermochte, als eine Wurzel des Geistes, als eine Grundbedingung des Selbstbewusstseins. Und wie sehr er bemüht war, das Ich als ein reines zu bestimmen, und wie weit er dabei vom persönlichen Ich entfernt war, so konnte doch schon *Hegel* ihm den Vorwurf machen, dass er vom »reinen Ich zum empirischen fortgehe.« (Ebd. S. 738 f.)

Das ist die Schlüsselpassage für die Frage nach dem Fichte-Bild im Marburger Neukantianismus (qua Schuldoktrin). Sie ist *Kants Theorie der Erfahrung* entnommen, denn das war faktisch das Grundbuch des Marburger Neukantianismus. Die Tragweite des Vorhalts, den Cohen hier Fichte macht, wird erst dann ganz deutlich, wenn man bedenkt, dass sich für ihn der *Begriff* der »transzendentalen Methode« geradezu in der *Unterscheidung* des metaphysischen vom transzendentalen Apriori »vollzieht« (ebd.). Fichte dringe zum transzendentalen Apriori in seinem reinen Funktionssinn nicht durch, sondern bleibe dem metaphysischen Apriori verhaftet, *weil* er es in den »Tathandlungen des Bewusstseins«, den »Setzungen des Ich« und als »Grundbedingung des Selbstbewusstseins« zu fassen

sucht, *weil* er also – und dies ist ja nun auch in der Tat Fichtes ureigenstes Anliegen – theoriestrukturell und von der Begründungsrichtung her gesehen vom Ich ausgeht, eine bewusstseinstheoretische, in der Optik Cohens damit aber eine ›bloß‹ subjektive Begründung der Erkenntnis liefert.

In Cohens eigenem *System der Philosophie*, das allerdings für den Marburger Neukantianismus qua Schuldoktrin nicht (mehr) repräsentativ ist, fällt die *Ablehnung* Fichtes noch weit massiver aus.

Der Vorhalt, dass Fichte eine bloß, eine nur subjektive Begründung der Erkenntnis liefere, wird hier in einem noch tieferen, noch durchgreifenderen Sinne ausgesprochen, wiederholt und zugespitzt, weil und sofern er nun sogar auch noch das Verhältnis der Hauptabteilungen betrifft, in denen sich die Philosophie insgesamt entfaltet:

»Was konnte es nützen, dass *Fichte* das *Sittengesetz zur Grundlage des Naturgesetzes* proklamierte; was konnte sein ethischer Idealismus in der methodischen Wurzel fruchten, wenn er doch die theoretische Realität vereitelt hatte? Gegen eine solche Nichtachtung der Vernunft in der Wissenschaft erschien der alte Pantheismus noch als heilsames Kraut.« (Cohen, 1977, S. 314)

Schärfer kann der Vorwurf kaum sein, und er zielt in das Herz des Fichte'schen Unternehmens, die bei Kant verbliebene Kluft zwischen ›theoretischer‹ und ›praktischer‹ Philosophie durch den Ausgang vom Begriff der ›*Tathandlung*‹ zu überbrücken und zu überwölben. Aus der Perspektive Cohens ist dies eine ›Nichtachtung‹ der theoretischen Vernunft, die in Kants Lehre vom Primat der praktischen Vernunft nicht liegt und nicht begründet sein kann, weil diese, wohlverstanden, ihrerseits ein Resultat der theoretischen Vernunft ist und deshalb dieser geschuldet bleibt.

III. Natorp: Zurück zum Ich, das denkt

Paul Natorp, nach und neben Cohen zweites Schulhaupt des Marburger Neukantianismus, hat in seiner Spätphilosophie Fichte gegen Cohens Verdikte gleichsam ›wiederentdeckt‹ – und dies nicht ohne Grund und nicht ohne Vorbereitung. Denn Natorp teilt zwar Cohens erkenntnislogischen Objektivismus, der den Ausgang von der im ›*Faktum Wissenschaft*‹ objektivierten Erkenntnis verlangt. Aber Natorp beharrt dennoch darauf, dass eine subjektive Verständigung über die Erkenntnis nicht nur prinzipiell legitim, sondern korrelativ zur objektiven sogar geboten ist. In seinem frü-

hen Aufsatz über *Objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis* entscheidet Natorp die Frage, ob die Grundlegung der Erkenntnis in der Logik objektiv oder subjektiv sein müsse, zunächst unzweideutig zugunsten der objektiven Begründungsrichtung:

»Man vernichtet nicht bloss die Logik, als unabhängige Theorie der objectiven Gültigkeit der Erkenntnis, sondern hebt die objective Gültigkeit selber auf und verwandelt sie in eine bloss subjective, wenn man sie aus subjectiven Factoren herzuleiten unternimmt.« (Natorp, 1887, S. 265).

Aber er fügt schon damals eben auch hinzu:

»Die constructive, objectivierende Leistung der Erkenntnis ist durchaus das Voraufgehende; von ihr aus reconstruieren wir, soweit es möglich ist, die Stufe der ursprünglichen Subjectivität, welche anders, als auf diesem reconstructiven Wege, von der bereits vollzogenen objectiven Construction aus, überhaupt mit keiner Erkenntnis zu erreichen wäre. In dieser Reconstruction objectiviren wir gleichsam die Subjectivität als solche« (Natorp, 1887, S. 283).

Und am Ende betont er, es sei solche »Reconstruction des ursprünglich Subjectiven, in der wir den haltbarsten Sinn der Forderung einer psychologischen Begründung der Erkenntnis erblicken.«⁴ Natorp geht hiermit ersichtlich auf Distanz zu Cohen, bei dem eine solche »Rekonstruktion der Stufe der ursprünglichen Subjektivität« gar keinen systematischen Ort mehr hat, da er ja das Problem einer psychologischen Begründung der Erkenntnis mit der Erklärung abfertigt hatte: »Erkenntnistheorie darf nicht als Psychologie gemeint sein.« (Cohen, 1984, S. 5).

Die Differenz zu Cohen, die sich schon hier abzeichnet, vertieft sich zunächst auf der Ebene der *Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, sofern Natorp dort (aber auch in den Logikentwürfen und seinen Bemerkungen zur Cohen'schen Logik) daran festhält, schärfer, *gegen* Cohen darauf insistiert, dass das Prinzip der Entfaltung der logischen Grundfunktionen nicht das abstrakte Prinzip des Ursprungs, sondern die bewusst in größerer Nähe zu Kant (und a fortiori also auch zu Fichte) gehaltene synthetische Einheit ist.

⁴ Natorp, 1887, S. 286. Vgl. auch: »Einige ergänzende Betrachtungen [...] mögen für jetzt beiseite bleiben. Es würde zuerst (namentlich in Rücksicht auf das Verhältnis zwischen Logik und Psychologie) über die positive Bedeutung und Methode einer subjectiven Begründung Einiges zu bemerken sein.« (Ebd.)

Natorp hat unmissverständlich klargestellt, in welchem Sinne sein Grundbegriff der synthetischen Einheit zu verstehen ist: Er bezeichnet die »Urform« oder »das Urgesetz des Denkens selbst«, das sich in einem »logischen Grundakt«, einem bestimmten »Grundakt des Erkennens« realisiert, aus dem alle anderen logischen Grundfunktionen abzuleiten sind.⁵ Vor dem Hintergrund und auf der Basis der methodischen Unterscheidung zwischen dem *Erkennen*, qua subjektivem Vorgang und Prozess, und der *Erkenntnis*, qua in der Wissenschaft objektiviertem Ergebnis und Resultat, sowie der respektiven Richtungsdifferenz der Begründung ist die synthetische Einheit als ein transzendental-subjektives Prinzip zu betrachten, weil und sofern Natorp mit ihr *expressis verbis* eben jenen »ursprünglichen Akt, der überhaupt der Grundakt des Erkennens ist« (Natorp, 1921a, S. 42) zu fixieren sucht, dem Begriff und Urteil, mithin alle logischen Grundfunktionen allererst entspringen (»die in dem beschriebenen Urakte des Denkens eingeschlossen liegen und aus ihm durch ihn selbst sich entfalten müssen«; ebd., S. 43). Cohens Prinzip des Ursprungs hingegen bezeichnet keinen solchen Akt (weder sein Gesetz noch seine Struktur), weil es eben nur verlangt, »den Ursprung allen Inhalts«, den das Denken zu erzeugen vermag, »in das Denken selbst zu legen.« (Cohen, 1977, S. 82)

Die systematische Nähe zu Fichte, die sich bei Natorp im Beharren nicht nur auf der Legitimität, sondern auch der letztlichen Theorienotwendigkeit einer »subjektiven« Begründung der Erkenntnis von Anfang an ausspricht, kulminiert in dem, was man durchaus die *Wiederentdeckung* Fichtes beim späten Natorp nennen kann. Denn dort, in seinen *Vorlesungen über praktische Philosophie* erklärt Natorp: »Von den großen Philosophen steht der hier vertretenen Auffassung jedenfalls *Fichte* am nächsten« (Natorp, 1925, S. 83). Ist das nun eine Abkehr von Kant – oder lässt sich der Bogen hier zurückbiegen zu Fichtes Erklärung, dass er »auf demselben Standpunkt wie Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft« stehe? (Fichte, 1971e, S. 108)

Letzteres ist der Fall. Es ist keine Abkehr von Kant, sondern vielmehr eine Rückkehr zu dessen bewusstseinstheoretischen Motiven, die Cohen, womöglich allzu leichtfertig, im Zuge seiner Selbst- und Herbartkritik auf-

⁵ Natorp 1921a, S. 15, 25–30, 34–44, 49–52; ferner Natorp 1986a, S. 23; vgl. ferner ebd. 9–12, 15, 17–26, 45–49 sowie: Natorp 1986b, 90–96.

und preisgegeben hatte. Auf diesen Aspekt bezieht sich Natorp, wenn er schreibt:

»Bewusstsein, im subjektiven Sinne, und andererseits gegenständliches Sein: beides sind schon Seinsarten; oder vielmehr es sind Richtungen, nach denen der in sich wesentlich eine, einzige, aber mehrseitige Ursinn des Seins sich auseinanderlegt: Also darf auf keines von beiden die Aufgabe der Philosophie beschränkt werden.« (Natorp, 1925, S. 7)

Das heißt eben, *gegen* Cohens Wissenschaftsobjektivismus, dass die Aufgabe der Philosophie nicht einseitig objektivitäts-, also anti-bewusstseinstheoretisch verstanden werden darf. Das ist schon in Natorps *Allgemeiner Psychologie* aus dem Jahr 1912 vorbereitet und ausgesprochen, wenn es dort heißt, dass die philosophische Psychologie nicht (wie bei Cohen) die Einheit des Kulturbewusstseins, sofern es sich in Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst und Religion objektiviert, herzustellen bzw. zu rekonstruieren habe, sondern durchaus von der ›Innenwelt‹ des Bewusstseins ausgehen müsse:

»Die Innenwelt des Bewusstseins aber läßt sich diesen dreien oder vierten in keiner Weise mehr logisch über- oder neben- oder unterordnen, sondern sie stellt zu ihnen insgesamt, zur *Objektsetzung jeder Art und Stufe*, gleichsam die *Gegenseite*, eben die *Innenwendung*, nämlich die *letzte Konzentration* ihrer aller auf das *erlebende Bewusstsein* dar [...] Auch irgendeine letzte Vereinigung dieser aller durch einen höchsten, aber wiederum nur begrifflich höchsten Bezug (gesetzt, dass dies überhaupt noch eine verständliche Aufgabe wäre) würde doch eben nur *abstrakt* sein; im prägnanten Begriff des Bewusstseins dagegen als des unmittelbaren *Erlebens* ist eine schlechthin *konkrete* Einheit gefordert und gedacht. Das war die Aufgabe, welche von Urzeiten an vorschwebte, aber bis heute kaum an irgendeiner Stelle in ganzer Klarheit erfasst und deutlich formuliert worden ist: die *Totalität des Erlebten*, so wie das überhaupt wissenschaftlich möglich ist, zur Darstellung zu bringen: jene *Ureinheit des Bewusstseins* für die Reflexion wiederherzustellen, in welcher die auf Abstraktion beruhenden Objektivationen in die *ursprüngliche Konkretion*, in die *konkrete Ursprünglichkeit* des ›Bewusstseins‹ wieder zurückgenommen sein sollen.«⁶

⁶ Natorp 1912, S. 20 f. Vgl. ferner: »Psychologie betrachtet den Inhalt sofern er im jedesmaligen wirklichen Bewusstsein, d. i. subjektiv gegeben ist, mit Absehung von seiner sonstigen, nämlich objektiven Geltung oder Bedeutung. Das eigentümliche

Bezieht man Natorps *Selbstdarstellung* aus dem Jahr 1921 in die Betrachtung mit ein, so vertieft sich die Differenz zu Cohen noch ein weiteres Mal. Dort nämlich stellt er unmissverständlich klar, dass nicht schon die *Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, die in 1. Auflage 1910 erschienen waren, sondern vielmehr erst die *Allgemeine Psychologie* »[e]inen gewissen Begriff dessen, wohin ich eigentlich steuerte, [geben] konnte [...] wenn auch, wer ihn einmal gewonnen hat, die Ansätze dazu auch in allem Früheren nicht verkennen wird.«⁷ Im Zuge jener darin geforderten »Wiederherstellung« der »Ureinheit des Bewusstseins für die Reflexion« kehrt er zu sachlichen Motiven zurück, die eben auch Fichte bewegen. Das wird unmittelbar greifbar dort, wo Natorp das Bewusstsein als Problem exponiert. Wer würde nicht an den Anfang der *Erste[n] Einleitung in die Wissenschaftslehre* erinnert – das berühmte »Merke auf Dich selbst: kehre deinen Blick von allem, was dich umgibt, ab, und in dein Inneres – ist die erste Forderung, welche die Philosophie an ihren Lehrling tut. Es ist von nichts, was ausser Dir ist, die Rede, sondern lediglich von Dir

Interesse der Psychologie ist, im Unterschied von dem der objektivierenden Erkenntnis jeder Art, das an der Subjektivität des unmittelbaren Erlebnisses, rein als solcher.« (Natorp 1904, 5). Cohens Ausführungen über »das Verhältnis der Religion zur Psychologie« (qua Lehre von der Einheit des Kulturbewußtseins) (Cohen, 1915, 108 ff., insbs. 111-114) kommentiert Natorp mit den Worten: »Kultur der Einheit der Erkenntnis ist aufrechtzuerhalten (so wird aber wieder die Eigenart positiv gar nicht begründet! Sondern nur die Nicht-Selbständigkeit. Übrigens: Hier finde ich *nichts von Psychologie!*)« (Natorp 1986c, 126).

⁷ Natorp, 1921b, S. 7. Vgl. auch »[I]ch sah in dem Verfahren der exakten Wissenschaft nur die unterste, allerdings in sich festeste Stufe eines Aufstiegs [...] Für solchen Einheitsaufbau [...] schien mir, müsse der Grund, der das ganze Gerüst des Aufbaus zu tragen habe, erst gefestet werden in einer neuartigen Psychologie, die zu der ganzen [...] logischen Weltbildung sich in einem Sinne als Umkehrung verhielt« (ebd. S. 6) und also, was diese analytisch herausbilde, »wahrhaft synthetisch darstellen müsse«. (ebd. S. 7) Nachdem er betont, dass aller Analyse ursprüngliche Synthese vorausliege, fährt Natorp dann fort: »Von all solchen Erwägungen ließen freilich meine älteren Arbeiten noch kaum etwas erraten [...] Alles, was ich bis dahin hatte vorlegen können, über die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, über Descartes', über Platos wissenschaftlichen, Pestalozis sittlichen Idealismus, über soziale wie allgemeine Erziehungslehre, über Religion des Menschentums oder was sonst das Thema sein mochte, war nur Anlauf, Bruchstück, Baustein, wollte gar nichts anderes sein« (ebd. S. 7-9).

selbst« (Fichte 1971b, S. 422) – wenn Natorp etwa schreibt: »Mein« Empfinden, Vorstellen, Denken, »mein« Fühlen, Begehren, Wollen ist etwas, ganz abgesehen von der Frage, was das Objekt sein mag, außer dem dass und wie »ich« es empfinde, vorstelle, denke, fühle, begehre, will. Das unmittelbare Erlebnis des Bewusstseins verlangt, nachdem es einmal als etwas Eigenes entdeckt ist, nicht bloß in seiner vollen Selbständigkeit – Selbständigkeit jedenfalls als Problem – anerkannt, sondern als schlechthin erstes, ursprünglichstes Faktum gewürdigt zu werden.« (Natorp 1912, S. 23). Natorp verweist dabei nicht auf Fichte, sondern distanziert sich ausdrücklich von dessen »titanische[m] Subjektivismus« (ebd. S. 208), womit ihre theoretischen Zielsetzungen grundverschieden bleiben. Aber der methodische Appell an das »unmittelbare Erlebnis des Bewusstseins« (Fichte: »die flüchtigste Selbstbeobachtung«; Fichte 1971b, S. 422) verbindet sie. Solche Verbindungen bestehen, bei allen Unterschieden in der Terminologie und Tendenz, zumindest noch in zwei Hinsichten, die für eine Verständigung über das, was Bewusstsein ist, schlechthin fundamental sind. Wenn Natorp erklärt: »So droht die Subjektivität, einmal anerkannt, die Objektivität sogar ganz zu verschlingen, da doch alles noch so gegenständlich Vorgestellte, Gedachte, Erkannte als vorgestellt, gedacht, erkannt, jedenfalls Inhalt von Bewusstsein ist« (Natorp, 1912, S. 23), dann verweist er damit auf jenen fundamentalen Sachverhalt, der Fichte dazu veranlasst, »das System aller nothwendigen Vorstellungen oder die gesammte Erfahrung« im »unmittelbaren Bewusstsein« nachweisen bzw. aus ihm »ableiten« zu wollen (Fichte, 1971b, S. 445 f.). Und wenn Natorp ferner betont: »Als solches bloßes Problemwort jedenfalls schließt das »Bewusstsein« nicht sogleich in sich ein Ich als auch abgesehen vom Akte des Bewusstseins, für sich bestehende Substanz, sondern allein als in diesem Akte selbst gegebenen Bezugspunkt« (Natorp, 1912, S. 23), dann verweist er damit, mit der Betonung des Akt- oder Prozesscharakters des Bewusstseins nämlich, wiederum auf einen fundamentalen Sachverhalt, den auch Fichte im Auge hat, wenn er das Ich als »Tathandlung« (Fichte 1971a, S. 91) fasst: »Die Intelligenz ist dem Idealismus ein Thun, und absolut nichts weiter; nicht einmal ein Tätiges soll man sie nennen«. (Fichte 1971b, S. 422).

Wie bereits oben erwähnt, kulmiert Natorps Wiederentdeckung Fichtes in seinen späten *Vorlesungen zur Praktischen Philosophie*, dem dort ausdrücklich abgelegten Bekenntnis, seine hier entwickelte Konzeption stehe von allen großen Philosophen Fichte am nächsten (s.o.). Diese Auskunft kann nicht verwundern, wenn man bedenkt, dass Fichtes Begriff der Tathandlung seiner Orientierung am Freiheitsproblem und dem Primat

der praktischen Vernunft geschuldet ist. Die Tragweite dieser reklamierten Nähe zu Fichte wird vollends deutlich, wenn man sich den spezifischen Zusammenhang, in dem sie erfolgt, vor dem Hintergrund wenigstens des Grundansatzes des Programms vergegenwärtigt, das Natorp nun vorträgt.

Philosophie ist danach radikal Frage, deren Anspruch, aufs Ganze zu gehen, erst dann Genüge getan ist, wenn ihr »Fragebereich« *alles* umschließt: »was im weitesten Sinne *ist*; das Sein nicht der Wissenschaft allein oder des Bewußtseins, sondern schlechtweg *das* Sein. Darüber, nur darüber gibt es nichts ferner. ›Es gibt‹ nichts hinaus über das letzte ›Es‹, welches alles ›gibt‹ was es eben gibt, nämlich ›Alles‹. Und damit ist im Grunde schon gesagt, dass das Letzte, das Alles in Allem, eben damit einzig, überhaupt *das* Einzige ist, welches schlechthin ist [...] Die Frage nach ihm besteht, und diese Frage heißt: Philosophie.« (Natorp, 1925, S. 5)

Natorp überschreitet damit zweifellos den klassischen geltungstheoretischen Marburger Ansatz. Man kann diesen Überstieg als Eingeständnis von dessen Einseitigkeit werten. Genau besehen stellt er aber, und dies ist wichtiger, den Versuch dar, die beiden bisherigen Schwerpunkte – zunächst Wissenschaft und darin das gegenständliche Sein, dann Bewusstsein – in einer letzten spekulativen Synthese zu überwölben, die den Umstand reflektiert, dass die Aufgabe der Philosophie weder ob die objektive noch auf die subjektive Untersuchungsrichtung beschränkt werden darf.

Die hier durchgeführte konkrete Anknüpfung an Fichte betrifft den Schlüsselbegriff aller praktischen Philosophie, den Begriff des Willens und erfolgt im Rahmen der Verständigung über »das Urmoment der Individuation im Willenseinsatz«, mit der die dritte Ordnung des nunmehr entfalteten Systems der Grundkategorien erst zum Abschluss kommt. Dieses »Urmoment« haben nach Natorp weder Herbart noch Cohen erfasst, und auch selbst Kant »tastet« (Natorp, 1925, S. 74) mit seinem Begriff der Spontaneität nur. Fichte hingegen habe das aktive Moment, nämlich das »Sich-aussprechen, Aus-sich-heraus-sprechen« im ›Ich‹ und ›bin‹ »besonders aufgenommen und mit dem Motiv der Freiheit in sehr innige Verbindung gebracht, es immer und immer wieder stark hervorgehoben, es ist die Seele seiner ganzen Philosophie, die wohl mehr als irgendeine Philosophie des Willens ist. Das ist mehr als bloße Innenkonzentration.« (ebd.)

Dieses »Letzte der Selbst-Aktuierung«, das den »Kern der Willensaktion ausmacht«, lässt sich nach Natorp nun allerdings nicht beschreiben: »in seiner absoluten Individualität entzieht es sich völlig der Äußerlichkeit und der Allgemeinheit alles Beschreibens, das doch

zuletzt nur Umschreiben bleibt.« (ebd., S. 75) Dieses ›Umschreiben‹ erfolgt auf dem Wege einer ausdrücklichen Anknüpfung an den § 5 der Wissenschaftslehre von 1794, den Natorp über 5 ½ Seiten hinweg paraphrasiert, kommentiert und interpretiert (ebd. S. 83-88 bzw. §§ 35-37). Natorp beschließt diese Darlegungen, auf deren Einzelheiten hier nicht eingegangen werden kann, zunächst mit diesem Hinweis: »Ich unterschreibe nicht alle seine Voraussetzungen, ich könnte fast keine einzelne seiner Formulierungen ohne Vorbehalt unterschreiben; er ebensowenig die meinigen. Dennoch weiß ich mich in sehr wesentlichen Punkten mit ihm und fast nur mit ihm einig« (ebd., S. 88).

Die Darlegung dieser Einigkeitspunkte zwischen ihm und Fichte, die Natorp sodann vorträgt, lässt sich wie folgt zusammenfassen: »Erstens behaupten wir beide mit gleicher Entschiedenheit die Absolutheit des letzten Grundes, aus dem der Wille allein zu verstehen ist. Dieser ist für ihn wie für mich voraus der ganzen Spaltung des Seins sei es in Subjekt und Objekt sei es in Theorie und Praxis, vollends in zeitliches Vorausliegen oder Nachfolgen, überhaupt allen besonderen kategorialen Bestimmungsweisen.« (ebd.)

Zweitens müsse der »unterscheidende Sinn des Wollens« im »letzten Wirklichkeitsgrunde« nicht anders als die Kategorien, »in die er sich auseinanderlegt«, schon »angelegt sein« (ebd.). Und Drittens: Was aus dem »Urlichtquell des überendlichen Seins« »entströmt« – Möglichkeit, dieser entsprechend Denken, und Notwendigkeit, dieser entsprechend Wille, Handlung, praktisches Vermögen – »ist erst auf dem Weg, oder vielmehr ist selbst der Weg zur Wirklichkeit. Darum eignet ihr [...] der Charakter des Sollens; denn der Weg geht ins Unendliche doch von Endlichem zu immer wieder Endlichem und führt niemals bis hin zum Überendlichen.« (ebd. S. 89)

Ein letzter Punkt der Gemeinsamkeit mit Fichte, den Natorp reklamiert, bleibt hier noch zu erwähnen. Das Letzte der Selbst-Aktuierung des Willens lässt sich nicht be-, sondern eben nur ›umschreiben‹, und so kann es auch: »bei Fichte so aussehen, als werde eine Gegenwirkung von außen her auf nichts hin angenommen [...] als [...] ein Mythologem« (ebd. S. 90). »Warum muß die aus sich doch unendliche [...] Bewegung es sich gefallen lassen, von wem muss sie sich gefallen lassen, zurückgeworfen [...] zu werden?«

Natorp antwortet: »Ich sehe hier keine Möglichkeit, mit etwas anderem zu antworten als mit der Urtatsache der Endlichkeit, [...] d[ie] man anders und anders nennen oder umschreiben mag«. (ebd.; S. 91) Damit konze-

diert Natorp hier eine letzte Frage, ein *Letztes*, bei dem »auch Fichte nicht weiter gekommen ist« (ebd. Hvg. G.E.): »Philosophie wäre selbst nicht, wenn nicht diese letzte Frage bestünde; sie ist diese letzte Frage; sie müßte Sophia, endgültiges Wissen werden, und damit als Philosophia aufhören, wenn es auf diese letzte Frage eine Antwort überhaupt gäbe. Das aber ist der ›kritische‹ Sinn der Philosophie: anzuerkennen und sich damit abzufinden, daß hier keine weitere Antwort zu geben noch zu suchen ist« (ebd.).

IV. Cassirer: Historisierende Objektivität

Abschließend sei noch ein kurzer Blick auf die Darstellung geworfen, die Ernst Cassirer im 3. Band seines *Erkenntnisproblems* von Fichtes Philosophie gegeben hat. Dieser ist Anfang 1920 erschienen – also zwei Jahre nach Cohens Tod – und darf, nach der Gesamtanlage und systematischen Ausrichtung des Werkes, doch noch als von ›Marburger‹ Provenienz gelten (bei allen Vorbehalten, die man hier im Blick auf die Frage von Cassirers Eigenständigkeit dem spezifisch ›Marburger‹ Ansatz gegenüber haben mag). Cassirer war bekanntlich der Lieblingsschüler Cohens (der ihn auch noch auf dem Sterbebett besuchte) und gleichsam sein ›diplomatisches Sprachrohr‹. Die Darstellung nun, die Cassirer von Fichte gibt, ist von einer fast rückhaltlosen *Sympathie* geprägt, die vor dem geschilderten Hintergrund der Vorbehalte Cohens gegen Fichte, höchst erstaunlich ist. Für Cassirer steht nicht mehr, wie für Cohen, der systematische Widerspruch gegen den Fichteschen Ansatz im Zentrum, sondern das angemessene Verstehen der gedanklichen Motive, die ihm zugrunde liegen. Cassirer beginnt seine Rekonstruktion der Fichteschen Philosophie historisch, mit Reinhold und Maimon, und stellt die *Wissenschaftslehre* von 1794 ins Zentrum. Es ist in diesem Zusammenhang nicht möglich, diese umfangliche, sich auf über neunzig Druckseiten belaufende Rekonstruktion im Detail vorzustellen. Nur das im aktuellen Zusammenhang Wesentliche sei genannt.

Cassirer trägt ein Fichte-Bild vor, mit dem er dem von Cohen gezeichneten im *entscheidenden* Punkt *widerspricht*: Das Ich, das Bewusstsein, das Selbstbewusstsein ist danach gerade *nicht* – wie Cohen behauptet hatte – nur (oder primär oder zuletzt doch) ›psychologisch‹ gedacht: »auch das reine ›Ich‹ ist [...] von Anfang an *nicht* [Hvg. G. E.] durch die Analogie mit

dem individuellen Selbstbewusstsein zu denken, sondern lediglich als Bezeichnung der obersten Form- und Einheitsregeln der ›Vernunft‹ zu verstehen.« (Cassirer, 1974, S. 142.)

Dabei ist zu bedenken, dass Cassirer die ganze Darstellung mit der ebenso entschiedenen wie systematisch entscheidenden Erklärung begonnen hatte: »Das ›Ich‹ sowohl wie das ›Nicht-Ich‹ können hier nicht als metaphysische Substanzen, deren eine die andere aus sich hervorbringt, verstanden werden, da sie vielmehr die zusammengehörigen Ausdrücke für eine einheitliche *methodische Forderung* bilden. Das ›Bewußtsein der Formen a priori‹: dies und nichts anderes ist es, was auch von Fichte zunächst im Begriff des Ich – sofern man ihn rein im Sinne der theoretischen Philosophie versteht –, festgehalten wird.« (ebd. S.129)

Eben damit jedoch verliert Cohens negativ-kritisches Fichte-Bild, das die ›Marburger‹ Schuldoktrin bestimmt und eine gründliche Auseinandersetzung mit Fichte verhindert hatte, seine entscheidende systematische Prämisse.

Zum Schluss sei noch diese gleichsam versöhnliche Feststellung hinzugefügt: Über alle sonstigen Differenzen hinweg ist Cohen mit Fichte und Cassirer mit Beiden einig, dass es keinen (theoretisch-bruchlosen) Weg vom Sein zum Denken gibt, dass vielmehr vom Denken, vom Bewusstsein, von der Erkenntnis *her* zu denken ist.

Literaturverzeichnis

- Cassirer, Ernst (1974): *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Bd. 3: Die nachkantischen Systeme.* Darmstadt (= Reprint der 2. Auflage Berlin 1922).
- Cohen, Hermann (1915): *Der Begriff der Religion im System der Philosophie,* Giessen.
- , (1977) *Logik der reinen Erkenntnis,* in: *Hermann Cohen Werke.* Hrsg. v. Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey. Band 6, Hildesheim/Zürich/New York.
- , (1984) Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte, in: *Hermann Cohen Werke.* Hrsg. v. Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey. Bd 5, I. Teil, Hildesheim/Zürich/New York.
- , (1987): *Kants Theorie der Erfahrung,* in: *Hermann Cohen Werke.* Hrsg. v. Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey. Bd 1., H 3, Teil 1.1: Text der Auflage 1918. Hildesheim/Zürich/New York.
- Edel, Geert (1987): *Einleitung zu Kants Theorie der Erfahrung,* in: *Hermann Cohen Werke.* Hrsg. v. Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar

- der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey. Band 1. Teil 1.1: Text der dritten Auflage 1918, Hildesheim/Zürich/New York, S. 8*-59*.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971a): *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in: *Fichtes Werke*, Bd. I. Zur theoretischen Philosophie I. Hrsg. v. I. H. Fichte, Nachdr. Berlin 1971, S. 83-328.
- , (1971b): *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in: *Fichtes Werke*, Bd. I. Zur theoretischen Philosophie I. Hrsg. v. I. H. Fichte, Nachdr. Berlin, S. 417-449.
- , (1971c): *Annalen des philosophischen Tons*. In: *Fichtes Werke*, Band II: Zur theoretischen Philosophie II. Hrsg. v. I. H. Fichte, Nachdr. Berlin, S. 459-489.
- , (1971d): *Beiträge zur Berichtigung des Urteils des Publikums über die französische Revolution*, in: *Fichtes Werke*. Band. VI: Zur Politik und Moral. Hrsg. v. I. H. Fichte, Berlin, S. 39-288.
- , (1971e): *Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder transzendentalen Logik*, in: *Fichtes Werke*, Bd. IX. Nachgelassenes zur Theoretischen Philosophie I., Hrsg. v. I. H. Fichte, Nachdr., Berlin, S. 103-400.
- Lange, Friedrich Albert (1882): *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Wohlfeile Ausgabe. Hrsg. v. Hermann Cohen. Iserlohn.
- , (1974): *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Zweites Buch: Geschichte des Materialismus seit Kant*. Hrsg. v. Alfred Schmidt, Frankfurt/M.
- Natorp, Paul (1887): *Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis*, in: *Philosophische Monatshefte* 23, 257-286.
- , (1904): *Allgemeine Psychologie in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*, Marburg.
- , (1912): *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen.
- , (1921a): *Die Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, ³Leipzig/Berlin.
- , (1921b): *Selbstdarstellung*, in: Schmidt, Raymund (Hrsg.): *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig 1921, S. 161-190.
- , (1925): *Vorlesungen über praktische Philosophie*. Erlangen.
- , (1986a): *Zu Cohens Logik*, in: Holzhey, Helmut: *Cohen und Natorp*, Bd. 2. *Der Marburger Neukantianismus in Quellen*, Basel/Stuttgart 1986, S. 6-40.
- , (1986b): *Synthetische Einheit und Ursprung*, in: Holzhey, Helmut: *Cohen und Natorp*, Bd. 2. *Der Marburger Neukantianismus in Quellen*, Basel/Stuttgart, 1986, S. 90-98.
- , (1986c): *Zu Cohens Religionsphilosophie*. In: Holzhey, Helmut: *Cohen und Natorp*, Bd. 2. *Der Marburger Neukantianismus in Quellen*, Basel/Stuttgart, 1986, S. 107-141.
- Schnädelbach, Herbert (1983): *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Frankfurt/M.

[Umbruchähnlicher, zitierfähiger Text der Druckfassung; 26 March 2015, G.E.]