

## Cohen und die analytische Philosophie der Gegenwart

Zwischen Cohen und der analytischen Philosophie der Gegenwart einen Zusammenhang aufweisen zu wollen, mag zunächst als ein Hochseilakt ohne Netz und Sicherungsleine erscheinen. Um den wichtigsten der zahlreichen Gegenstände vorab zu nennen: Für Cohen gibt es „eigentlich nur zwei Gegensätze in aller Philosophie und Wissenschaft: Idealismus und Eklektizismus“. (*LrE* 595)\* Im Bannkreis der analytischen Philosophie dagegen ist der Idealismus gleichsam nicht satisfaktionsfähig: es gehört hier fast schon zum guten Ton, dass man eine Theorie entwickelt oder verteidigt, die ‘empiristisch’, ‘materialistisch’, ‘naturalistisch’, kurz, die ‘realistisch’, auf keinen Fall aber ‘idealistisch’ ist.<sup>1</sup> – Warum also, wenn die Dinge so klar, die Standpunkte so unvereinbar sind, jenem Zusammenhang überhaupt nachgehen? Kann denn dabei etwas philosophisch Belangvolles herauskommen?

Es liegt in der Natur der Sache, dass eine Antwort auf diese Fragen im Vorhinein kaum möglich ist und auf jeden Fall wenig überzeugend wäre. Ich möchte deshalb von allen frommen Versicherungen dahingehend, dass hier durchaus ein Zusammenhang aufweisbar und dass es überdies immer sinnvoll sei, verkrustete Schulgrenzen zu durchbrechen, absehen und zunächst genauer auf die Gründe eingehen, die einen Zusammenhang, eine Beziehung zwischen Cohen und der analytischen Philosophie auszuschließen scheinen oder doch als philosophisch irrelevant erscheinen lassen. Erst dann nämlich, wenn diese Gründe, die zu einem guten Teil aus Vorurteilen bestehen, entkräftet sind, ist das Terrain bereitet und die Perspektive eröffnet, in der

---

\* Zur Aufschlüsselung der verwendeten Abkürzungen vgl. das Siglenverzeichnis am Schluss.

1 Eventuelle Ausnahmen ändern natürlich nichts daran, dass der Terminus ‘Idealismus’ und das Etikett ‘idealistisch’ seit Moore’s „Refutation of Idealism“ in der analytischen Philosophie eindeutig negativ besetzt sind. Sollte es hierfür eines Beleges bedürfen, so sei etwa auf Rorty verwiesen, der ‘den’ Idealismus, pauschal und beiläufig zugleich, kurzerhand als „Gewohnheitslaster der kontinentalen Philosophie“ abqualifiziert (Richard Rorty: *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie*. Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1984, 181; Hervorhebung G. E.). Nicht minder aufschlussreich ist die Wortwahl auch im Falle des Etiketts für die wahrheitstheoretische Konzeption, die Dummett vertritt: Während Stegmüller diese als „logischen Idealismus“ titulierte – und im übrigen in affirmativer Bezugnahme auf Putnam betont, dass dieser „die einzige Form von Idealismus [ist], die [...] heute ernsthaft diskutierbar ist“ – (Wolfgang Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* Bd. II. Stuttgart <sup>3</sup>1987, 441 f.), meidet Dummett selbst offenbar den Term ‘Idealismus’ und spricht stattdessen von einer „antirealistische[n] Position“ (Michael Dummett: *Wahrheit. Fünf philosophische Aufsätze*. Stuttgart 1982, 45).

bzw. auf dem die Cohensche Theorie sachangemessen entwickelt und damit zugleich auch der fragliche Zusammenhang durchsichtig werden kann.

Beziehungen oder Zusammenhänge zwischen philosophischen Autoren, zumal und insbesondere dann, wenn sie wesentlich verschiedene Strömungen oder Richtungen repräsentieren, können mit Gründen nur dann postuliert und nachgewiesen werden, wenn es dafür bestimmte, zunächst konkret historisch-biographische, sodann und vor allem aber auch ganz allgemein sachlich-systematische Ansatz- und Anhaltspunkte gibt. Da es zwischen Cohen und der analytischen Philosophie der Gegenwart direkte Beziehungen, bedingt schlicht durch die historische Konstellation, natürlich nicht geben kann, kommen in dieser biographischen Hinsicht nur die Zeitgenossen, also nur die Gründerväter der analytischen Philosophie in Betracht. Während es jedoch etwa zwischen Frege und Bruno Bauch oder auch zwischen Frege und Husserl immerhin zu einer begrenzten Korrespondenz gekommen ist, die einen äußeren Anhaltspunkt für die Frage nach einer eventuellen wechsel- oder auch nur einseitigen Beeinflussung bietet,<sup>2</sup> fehlen im Falle Cohens Hinweise auf solche direkten persönlichen Kontakte ganz. Zu dem von Frege angeregten „klärenden [...] Gedankenaustausch“<sup>3</sup> ist es jedenfalls nicht gekommen. Und auch zu den anderen Gründervätern, insbesondere zu Moore und Russell oder gar zu Wittgenstein bestanden solche Kontakte allem Anschein nach nicht.

Erweitert man die Fragestellung über diese äußerlich-biographische Hinsicht hinaus in den Bereich der direkten Stellungnahmen zu den Werken oder auch nur Bezugnahmen auf sie, so ist das Ergebnis nur wenig ergiebiger. Zu nennen sind hier lediglich Freges Rezension und Russells Diskussion von Cohens Schrift über *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, die bekanntlich beide negativ ausfielen. Während Russell die historischen Partien dieser Schrift immerhin als „admirable“ würdigte und Cohens Fehleinschätzung der mathematischen Bedeutung des Infinitesimalen indirekt seiner Primärorientierung an Leibniz und Kant zuschrieb,<sup>4</sup> kam Frege mit der Erklärung, dass „der Unterschied von intensiver und extensiver

---

2 Vgl. dazu Gottlob Frege: *Nachgelassene Schriften und Wissenschaftlicher Briefwechsel*, hg. v. H. Hermes, F. Kambartel u. F. Kaulbach. Zweiter Band: *Wissenschaftlicher Briefwechsel*. Hamburg 1976.

3 Gottlob Frege: Rezension von H. Cohen „Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte“. In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 87 (1885) 324329, hier 325. Wieder abgedruckt in: Ders.: *Kleine Schriften*, hg. v. I. Angelelli. Darmstadt 1967, 99-102, hier 99.

4 Bertrand Russell: *The Principles of Mathematics*. London 1903, zitiert nach der Ausgabe London <sup>2</sup>1937, 326 Anm.; vgl. ferner ebd. 325 u. 338.

Größe in der reinen Arithmetik keinen Sinn“ habe und „auch sonst [...] auf ihn wohl in der ganzen Mathematik nichts“ ankomme,<sup>5</sup> zu einem auf den ersten Blick geradezu vernichtenden Urteil.

Vor dem Hintergrund der notorischen Empfindlichkeit Cohens kann es kaum Wunder nehmen, da er auf diese harsche Kritik nicht replizierte. Stellungnahmen seinerseits zu anderen Arbeiten Freges, aber auch zu den noch zu seinen Lebzeiten publizierten Schriften von Moore und Russell, einschließlich der *Principia Mathematica*, fehlen ganz.<sup>6</sup> Ein ähnlich entmutigender Befund ergibt sich in der umgekehrten Richtung: Denn abgesehen von den beiden soeben genannten Besprechungen und von einigen sporadischen Erwähnungen bei Moritz Schlick, auf die noch einzugehen sein wird, kommt der Name und das Werk Cohens bei den Gründervätern der analytischen Philosophie, soweit ich sehe, nicht vor. Da überrascht es nicht, dass dies auch für die heutigen Repräsentanten der analytischen Philosophie gilt, und zwar einschließlich jener, die gelegentlich die Auseinandersetzung mit der kontinental-europäischen Philosophie suchen. Selbst im Rahmen der analytischen Kant-Interpretation, etwa bei Strawson und Bennett,<sup>7</sup> sucht man vergeblich nach Hinweisen dafür, dass sie zumindest *Kants Theorie der Erfahrung*, jenes Werk also, das Cohens Ruhm begründete und die Kant-Bewegung des letzten Jahrhunderts entscheidend beförderte, wenigstens zur Kenntnis genommen hätten.

Angesichts dieses deprimierenden Ergebnisses stellt sich die eingangs aufgeworfene Frage, warum man denn einem – allem Anschein nach ja nicht vorhandenen – Zusammenhang zwischen Cohen und der analytischen Philo-

---

5 Frege: *Rezension von Cohen*, a. a. O. 327 f. (bzw. 101).

6 Demgegenüber hat sich Cohen zur Relativitätstheorie in der zweiten Auflage der ‘Erkenntnislogik’ ausdrücklich in ein positives Verhältnis gesetzt: die „prinzipiellen Erwägungen, die [...] ihren Grund bilden, werden durch die prinzipielle Methodik des kritischen Idealismus bestätigt.“ (LrE 297). Eine ausführliche Interpretation der Relativitätstheorie vom ‘Marburger’ Standpunkt aus hat Cassirer 1921 vorgelegt; vgl. Ernst Cassirer: *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*. Berlin 1921; wieder abgedruckt in: Ders.: *Zur modernen Physik*. Darmstadt 1987, 1-125. Dass diese Interpretation bis heute aus physikalischer Sicht durchaus zustimmungsfähig ist, hat kürzlich Hans Günther Dosch hervorgehoben; vgl. ders.: *Cassirers Erkenntnistheorie. Kommentar eines Physikers*, in: Wolfgang Marx (Hg.): *Determinismus – Indeterminismus. Philosophische Aspekte physikalischer Theoriebildung*, Frankfurt a. M. 1990, 111-131, bes. 111. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Massimo Ferrari: *Cassirer, Schlick und die Relativitätstheorie. Ein Beitrag zur Analyse des Verhältnisses von Neokantianismus und Neopositivismus*. In: *Neokantianismus. Perspektiven und Probleme*, hg. von Ernst Wolfgang Orth u. Helmut Holzhey, Würzburg 1994, S. 418-441.

7 Vgl. Peter Strawson: *The Bounds of Sense*. London 1966; Jonathan Bennett: *Kant’s Analytic*. Cambridge 1966.

sophie überhaupt nachgehen solle, natürlich nur um so dringender. Zwar ergibt sich ein zumindest etwas weniger trostloses Bild, wenn man den Neukantianismus oder auch nur die Marburger Schule insgesamt in die Betrachtung miteinbezieht. So ist etwa vor geraumer Zeit Frege als Neukantianer südwestdeutscher Provenienz entdeckt worden,<sup>8</sup> und, um einen prominenten Gegenwartsautor anzuführen, Nelson Goodman hat sich bekanntlich in seinen *Ways of Worldmaking* ganz ausdrücklich auf Cassirer bezogen.<sup>9</sup> Doch solche globalen Verbindungslinien sind natürlich nur von sehr begrenztem Erkenntniswert. Sie zeigen zwar, dass es gegen den ersten Augenschein und so manchem dogmatischen Abgrenzungsbemühen zum Trotz doch prinzipiell möglich ist, über starre Schulgrenzen hinweg Beziehungen dort aufzuweisen, wo sie bei unvoreingenommener Betrachtung in der Sache tatsächlich bestehen. Aber darüber hinaus tragen sie für den konkreten Fall Cohens kaum etwas aus. Denn erstens fand Cohen bei den 'Südwestdeutschen' keineswegs ungeteilte Zustimmung, zweitens besteht bis heute keine Einigkeit darüber, ob und wieweit Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* noch dem 'Marburger' Ansatz verpflichtet ist<sup>10</sup> und drit-

8 Vgl. Gottfried Gabriel: *Frege als Neukantianer*. In: *Kant-Studien* 77 (1986) 84-101. Gabriel belegt seine These, derzufolge „Freges erkenntnistheoretische Position diejenige des Neukantianismus ist“ (ebd. 84) durch den Aufweis von Übereinstimmungen insbesondere mit Liebmann, Windelband und Rickert. Einen „Vergleich Freges mit der Marburger Schule“ schätzt Gabriel zurckhaltend dahingehend ein, dass er ihm „überhaupt weniger ergiebig zu sein“ scheint (ebd. 100, Anm. 79). Zugleich weist er aber auch (abgesehen von jener Übereinstimmung mit Cohen, auf die hier noch näher einzugehen sein wird) auf eine Gemeinsamkeit mit Natorp „in der Auffassung ‘objektiver Gültigkeit’“ hin (ebd.). Dazu ist anzumerken, dass der von Gabriel diesbezüglich herangezogene Aufsatz Natorps *Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis* (in: *Philosophische Monatshefte* 23 (1887) 257-286) vollinhaltlich mit den Auffassungen Cohens übereinstimmt, d. h. in toto 'Marburger' Schulgut präsentiert. Das gilt auch und gerade für die Auffassung der 'objektiven Gültigkeit'. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Kurt Walter Zeidler: *Bruno Bauchs Frege-Rezeption*. In: *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, hg. von Ernst Wolfgang Orth u. Helmut Holzhey, Würzburg 1994, S. 214-232.

9 Nelson Goodman: *Ways of Worldmaking*. Indianapolis 1978. Deutsche Ausgabe: *Weisen der Welterzeugung*. Frankfurt a. M. 1990, 13.

10 Zu dieser Kontroverse vgl. aus neuester Zeit John Michael Krois: *Cassirer, Neo-Kantianism and Metaphysics*, in: *Il Cannocchiale*, 1-2 1991, 151-168 und demgegenüber Steven S. Schwarzschild: *Judaism in the Life and Work of Ernst Cassirer*, in: *Il Cannocchiale*, 1-2 1991, 327-344. Die kürzlich erschienene Gesamtdarstellung von Thomas Knoppe (*Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers*, Hamburg 1992) erschließt Cassirers Wissenschafts- und Kulturtheorie u. a. gerade durch die Einbeziehung der Schriften Cohens und Natorps und zeigt so, dass es sich bei jener Kontroverse im Grunde um ein Scheingefecht handelt. Man leugnet die Eigenständigkeit Cassirers keineswegs, wenn man darauf insistiert, dass er den um das Erkenntnis- qua Wissenschaftsproblem zentrierten 'Marburger', d. h. Cohenschen Ansatz in eine allgemeine Theorie der Kultur transformiert, die ihm da-

tens schließlich ist Goodmanns Anlehnung an Cassirer in der gegenwärtigen analytischen Philosophie offenbar nicht mehrheitsfähig.<sup>11</sup>

Gründe genug also, die vorschnellen Schlussfolgerungen in die eine wie auch in die andere Richtung entgegenstehen. Deshalb nochmals die Frage: Warum einem eventuellen Zusammenhang zwischen Cohen und der analytischen Philosophie der Gegenwart überhaupt nachgehen? Da die historischen Fakten nunmehr geklärt und diesbezügliche Missverständnisse ausgeschlossen sind, ist jetzt eine erste, freilich noch ganz thetische Antwort möglich. Sie lautet: Weil hier – abgesehen von den *harten Gegensätzen* im Hinblick vor allem auf die Stellung und Funktion der Sprache, und abgesehen freilich auch von dem vielfach so beliebten Säbelrasseln mit Etikettierungen – eine Reihe von sachlich-systematischen Übereinstimmungen besteht, die Kernfragen jeder philosophischen Theoriebildung, nämlich Probleme ihrer Ausgangsvoraussetzungen, ihrer Rahmenbedingungen und ihrer prinzipiellen Reichweite, mithin den Begriff der Philosophie selbst unmittelbar betreffen.

Im einzelnen handelt es sich dabei um die folgenden Themenkreise: 1. Das Problem der Metaphysik, 2. das Problem der Wissenschaft, 3. das Problem des Psychologismus, 4. das Problem des Gegebenen und 5. das Problem der Prinzipienrevision, das mit dem heute vielgescholtenen Reizwort des Apriori aufs engste verknüpft ist. Die philosophische Relevanz der in diesen Themenbereichen aufweisbaren Übereinstimmungen gründet darin, dass sie vorliegen, *obwohl* zwischen Cohen und der analytischen Philosophie eben keine direkten und kaum indirekte Beziehungen bestehen, dass sie statthaben, obwohl die vom Streit der Schulen und Standpunkte geprägten Vormeinungen sie unbesehen glauben ausschließen zu können, und obwohl schließlich die Philosophiegeschichtsschreibung, nicht nur analytischer bzw. anglo-amerikanischer, sondern auch kontinental-europäischer Ausprägung gewöhnlich ein Bild zeichnet, das jene Vormeinungen nur noch bestärkt.<sup>12</sup>

---

bei doch zugleich in wesentlichen theoretischen Grundentscheidungen verpflichtet bleibt. Denn sie wird so erst eigentlich sichtbar.

- 11 Vgl. dazu Goodmanns Vorwort zu den *Weisen der Welterzeugung* (ebd. 10) sowie Quines Rezension dieses Buches, in: Willard Van Orman Quine: *Theorien und Dinge*, Frankfurt a. M. 1991, 123-127.
- 12 Vgl. in diesem Zusammenhang Friedrich H. Tenbruck: Geschichte und Geschichtsschreibung der Philosophie am Beispiel des Neukantianismus. In: *Philosophische Rundschau* 35 (1988) 1-15. Tenbrucks Diagnose, wonach „in den 50er Jahren die Geschichte der deutschen Philosophie plötzlich an der angelsächsischen Elle gemessen und gründlich umgeschrieben wurde“, mit der Folge, dass seither „der Neukantianismus in der Philosophie kaum noch [in] Erinnerung“ war (ebd. S. 3), ist jedoch hinzuzufügen, dass schon in der Zeit der nationalsozialistischen Barbarei eine andere ‘Umschreibung’ der deutschen Philosophiegeschichte stattgefunden hatte: Cohen, Husserl und andere jüdische Denker wurden

Die beiden wichtigsten, weil verbreitetsten dieser Vormeinungen bedürfen hier einer kurzen kritischen Beleutung, um den Blick für die Cohensche Theorie selbst freizumachen. Die erste ist durchaus selbstverschuldet. Cohen spricht die Sprache der traditionellen Metaphysik. So postuliert etwa die *Logik der reinen Erkenntnis* eine „Identität von Denken und Sein“ und gestaltet sich, bei oberflächlicher Betrachtung, als „Erzeugung“ des „Gegenstandes“ über den „Umweg des Nichts“ aus dem „reinen Denken“ kraft des „Prinzips des Ursprungs“. <sup>13</sup> Es verwundert nicht, dass diese Terminologie immer wieder, ja sogar bis heute, den Anlass und die Handhabe bot, um Cohen eines uneingestanden Hegelianismus und einer spekulativen Ursprungsmetaphysik zu zeihen. <sup>14</sup>

Gerade Freges Rezension der Schrift über die „Infinitesimalmethode“, die nur in einer einzigen, allerdings hochinteressanten Hinsicht Zustimmung artikulierte, ist ein beredtes Dokument der Missverständnisse, die zwangsläu-

---

in dem Zerrbild, das etwa Gerhard Lehmann (*Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Stuttgart 1943) in rassistischem Ungeist (vgl. ebd. IX-XII, 6) entwarf, vollständig unterschlagen. Auch noch nach Ende des NS-Regimes hat dieser Autor Cohen aus der Philosophie des 20. Jahrhunderts eliminiert (Lehmann: *Geschichte der Philosophie*, Band X, 1 Berlin 1957, S. 52) und dort, wo er ihn behandelt, zugleich denunziert (ders.: *Geschichte der Philosophie*, Band IX, Berlin 1953, S. 81). – Vor diesem Hintergrund ist es bedauerlich, dass auch Autoren wie Jürgen Habermas und Dieter Henrich sich gelegentlich in einer Weise äußern, die den Anschein, jene ‘Umschreibung’ wirke dauerhaft fort, nicht ausschließt. So konstatiert Habermas zwar, dass der Neukantianismus seinerzeit „die einzige Philosophie von Weltgeltung gewesen ist“ (ders.: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. 1988, 170), lässt es aber damit sein Bewenden haben, mit dem Ergebnis, dass die Marburger Schule im „philosophischen Diskurs der Moderne“ nicht vorkommt. Und wenn Henrich die Möglichkeit einer Kommunikation mit Cohen noch einräumt, zugleich aber dekretiert, dass der Neukantianismus bereits in den 20er Jahren „definitiv“ am Ende war (ders.: *Konzepte*, Frankfurt a. M. 1987, 58), so suggeriert dies doch, dass keinerlei Bezug zur aktuellen Problemlage mehr besteht. In diesem Zusammenhang sei schließlich auch auf Herbert Schnädelbachs Darstellung der *Philosophie in Deutschland 1831-1933* (Frankfurt a. M. 1983) hingewiesen. Sie tritt der gängigen Auffassung entgegen, wonach der Neukantianismus schlicht als „überwunden“ gelten müsse, indem sie den wichtigsten ihrer Gründe benennt (ebd. 13), und schreibt dem Neukantianismus insgesamt das Verdienst zu, die Philosophie rehabilitiert zu haben (ebd. 135), krankt aber an der grundsätzlichen Schiefelage, dass sie die Marburger Schule nur sporadisch behandelt und von Missverständnissen nicht frei ist (vgl. unten Anm. 20).

13 Vgl. die entsprechenden Stichworte: *LrE* 15, 68, 82, 84, 92.

14 Vgl. zur Sache Wolfgang Marx: *Idealität als dialektisch konstruierbare Totalität und als Hypothese der Fundierung wissenschaftlicher Geltung. Überlegungen zur Theorie des Begriffs bei Hegel und Cohen*. In: *Stuttgarter Hegel-Tage 1970. Vorträge und Kolloquien des Internationalen Hegel-Jubiläumskongresses*, hg. von Hans-Georg Gadamer, Bonn 1974, 515-535; Andrea Poma: *La filosofia critica di Hermann Cohen*, Mailand 1988, 80-86; Helmuth Holzhey: *Hegel im Neukantianismus*. In: *Il Cannocchiale*, 1-2 1991, 9-27.

fig entstehen, wenn die Terminologie, in der eine Theorie formuliert wird, allzu sehr ins Hermetische abgeleitet, d. h. wenn es nicht mehr gelingt, die theoretischen und programmatischen Vorüberlegungen, die in sie eingehen und denen sie sich verdankt, auf eine Weise zu explizieren, die sich nicht wiederum ihrer selbst und ihrer allein bedient. Diese Vorüberlegungen werden in jener Schrift nur in knappen Umrissen, weitgehend theorieintern und ganz thetisch skizziert. Der breitere programmatische Rahmen und Zusammenhang hingegen, in dem sie stehen und aus dem heraus deren spezifisches Beweisziel allererst verständlich wird, bleibt ausgeblendet und damit dem uninformierten Leser unzugänglich. Nur so, aus der mangelnden Einsicht in diesen Zusammenhang, lässt sich verstehen, dass Frege zu dem fatalen, in der Tat ganz und gar abwegigen Missverständnis kommen konnte, Cohen wolle der Empfindung eine Bedeutung in der reinen Mathematik oder für sie andichten, und auch die Pointe des Cohenschen Realitätsbegriffs so gründlich verfehlte.<sup>15</sup> Es ist klar, dass alle, denen Frege als oberste philosophische Autorität gilt, im Blick auf diese Rezension den Eindruck gewinnen müssen, Cohen sei ein Autor, dessen Lektüre nicht lohne.

Nicht minder irreführend als die Auffassung, Cohen vertrete eine spekulative, mithin höchst dubiose Metaphysik, ist seine Rubrizierung unter das Etikett des 'Kantianismus' bzw. 'Neukantianismus'. Sie scheint zwar im Blick auf seine zahlreichen Schriften und Bücher über Kant nicht ganz ohne Berechtigung zu sein. Aber sie unterschlägt, dass die Kant-Bücher von Anfang an systematisch orientiert waren und deshalb primär als *Vorarbeiten* für sein

15 Frege (vgl.: *Rezension von Cohen*, 328 bzw. 101 f.) fasst die Cohensche Terminologie nur an der Oberfläche und umgangssprachlich, also gleichsam immer nur nach Nennwert, nicht aber nach Kurswert, d. h. in der Cohenschen Bestimmung, auf. Wenn er etwa kritisiert: „Das Objektivieren ist wohl nicht immer vom Realisieren deutlich unterschieden.“ (ebd.), so verfehlt er den Cohenschen Realitätsbegriff eben deshalb vollständig, weil nach Cohen Objektivieren selbst Realisieren *ist*. Cohen bestimmt Realität als einen 'Erkenntniswert', als ein „Wertzeichnen einer Erkenntnisgeltung, und als nichts weiter“ (*KBE*<sub>1</sub> 21), das nur denjenigen *Erkenntnissen* zukommt, die wissenschaftlich objektiviert sind, d. h. denen Transsubjektivität qua *Gesetzesgeltung* eignet. Die Empfindung hingegen ist das schlechthin Subjektive, Innerliche und Kontingente, das nur dann als Moment oder Faktor der wissenschaftlichen Erkenntnis anzuerkennen ist, wenn der Beitrag, den sie (es) zu dieser leistet, mit Hilfe eines Denkmittels *objektiviert und dadurch zugleich realisiert* werden kann. Aufgrund ihrer völligen Subjektivität und Kontingenz ist für Cohen deshalb die Empfindung „mehr noch als die Anschauung“ das eigentliche „*Fragezeichen*“, das sich „der Mathematik“ – und das heißt generell: der denkenden Erkenntnis – „darbietet“ (*PIM* 153). Aus dieser Formulierung, an der Frege Anstoß nimmt (a. a. O.), ist mitnichten zu folgern, Cohen wolle die Empfindung als exklusives Thema der Mathematik postulieren. Zur Interpretation des gesamten Problemkomplexes vgl. Edel: *VzE* 282-372 / 2. Aufl. 223-293

eigenes „System der Philosophie“ anzusehen sind.<sup>16</sup> Dieses jedoch ist durch jene Etiketten keineswegs angemessen beschrieben, da sie eine weitgehende und unkritische Übernahme Kantischer Theoreme suggerieren, die durch den faktischen Text- und Theoriebestand schlechterdings nicht belegbar ist.

Cohens System, und speziell die *Logik der reinen Erkenntnis* als dessen erster und grundlegender Teil, ist vielmehr das Resultat jahrzehntelanger, durchaus kritischer Auseinandersetzung mit Kant, aber auch mit Platon, Leibniz u. a., die ganz entscheidend vom Problem der *Theorieform* geprägt ist, d. h. in deren Zentrum und Kern die Reflexion auf die Gesamtanlage, die Ausgangsvoraussetzungen und Durchführungsbedingungen einer philosophischen Theorie der Erkenntnis steht.

Cohen entwickelt dabei das Konzept zunächst einer ‘Kritik’ und dann einer ‘Logik’ der Erkenntnis, das in der Spezifik seiner Fragestellungen und dementsprechend auch seiner Antworten fundamental verschieden ist von den konventionellen, an Locke und Kant orientierten Vorstellungen über die Aufgaben einer Erkenntnistheorie, die mutatis mutandis auch für die ‘analytische’ Auffassung und Ausprägung dieser Disziplin maßgeblich bleiben.<sup>17</sup> Das traditionelle Problem der Erkenntnisgenese, der *Entstehung* einer Relation sei es zwischen erkennendem Subjekt und zu erkennendem Objekt, sei es, ‘analytisch’, zwischen Personen und Propositionen, die jeweils im Rekurs auf subjektive Leistungen, Funktionen oder Zustände zu erklären wäre, kommt darin überhaupt nicht mehr vor – oder, weniger pointiert formuliert, nur noch in der minimalistischen Gestalt eines einzigen, allerdings schlechthin fundamentalen Theorems. Der kritische Idealismus, den Cohen in seiner ‘Erkenntnislogik’ durchzuführen sucht, hat ferner mit dem Kantischen Lehrbegriff des transzendentalen Idealismus, demzufolge Raum und Zeit lediglich die Formen unserer subjektiven Sinnlichkeit und daher die Dinge nur qua Erscheinungen erkennbar sind,<sup>18</sup> nichts mehr zu tun; ebensowenig aber auch mit jener am britischen Hegelianismus orientierten Idealismus-Auffassung von Moore und Russell, derzufolge alles irgendwie „geistig“ ist,<sup>19</sup> und die wohl eine der Wurzeln für den antiidealistischen Affekt

16 Darauf weist Cohen in der Vorrede zur ‘Erkenntnislogik’ selbst ausdrücklich hin, vgl. *LrE* XI f. Zu den Einzelheiten vgl. Edel: *VzE* 11-25, 100-106, 182-201, 319-329, 493-523 / 2. Aufl. 11-21, 81-86, 145-159, 252-260, 387-410.

17 Vgl. dazu Peter Bieri (Hg.): *Analytische Philosophie der Erkenntnis*, Frankfurt a. M. 1992, S. 9.

18 *KrV* B49-52, 59-67, 518-524.

19 So heißt es etwa bei Moore: „Modern Idealism, if it asserts any general conclusion about the universe at all, asserts that it is *spiritual*.“ George Edward Moore: *The Refutation of Idealism*. In: Ders.: *Philosophical Studies*, London 1922, 1-30, hier 1. Und Russell schreibt: „Das Wort Idealismus wird [...] unterschiedlich gebraucht. Wir wollen darunter



der analytischen Philosophie darstellen dürfte. Wer Cohens These der Identität von Denken und Sein in dieser Weise interpretiert oder ihm gar unterstellt, er rede einem obskuren „absoluten Idealismus“ das Wort, dem das Denken geradezu als *Causa essendi* des Seins gilt,<sup>20</sup> der hat sich das Verständnis der ‘Erkenntnislogik’ von Anfang an total verbaut. Cohen bestimmt darin das Denken als „Tätigkeit des Erzeugens“ und stellt sogleich klar:

das Denken selbst ist das Ziel und der Gegenstand seiner Tätigkeit. Diese Tätigkeit geht nicht in ein Ding über; sie kommt nicht außerhalb ihrer selbst. Sofern sie zu Ende kommt, ist sie fertig, und hört auf, Problem zu sein. Sie selbst ist der Gedanke, und der Gedanke ist nichts außer dem Denken. (*LrE* 29)

Vorsicht ist schließlich auch im Blick auf das Reizwort des Apriori geboten. Cohen beansprucht, in und mit der ‘Erkenntnislogik’ den „Schatz des *Apriorismus* zu hüten“ (*LrE* 585). Aber der Begriff des Apriori, der dabei in Rede steht, ist nicht mehr derjenige Kants. Mit der erklärten Absicht einer Reform der Kantischen Aprioritätslehre hatte Cohen schon sein erstes Kant-Buch eröffnet,<sup>21</sup> und im Zuge dieser Reform entkleidet er den Kantischen Aprioritätsbegriff zuletzt auch eben jener Momente der Vorgängigkeit vor und Unabhängigkeit von aller Erfahrung, die in der skeptisch und empiristisch gestimmten analytischen Philosophie immer wieder den Stein des Anstoßes bilden.

So zeigt schon dieser vorbereitende Blick auf die Grundgriffe ‘Erkenntnistheorie’, ‘Idealismus’ und ‘Apriorismus’, dass die hergebrachte Einordnung Cohens in die Rubrik ‘Kantianismus’ bzw. ‘Neukantianismus’ in die Irre führt. Historisch hat sie sich in zweifacher Hinsicht als kontraproduktiv, d. h. einer unvoreingenommenen Auseinandersetzung mit seinem System hinderlich erwiesen. Im kontinentaleuropäischen Raum wurde Cohens faktische *Entfernung* von Kant, vom Buchstaben, aber eben auch von den „wichtigste[n] Pfeiler[n]“ (*LrE* XII) der Kantischen Lehre nur allzu gern in ein Totschlagsargument *gegen* ihn umgemünzt, nicht nur von der Kant-Or-

---

die Lehre verstehen, dass alles, was existiert, oder doch wenigstens alles, von dem wir wissen können, dass es existiert, in irgendeinem Sinne ‘geistig’, bewusstseinsähnlich (mental) sein müsse.“ Bertrand Russell: *Problems of Philosophy*, Oxford 1912, zitiert nach der dt. Ausgabe: *Probleme der Philosophie*, Frankfurt a. M. 1967, 35.

20 Vgl. Schnädelsbach (a. a. O. 242), dessen Darstellung eben darauf hinausläuft. Cohen hat die ihm dort unterstellte Auffassung, „dass alles, was ist, nur *durch* das Denken ist“ (ebd.), natürlich an keiner Stelle je vertreten, sondern hätte sie als absurd verworfen, ebenso auch wie den daraus gezogenen Schluss „dass dann – strenggenommen – auch *nur* Denken sei“ (ebd.).

21 Vgl. KTE<sub>1</sub> III sowie Edel: *VzE* 28, 36, 41-63 / 2. Aufl. 24, 30 f., 34-51.

thodoxie,<sup>22</sup> sondern etwa auch, freilich in ganz anderer Absicht und mit durchaus zweifelhafter Berechtigung, von Heidegger und der Hermeneutik.<sup>23</sup> Im 'analytischen' bzw. anglo-amerikanischen Bereich dagegen, wo Kant nicht zu den bevorzugt herangezogenen Autoren gehört, da man seinem Idealismus, Apriorismus und Transzendentalismus zumeist mit Misstrauen begegnet,<sup>24</sup> dürfte gerade Cohens vermeintliche *Nähe* zu Kant den Hauptgrund dafür bilden, dass man ihn nicht oder nur höchst sporadisch zur Kenntnis nimmt, da man bei ihm ja doch nichts anderes zu finden erwartet als ohnehin abgelehntes Kantisches Gedanken-  
gut.<sup>25</sup>

---

22 Insbesondere in der Person von Julius Ebbinghaus, der kaum eine Gelegenheit ausließ, um Cohen gleichsam mit dem Knüppel mangelnden Übereinstimmung mit Kant zu prügeln, so etwa, wenn er kritisiert, Cohen mache „das Kantische Hauptwerk [...] gegenstandslos“ (ders.: *Hermann Cohen als Philosoph und Publizist*, in: *Archiv für Philosophie* 6 (1956) 115), sprengte Kants Rechts- und Staatslehre „in die Luft“ (ebd. 117) oder schlage ihr „ins Gesicht“ (ders.: *Deutschtum und Judentum bei Hermann Cohen*, in: *Kant-Studien* 60 (1969) 95).

23 Vgl. etwa Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1965, 25 sowie Hans-Georg Gadamer: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt a. M. 1976, 125 f., 134.

24 Vgl. dazu etwa die bündige Formulierung Rortys: „Der Unterschied zwischen dem 'Hauptstrom' der angelsächsischen Tradition und dem 'Hauptstrom' der deutschen Tradition liegt in ihrer entgegengesetzten Einstellung zu Kant. Die auf Russell zurückgehende Tradition verabschiedete Kants Problematik synthetischer Wahrheiten a priori [...]“ (Richard Rorty: a. a. O. 181) Erst vor diesem Hintergrund gewinnt natürlich Rortys These, wonach die analytische Philosophie, ihrem Selbstverständnis entgegen, *Teil* des „neokantianische[n] Konsens[es] in der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts“ (a. a. O. 183) sei, ihre kritische Spitze. Wenn er im Zuge der Entfaltung dieser These postuliert: „Das Bild von der 'Erkenntnistheorie-plus-Metaphysik' als dem 'Zentrum der Philosophie' [...], das die Neukantianer etabliert hatten, wurde unseren heutigen Philosophie-Curricula eingeschrieben.“ (a. a. O. 152) so bescheinigt er diesen damit eine Folgewirkung, die ihnen abzusprechen sich eingebürgert hat, und die natürlich nicht etwa aus intimer Kenntnis ihrer Werke resultiert.

25 Die desolate Übersetzungslage, d. h. der Umstand, dass bis heute weder die Kant-Bücher noch das System ins Englische übertragen wurden, ist natürlich Folge und nicht etwa Grund des mangelnden Interesses, was sich nicht zuletzt daran zeigt, dass Übersetzungen ins Italienische neuerdings vorliegen (vgl. Hermann Cohen: *La Fondazione Kantiana Dell' Etica*. Lecce: Milella 1983 sowie *Theoria Kantiana Dell' Esperienza*, Milano: Franco Angeli 1990) bzw. in Arbeit sind. – Die genannte Tendenz wird besonders deutlich etwa bei Schlick, der zunächst eine Auseinandersetzung mit den „Neukantianer[n] der Marburger Schule (Cohen, Natorp [...]“ (Moritz Schlick: *Allgemeine Erkenntnislehre*, Frankfurt a. M. 1979, 226) ankündigt, sich dann aber zumeist global auf „die Meinung Kants und seiner Schüler“ bzw. auf 'den' „Kantianer“ (ebd. 402 f.) bezieht und, wo direkt von den 'Marburgern' die Rede ist, konkret nur Natorp heranzieht (ebd. 404-406).

*Jenseits* aller derartigen Vormeinungen und über alle nicht nur in Detailfragen bestehenden Differenzen hinweg ist das, was Cohen mit Kant und die analytische Philosophie mit beiden verbindet, zunächst die kritische Einstellung zur Metaphysik, auch wenn dabei jeweils verschiedene Metaphysik-Begriffe ins Spiel kommen.

Was Kant betrifft, so muss und kann hier die Erinnerung daran genügen, dass das metaphysikkritische Motiv, wie jeder weiß, schon in den Titel seines theoretischen Hauptwerks selbst eingeht. Für den jungen Cohen – das steht außer jeder Frage – ist die „systematische Parteinahme“ zugunsten Kants (*KTE*<sub>1</sub> V) zugleich Parteinahme für den ‘Zertrümmerer der Metaphysik’, dessen Begründung der Möglichkeit systematischer Erfahrungserkenntnis ja nicht zufällig den Beifall namhafter Vertreter der aufstrebenden Naturwissenschaft fand.<sup>26</sup> Die Ablehnung zunächst der ‘vormaligen Metaphysik’ Leibniz-Wolffscher Provenienz, die Kant im Sinn hat, sodann aber auch der spekulativen Metaphysik des deutschen Idealismus sowie der Willensmetaphysik Schopenhauers bildet daher schon im Rahmen seiner Kant-Bücher und für sie eines der tragenden theoretischen Motive. Diese Ablehnung formuliert Cohen 1885 indirekt, nämlich auf dem Wege einer positiven Bestimmung seines Philosophiebegriffs, wie folgt:

Philosophie ist nicht ‘Doktrin’, sondern Kritik; sie erzeugt nicht selbständig die Wissenschaft von den Gegenständen der Natur, sondern lehrt Irrthum verhüten und leistet, was keiner Wissenschaft möglich sei: den ‘Horizont’ der Erkenntnis auch positiv zu bestimmen. Indem sie also den Anspruch der Doctrin aufgibt, erwirbt sie das Recht der ‘Censur’. (*KTE*<sub>2</sub> 577)

Wüßte man es nicht besser, so könnte man meinen, es handle sich um ein gut kaschiertes Plagiat, wenn Russell 27 Jahre später schreibt:

Das wesentliche Charakteristikum der Philosophie, das sie zu einem von der Wissenschaft unterscheidbaren Gebiet macht, ist die *Kritik*. Sie untersucht kritisch die Prinzipien, von denen man in den Wissenschaften und im täglichen Leben Gebrauch macht; sie findet die Inkonssequenzen heraus, die vielleicht in diesen Prinzipien verborgen sind, und sie akzeptiert sie nur dann, wenn sich nach kritischer Untersuchung kein Grund herausgestellt hat, aus dem man sie verwerfen sollte.<sup>27</sup>

Auch wenn hier Differenzen verbleiben – insbesondere ist für Cohen das „Recht der Zensur“ nicht gleichbedeutend mit der Kompetenz, die Prinzipien, von de-

26 Namentlich in der Person von Hermann Helmholtz, vgl. ders.: *Über das Sehen des Menschen. Ein populärwissenschaftlicher Vortrag gehalten zu Königsberg in Pr. zum Besten von Kants Denkmal* am 27. Februar 1884, Leipzig 1855, wieder abgedruckt in: Ders.: *Vorträge und Reden*, Braunschweig 1884, 368 ff.

27 Bertrand Russell: *Probleme der Philosophie*, 132.

nen man „in den Wissenschaften“ tatsächlich „Gebrauch macht“, zu verwerfen<sup>28</sup> –, so ist doch die Parallele, die buchstäblich gleiche Bestimmung der „Philosophie als einer Erkenntniskritik“,<sup>29</sup> bemerkenswert genug. Was die analytische Philosophie insgesamt betrifft, so bedarf es hier keines umständlichen Nachweises, dass die Ablehnung dessen, was Putnam kürzlich eine metaphysische „Totaltheorie“ genannt hat,<sup>30</sup> spätestens seit Carnaps Programmschrift zur *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* und, von Ausnahmen abgesehen, auch bis in die jüngste Zeit hinein zu den schlechthin zentralen Komponenten ihres Selbstverständnisses gehört.

Eben dies aber gilt auch für den späten Cohen, den Cohen des Systems, und zwar ohne Einschränkung auch für die *Logik der reinen Erkenntnis*: die Abkehr von Kant, das Einreißen der Eckpfeiler der ‘Vernunftkritik’, bedeutet eben nicht Rückkehr zur Doktrin, nicht Rückfall hinter den kritisch angeeigneten Kant, auch wenn die Erkenntnislehre nun als ‘Logik’ und nicht mehr als ‘Kritik’ der Erkenntnis betitelt ist.<sup>31</sup> Zunächst seien zwei Indizien für diese Auffassung genannt, bevor das entscheidende Argument zum Zuge kommen soll. Im Cohenschen System hat der Terminus ‘Metaphysik’, mit Ausnahme jener wenigen Passagen in der ‘Erkenntnislogik’, in denen implizite von einer ‘neuen’ oder ‘wahren’ Metaphysik ganz ähnlich die Rede ist wie bei Kant, wenn dieser von der durch Kritik gereinigten Metaphysik spricht, überwiegend einen stark pejorativen Einschlag. Husserls Phänomenologie etwa trifft der Bannstrahl des Vorwurfs, es handele sich dabei um „Metaphysik“, um eine „neue Scholastik“, mit der Begründung, dass sie der Logik einen „Vorinhalt“ zumute (*LrE* 56). Kaum weniger abfällig wird am Schluss der ‘Erkenntnislogik’ von jener „falsche[n] und unwissenschaftliche[n] Metaphysik“ gesprochen, die mit dem „mittelalterliche[n] Begriff des *Abso-*

28 Das gerade widerspräche der Restriktion auf die Kritik im Gegensatz zur Doktrin. Cohen betont mit Nachdruck: „dass die Philosophie als solche die besonderen Gesetze und den besonderen Inhalt der Erfahrung nicht selbst erzeuge noch selbst bestimme [...] Kritik bedeutet also zunächst die Warnung: nicht Philosophie mit Mathematik oder Naturwissenschaft gleich oder auch nur auf gleichen Fuss zu setzen. Die Philosophie hat nicht Dinge zu erzeugen oder [...] zu konstruieren, sondern zunächst lediglich zu verstehen und nachzuprüfen, wie die Objekte und Gesetze der mathematischen Erfahrung konstituiert werden.“ (*KTE*<sub>3</sub> 734).

29 Russell: ebd. Ab 1883 ersetzt Cohen durchgängig den Ausdruck ‘Erkenntnistheorie’ durch den der ‘Erkenntniskritik’; zur Begründung vgl. *PIM* 5 f.

30 Auf dem Hamburger Kongress der AGPD; vgl.: Simone Dietz/Geert Edel: *Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie XV. Deutscher Kongress für Philosophie in Hamburg*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 16.2 (1991) 48.

31 Für den Übergang vom Programm einer Erkenntnis-‘Kritik’ zu dem einer ‘Logik’ der (reinen) Erkenntnis vgl. Edel: *VzE* 454-457, 516 f., 520 / 2. Aufl. 357-359, 404 f., 408 f.

luten“ operiere; die Logik des Ursprungs hingegen *entkräfte* den Begriff des Absoluten.<sup>32</sup> Und wenn Cohen schließlich in der *Ethik des reinen Willens* ganz unmissverständlich erklärt: „So steht der *Idealismus* in einem methodischen Gegensatz zu allem, was sich sonst *Metaphysik* nennt. Der Gegensatz ist unausgleichbar“ (*ErW* 428), so dürfte immerhin klar sein, dass der Metaphysik-Vorwurf zumindest mit seinem Selbstverständnis kollidiert.

Das entscheidende Argument, mit dem Cohen seinerseits dieses Selbstverständnis begründet, führt unmittelbar zur zweiten der oben postulierten Übereinstimmungen zwischen ihm und der analytischen Philosophie, zur tendenziell gleichlautenden Stellungnahme zur modernen Wissenschaft. Sie bildet das positive Korrelat zur gemeinsamen Ablehnung der Metaphysik. In der Optik Cohens steht jede Theorie, wie auch immer sie gestaltet sein möge, unter Metaphysikverdacht, die den Anschein erweckt, sie würde mit der modernen Wissenschaft, und d. h. für ihn immer primär: der mathematischen Naturwissenschaft, *konkurrieren*. Und jede philosophische Theorie verfällt dem Verdikt, ‘bloße Metaphysik’ zu sein, die ihrem Selbstverständnis und theoretischen Anspruch nach solche Konkurrenz behauptet. Das berühmte Diktum von der ‘Anerkennung des Faktums Wissenschaft’ steht – unter anderem – genau dafür. Und eben dafür, für dieses Diktum des ‘Ausgangs vom Faktum Wissenschaft’ ist Cohen, bzw. die darin mit ihm fraglos einige Marburger Schule insgesamt, immer wieder getadelt worden, sei es von der Kant-Orthodoxie mit dem sachlich zutreffenden, aber doch einseitig gewendeten Argument, dass Kants Erfahrungsbegriff nicht auf den Wissenschaftsbegriff zu reduzieren sei, sei es, wiederum, von Heidegger und der Hermeneutik, oder sei es auch von der marxistisch inspirierten Philosophie in Gestalt sowohl der leninistischen Dogmatik wie auch, zumindest indirekt, der Kritischen Theorie.<sup>33</sup>

Was die analytische Philosophie betrifft, so bedarf es wiederum keines umständlichen Nachweises dafür, dass sie von allem Anfang an bis heute ihr

32 *LrE* 606. Pejorativer Wortsinn liegt etwa auch in Formulierungen wie der folgenden: „Das tiefe Missverständnis der Idee besteht darin, dass man sie für eine *Metaphysik* annahm.“ (*LrE* 13). Affirmativ hingegen die Ausführungen *LrE* 8 f., 605, 607.

33 Neben den bereits in den Anmerkungen 22 und 23 genannten Belegstellen vgl. etwa Hans-Jörg Sandkühler/Rafael de la Vega (Hg.): *Marxismus und Ethik*, Frankfurt a. M. 1974, 45 (Anm. 2). Wenn Adorno vor einer Theorie warnt, „die inhaltliche Einsicht sich verwehrt, sich auf die Methodik der Wissenschaften einschränkt, diese für Philosophie erklärt und sich virtuell durchstreicht.“ (Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1975, 19), dann bedarf es ebensowenig einer Namensnennung, wie wenn er postuliert: „Husserl [...] schauderte aber vorm Übergang in die Sachhaltigkeit tiefer als je ein Marburger Neukantianer, dem die Infinitesimal-Methode zu solchem Übergang verhelfen mochte.“ (ebd. 85).

spezifisches Pathos eben aus dem postulierten Einklang mit der modernen Wissenschaft bezieht. Freges Logizismus wie überhaupt die Anwendung der Mittel der modernen mathematischen Logik, das Theorieprogramm des Logischen Positivismus, der Übergang vom 'mentalistischen' zum Sprachparadigma, der Holismus Quines und schließlich die gängige ultimative Forderung einer 'empiristischen', 'naturalistischen', 'materialistischen', mithin 'realistischen' Theorie – alles dies wird überhaupt nur verständlich auf der Grundlage der These, dass die Philosophie sich nicht in einen Gegensatz, nicht in Konkurrenz zur modernen Wissenschaft begeben darf, wenn sie ernstgenommen werden will. Genau diese These aber ist, vermutlich schon ab August 1871, definitiv aber spätestens seit 1877 das unermüdlich wiederholte Credo Cohens, das er in der 'Erkenntnislogik' so formuliert: „Das Denken der Erkenntnis kann durchaus nur an den Problemen der wissenschaftlichen Erkenntnis beschrieben, bestimmt, entdeckt, ausgemessen und ausgemeißelt werden.“<sup>34</sup> Es ist überhaupt nicht einzusehen, wieso exakt und präzise das, was im einen Fall als Ausweis philosophischer Redlichkeit, ja geradezu als Kriterium für die Ernsthaftigkeit des philosophischen Bemühens gilt, nur weil es aus der Neuen Welt und mit amerikanischer Unbekümmertheit daherkommt, im anderen Fall plötzlich ein Resultat des durch den ersten Weltkrieg gründlich zerstörten wilhelminischen Fortschrittsglaubens, ja mehr noch: eine philosophische Verzichtserklärung sein soll.<sup>35</sup>

Bei Cohen ist der Ausgang vom Faktum Wissenschaft keineswegs Ausdruck einer vorphilosophischen, mithin grundlosen „weltanschauliche[n] Prämisse“,<sup>36</sup> sondern zunächst und primär das Resultat, sodann aber auch

34 *LrE* 57. Im Brief an den Jugendfreund Hermann Lewandowsky vom 15. August 1871 hatte Cohen sich erstmals für von der philosophischen Seite her fähig erklärt, den „Idealismus in der Naturwissenschaft“ zu behandeln (vgl. *Bfe* 31). Etwa ab Mitte November desselben Jahres ist die erste Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* im Handel (vgl. Cohens Brief an Friedrich Albert Lange vom 16. November 1871. In: *Bfe* 34), die in dem nach Oktober 1870 entstandenen Kapitel über die „Grundsätze des reinen Verstandes“ erstmals den Grundgedanken der „transzendentalen Methode“ formuliert, in der jenes Credo Gestalt gewinnt; vgl. *KTE*<sub>1</sub>, 206. Vgl. sodann: *KBE*<sub>1</sub>, 24 f.; *PIM* 6 f., 127; *KTE*<sub>2</sub>, 59, 577.

35 Dieser Vorwurf wurde zuerst von Max Scheler erhoben (*Die transzendente und die psychologische Methode*. Leipzig 1900, wieder abgedruckt in: Ders.: *Gesammelte Werke* Bd. 1: *Frühe Schriften*, Bern/München 1971, 202, 239, 271 f., 315.). Vgl. ferner die im Endeffekt eben dies monierenden Bemerkungen von Heidegger (Anmerkung 23) und Adorno (Anmerkung 33).

36 Vgl. Köhnke: *EuA* 273, 276 u. ö. Köhnkes Einlassungen zu Cohen scheuen weder billige Polemik noch rhetorische Tricks, sind aber vor allem in sachlicher Hinsicht mangelhaft. Schon die einleitende These, Cohen habe „aus der 'Kritik der reinen Vernunft' deren Gegenteil, eine 'Kritik der Erfahrung', herausgelesen“ (ebd. 273), unterbietet das Niveau der Verständigung über die Kantische Philosophie, das ein gründlicher und besonderer

das argumentative Kernstück einer theoretischen bzw. metatheoretischen Grundsatzerflexion auf die *Form*, d. h. auf den Gesamtansatz, die Ausgangs- und Durchführungsbedingungen einer philosophischen Theorie der Erkenntnis. Sie lässt sich im wesentlichen in drei Schritten zusammenfassen.

In einem ersten Schritt ergibt sich der Hinweis auf das ‘Faktum Wissenschaft’ zunächst als Antwort auf die Frage, ob überhaupt Erkenntnis möglich sei; als diese Antwort ist jener Hinweis zugleich die *Absage* an ein fundamentalistisches Konzept von Erkenntnistheorie, das von einer solchen vor allem eine Begründung bzw. den Nachweis der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt verlangt. Das ‘Faktum’ Wissenschaft demonstriert deren Wirklichkeit und macht so jenen Nachweis überflüssig. Für diesen ersten Schritt kann sich Cohen natürlich auf den Kantischen Wortlaut und Buchstaben berufen; er ist gleichsam vollinhaltlich durch Kant gedeckt. Die einzige Differenz besteht darin, dass der Ausdruck ‘Faktum Wissenschaft’, anders als Kants Rede von den in reiner Mathematik und Naturwissenschaft wirklich vorhandenen ‘synthetischen Urteilen a priori’, keine Vorentscheidung über die *Genese* der Erkenntnis enthält, die als ‘faktisch’ vorhanden behauptet wird. Cohen reduziert den Kantischen Aprioritätsbegriff auf oder, schärfer noch, ersetzt ihn durch den Begriff des Gesetzes.<sup>37</sup> Nicht die etwaige Synthetizität und Apriorität, sondern der Gesetzescharakter, die beanspruchte Allgemeingültigkeit qua Transsubjektivität und Subjektunabhängigkeit, ist daher das, was in der Optik Cohens die wissenschaftliche Erkenntnis von allem vorwissenschaftlichen Kennen und Erkennen unterscheidet und sich zuletzt im Erfolg ihrer Prognosen und Anwendungen dokumentiert und manifestiert. Dieser erste Schritt lässt sich deshalb dann und so lange nicht

---

Nähe zu Cohen unverdächtiger Kant-Philologe wie Vaihinger bereits 1881 erreicht hatte (vgl. Hans Vaihinger: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Bd. 1, Stuttgart/Berlin/Leipzig 1922, 7 f.). Köhnkes Bemühen, Cohen mittels bloßer Wiederholung der Kritik, die schon die zeitgenössischen Gegner vorgetragen hatten, „einer falschen Kantauslegung“ (Köhnke, 284) zu überführen, ist jedoch nicht nur naiv, sondern entpuppt sich am Ende als Teil einer übergreifenden Strategie, die darauf abzielt, Cohens philosophischen Idealismus, unter Miachtung bzw. bei totalem Unverständnis seiner erkenntnistheoretischen Gründe (vgl. ebd. 293 f.), als „Weltanschauung“ zu deklarieren, die „schlichtweg den Zwecken des politischen Liberalismus“ diene (ebd. 298) und zuletzt nur aus Motiven der „Staatsvergötterung“ (ebd. 299) heraus „voll verständlich“ sei (ebd. 300). Vgl. in diesem Zusammenhang auch Tenbruck (a. a. O., 7-9), der konstatiert, dass Köhnke im Verlauf des Buches „der ideologischen Zensur immer näher kommt.“ (ebd. 8).

37 Vgl. *KBE*, 2, wo Cohen in offenem Widerspruch zu Kant erklärt: „Es kann mithin unter der kritischen Fahne die Losung nicht mehr lauten: ob Vernunft, ob Sinnlichkeit. Denn das *a priori* das Beiden zukommt, bedeutet ein beiden gemeinsames *Gesetz*; nicht einen Geburtsschein.“

einfach mit dem wohlfeilen fundamentalistischen Argument aushebeln, dass doch sehr fraglich sei, ob es sich bei der modernen Wissenschaft überhaupt um 'echte' Erkenntnis handle, wenn und solange man zugleich tagtäglich von den Resultaten ihrer technischen Umsetzung Gebrauch macht oder vor diesen, etwa der militärischen oder zivilen Anwendung der modernen Kernphysik, warnt.

Der zweite Schritt führt nun bereits entschieden über Kant hinaus und bedeutet im Ergebnis die radikale Abkehr von der Theoriekonzeption der *Kritik der reinen Vernunft* insgesamt. Zugleich kommt damit auch die dritte der oben postulierten Gemeinsamkeiten zwischen Cohen und der analytischen Philosophie in den Blick, nämlich die im Prinzip vergleichbare Stellungnahme zum Problem des Psychologismus.

Mit der 'Anerkennung' des 'Faktums' Wissenschaft richtet sich die Frage nicht mehr darauf, ob überhaupt, sondern, auch dies noch unmittelbar gedeckt durch eine Kantische Wendung, *wie* Erkenntnis möglich ist. Damit aber tritt das Problem der Rückgangsdimension auf, d. i. das sub specie der durchzuführenden Erkenntnisbegründung metatheoretische Problem der Bestimmtheit, der Art und des Theoriestatus der Prämissen, im Rekurs auf die jene Frage beantwortet wird. Cohens diesbezügliche Position lässt sich in zwei Argumenten, einem negativem und einem positiven, entfalten.

Bei Kant ist die Rückgangsdimension für die Antwort auf die Frage, wie Erkenntnis möglich sei, das transzendente Subjekt, jenes „Erkenntnisvermögen überhaupt“ also, das er etwa am Beginn der „transzendentalen Analytik“ ausdrücklich „ins Spiel setzt“ (*KrV* B 91) und das er in die beiden 'Stämme' oder 'Quellen' Sinnlichkeit und Verstand bzw. Anschauung und Denken zergliedert. Seine Antwort auf jene Frage besteht im wesentlichen darin, zu zeigen, wie das Zusammenwirken dieser beiden Stämme oder Quellen überhaupt möglich ist und dass sie nur im Verein objektiv gültige Gegenstandserkenntnis ergeben.

Nach Cohen nun ist diese Kantische Rückgangsdimension, der Rückgriff also auf das transzendente Subjekt und seine spezifische Verfasstheit, schlechterdings *unzulässig*. Die synthetische Methode der 'Vernunftkritik' selbst, die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand als solche und der nachträgliche Beweis der Möglichkeit und Notwendigkeit ihres Zusammenwirkens insgesamt ist aus seiner Optik nichts anderes als eine „Zerlegung des Erkenntnisapparates“ (*PIM* 5) und deshalb und insofern Psychologie – und zwar allen diesbezüglichen Abgrenzungsbemühungen Kants zum Trotz und ungeachtet auch des Hinweises auf die Differenz von transzendentelem und empirischem Subjekt. So erklärt er etwa 1885 in



unmissverständlicher Widerrede gegen Kant ausdrücklich: Philosophie als „Kritik ist nicht Untersuchung der Erkenntnisvermögen – das wäre Psychologie – sondern der Wissenschaft, der reinen Vernunft als reiner Wissenschaft.“ (KTE<sub>2</sub>, 577) Und schon zwei Jahre vorher hatte er unzweideutig statuiert: „Erkenntnistheorie aber darf *nicht als Psychologie* gemeint sein.“ (PIM 5) In der ‘Erkenntnislogik’ schließlich, wo die Abgrenzung gegen den Psychologismus schon auf den ersten Seiten beginnt, formuliert er fast noch deutlicher, ja geradezu drastisch: „Das Denken gilt uns hier nicht als menschliches Denken.“ (LrE 43) Sondern: „*Das Denken der Logik ist das Denken der Wissenschaft.*“ (LrE 19)

An dieser Stelle sei ein kurzer Blick auf die analytische Philosophie zwischengeschaltet. Auch wenn in jüngster Zeit Bestrebungen einer Revitalisierung der philosophischen Psychologie mit den Mitteln der Sprachanalyse und in der sogenannten Kognitionswissenschaft Hochkonjunktur haben, dürfte sich wohl kaum bestreiten lassen, dass die Hinwendung zur Sprache ursprünglich ganz wesentlich durch den Gedanken motiviert war, auf diesem Wege den vermeintlichen Abgründen und Aporien der traditionellen ‘mentalistischen’ Bewusstseinsphilosophie zu entkommen. Wie stark dieses Motiv bis in unsere unmittelbare Gegenwart hinein wirkt, zeigt etwa Michael Dummetts suggestive Formel von der „Verstoßung des Gedankens aus dem Bewusstsein“,<sup>38</sup> in der sich zugleich das Hochgefühl der Überwindung einer antiquierten philosophischen Position Ausdruck gibt. In der ‘analytischen’ Literatur wird in diesem Zusammenhang zumeist Frege das Verdienst zugeschrieben, der erste gewesen zu sein, der den Gedanken aus dem Bewusstsein verstieß, d. h. weniger populistisch formuliert, der zwischen dem Gedankeninhalt oder dem Sinn und dem psychischen Denkakt scharf und eindeutig unterschied und so den Psychologismus, die fälschliche Reduktion des Gedankeninhalts auf oder seine Bindung an den psychischen Denkakt, definitiv überwandt. Die unausgesprochene Verknüpfung der Möglichkeit einer Überwindung des Psychologismus mit der Hinwendung zur Sprache geht dabei gelegentlich sogar so weit, dass man etwa Husserls Abkehr vom Psychologismus, in der Konsequenz also seine im ersten Band der *Logischen Untersuchungen* ausgeführte Psychologie-Kritik, dem Einfluss Freges zuschreibt.<sup>39</sup> Nun soll hier nicht in einen, zumeist ohnehin wenig fruchtbaren,

---

38 Michael Dummett: *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt a. M. 1988, 32.

39 Patzig etwa gesteht Husserl zwar „große Verdienste“ um die Zurückdrängung des Psychologismus zu, relativiert dies aber unter Hinweis auf Freges 1894 verfasste Rezension der Husserlschen *Philosophie der Arithmetik* durch die Bemerkung, „dass Husserl erst durch Frege von psychologistischen Auffassungen befreit worden ist. Leider hat Husserl diese Wirkung der Rezension Freges später niemals öffentlich anerkannt.“ (Günther Patzig: *Sprache und Logik*, Göttingen<sup>2</sup>1981, 8 (Anm. 3.))

Streit über historische Prioritäten und mögliche Abhängigkeiten eingetreten werden. Aber es ist schlicht ein Gebot der philosophiehistorischen Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit, darauf hinzuweisen, dass Cohens Psychologie-Kritik, die sich bereits 1877 ankündigt, in massiver und ganz unmissverständlicher Weise schon 1883, nämlich in der Schrift über das *Prinzip der Infinitesimal-Methode*,<sup>40</sup> erfolgt – also ein Jahr vor den ersten diesbezüglichen Ausführungen Freges in den *Grundlagen der Arithmetik*. Und mehr noch: Eben diese Psychologie-Kritik bildet die erwähnte einzige Sachfrage, in der Frege in seiner Rezension jener Schrift Cohen ausdrücklich und uneingeschränkt zustimmt.<sup>41</sup>

Im Zusammenhang der metatheoretischen Überlegungen zur Theorieform einer philosophischen Verständigung über das Erkenntnisproblem kommt der Cohenschen Psychologie-Kritik schlechthin entscheidende Bedeutung zu, und es ist von überragender Wichtigkeit, sich ihre theoretischen Konsequenzen in aller Schärfe vor Augen zu stellen. Denn sie besagt nicht nur, dass alle Begriffe und Teiltheoreme der Kantischen ‘Vernunftkritik’, die entweder selbst Ausdruck der Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand sind oder in die diese Unterscheidung als konstitutives Sinnelement eingeht – und das ist, cum grano salis, nahezu die gesamte *Kritik der reinen Vernunft* – als ‘psychologistisch’ zu verwerfen sind. Sondern sie besagt eben auch, dass die „Zerlegung des Erkenntnisapparates“ und damit zugleich die nur unter Voraussetzung einer solchen überhaupt durchführbare Analyse des „Bewusstseinsvorgangs“, des Prozesses und der „Tätigkeitsweise des Erkennens“ (*LrE* 3) gerade *nicht* Aufgabe einer philosophischen Theorie der Erkenntnis ist, sondern der empirischen Wissenschaft, also der Psychologie oder auch der Neurophysiologie zugewiesen wird.<sup>42</sup> Insofern könnte Cohen dem Quine-

---

40 Mit Beziehung auf ein Konzept von Erkenntnistheorie, das den *psychischen Vorgang des Erkennens* als deren zentrales Thema und Problem auffasst, erklärt Cohen hier ausdrücklich: „Diese Ansicht ist grundfalsch“ (*PIM* 5 f.). Erste Ansätze zu einer Psychologie-Kritik zeigen sich in *Kants Begründung der Ethik* in der Spezifik der Aprioritätskonzeption (vgl. *KBE*<sub>1</sub> 26 f.) sowie der Zurückweisung einer Interpretation des Begriffs der Einheit des Bewusstseins im Sinne eines psychologischen Faktums (vgl. *KBE*<sub>1</sub> 46).

41 Vgl. Freges Schlussbemerkung: „Einzelnes [...] übergehend, will ich nur noch darin Cohen zustimmen, dass die Erkenntnis nicht als psychischer Vorgang den Gegenstand der Erkenntnistheorie bildet, und dass demnach Psychologie von Erkenntnistheorie scharf zu sondern ist.“ (Frege: *Rezension von Cohen*, 329 bzw. 102).

42 Vgl. dazu auch Cohens Bemerkungen über die Physiologie *PIM*, 153 f.

schen Programm einer „Naturalisierung der Erkenntnistheorie“<sup>43</sup> von der Sache her durchaus zustimmen; und überspitzt man könnte sogar sagen, dass er es in gewisser Weise selbst vorwegnimmt, indem er den Terminus ‘Erkenntnistheorie’ und damit zugleich auch das so bezeichnete traditionelle Theorieprogramm ob seiner psychologistischen Konnotationen als Titel und Aufgabe einer spezifisch philosophischen Verständigung über das Erkenntnisproblem ausdrücklich verwirft<sup>44</sup>.

Die letzte und wichtigste Konsequenz der Cohenschen Psychologie-Kritik könnte zunächst nur als Korollar der beiden erstgenannten erscheinen. Aber sie bringt zugleich das angekündigte positive Argument, das Cohen zur Frage der Rückgangsdimension bereithält, in den Blick. Und in diesem Horizont erscheint dann auch das Kardinalproblem, an dem sich die Geister scheiden: die Stellungnahme zum ‘Gegebenen’, die zugleich auch im Streit über ‘Idealismus’ oder ‘Empirismus’ entscheidet.

Erkenntnis liegt, in Form von „gedruckten Büchern“, vor in der Wissenschaft: nur in dieser gewinnt sie eine für die Philosophie „angreifbare“ Wirklichkeit und Gestalt.<sup>45</sup> Die Genese, die konkrete Entstehung dieser Erkenntnis aufzuklären ist nicht Aufgabe der Philosophie, sondern der Psychologie, der Neurophysiologie und, sogar so weit könnte Cohen gehen, der empirischen Wissenschaftstheorie. Denn keine dieser Disziplinen ist in der Lage, eine befriedigende Verständigung über das herbeizuführen, was letztlich allein alles philosophische Interesse am Erkenntnisproblem begründet, d. i. der Wahrheitsanspruch oder, anders akzentuiert, die beanspruchte Geltung, die sich in der Formulierung von Gesetzen manifestiert und realisiert. Solche Verständigung ist in der Nachfolge Kants nur in transzendentaler Einstellung, d. h. als Frage nach den ‘Bedingungen der Möglichkeit’ der in der Wissenschaft faktisch vorhandenen Erkenntnis durchführbar. Diese ‘Bedingungen der Möglichkeit’ aber sind als Geltungsbedingungen zu verstehen,

---

43 Zusammengefasst in dem Satz: „Die Erkenntnistheorie oder etwas ähnliches erhält ihren Platz innerhalb der Psychologie und somit innerhalb der empirischen Wissenschaften.“ Willard Van Orman Quine: *Naturalisierte Erkenntnistheorie*, in: Ders.: *Ontologische Realität und andere Schriften*, Stuttgart 1975, 97-126, hier 115. Selbstverständlich bedeutet dies nicht, dass Cohen der Begründung, die Quine dafür gibt, noch gar den Konsequenzen, die er daraus zieht, zustimmen könnte. Für Cohen bleibt natürlich die Aufgabe einer *transzendental-logischen* Verständigung über das Erkenntnisproblem nicht nur unabhängig, sondern behält dabei auch den Vorrang vor allen psychologischen Analysen des empirisch-konkreten Erkenntnisvorgangs. Dass im Blick auf *diesen* Übereinstimmung besteht, hat mit Bezugnahme auf Natorp schon Schlick konzediert (vgl. Schlick, a. a. O. 365 f.).

44 Vgl. *PIM* 5 f.

45 Vgl. *KBE*<sub>1</sub> 27; *PIM* 5 f., 127 f.

die ihrerseits – das ist entscheidend – *nicht wiederum rückwärts* als Formen, Elementarstrukturen oder -funktionen des subjektiven Erkenntnisapparates aufgefasst werden dürfen. Dadurch nämlich würde die Erkenntnisgeltung gebunden an und abhängig von der kontingenten Verfasstheit des erkennenden Subjekts und seines kognitiven Apparates. Das aber hätte nicht nur eine Relativierung und Subjektivierung der Erkenntnisgeltung zur Folge, die dem eigentlichen Sinn und Inhalt des Gesetzesbegriffs, d. i. seiner beanspruchten Subjektunabhängigkeit widerspräche, sondern machte zugleich auch die Annahme eines der Erkenntnis grundsätzlich entzogenen ‘Dinges an sich’ unvermeidlich. Einen Idealismus jedoch, der dem „Gerüchte vom ‘Ding an sich’“ (*KTE<sub>2</sub>* 502) Raum gibt, lehnt Cohen ganz entschieden ab: „Man hat das Naturgesetz in Händen; man konstatiert in ihm die Naturkraft, und in dieser das Sein und Wirken der Natur, und man *fragt noch* nach dem Ding an sich [...] So wird das Brot in Stein verwandelt.“ (*ErW* 25 f., Herv. G. E.)

Die philosophische Theorie steht damit vor einer schier ausweglosen Situation. Es gilt, die transzendentalen Geltungsbedingungen der wissenschaftlichen Erkenntnis aufzudecken, jene Bedingungen also, die ihren Gesetzescharakter verständlich machen sollen. Der Rückgriff auf das erkennende Subjekt und seine spezifische Verfasstheit ist versperrt, und zwar gleichgültig, ob dieses als empirisches verstanden oder zum transzendentalen überhöht wird. Andererseits aber hatte Cohen schon 1885 ausdrücklich erklärt: „Wer die Quelle des Gesetzes in einer übernatürlichen Offenbarung anerkennt, wird als des philosophischen Tugendfleisses baar erachtet.“ (*KTE<sub>2</sub>* 139) Und schließlich bietet auch eine etwaige Berufung auf die Natur hier keinen Ausweg; denn wissenschaftliche Gesetze, in der Regel also mathematische oder physikalische Formeln, sind als solche, wie Cohen einmal mit Bezug auf die Gebilde der Geometrie hervorhebt, „*in der Natur schlechthin nicht vorhanden*.“<sup>46</sup>

Dies ist die Problemkonstellation, auf die Cohen in und mit der *Logik der reinen Erkenntnis* antwortet. Erkenntnis, Wissenschaft, soll keine „Ausgeburt des Witzes“ (*KTE<sub>2</sub>*, 139) sein, ist weder als Produkt einer natürlichen noch einer göttlichen Offenbarung zu erklären. Die positive Antwort, die er im Hinblick auf die Frage nach der Rückgangsdimension bereithält, lautet deshalb schlicht: Erkenntnis kann überhaupt nur *erkenntnisimmanent* verstanden werden. Wenn ihre Geltung nicht in den angeführten Varianten metaphysisch interpretiert, also weder vom „eigenen Leibe“ noch vom „Himmel“ (*KTE<sub>2</sub>* 139) noch gar von der Natur abhängig gemacht werden und damit letztlich unverstanden bleiben soll, dann kann es sich bei den gesuchten Gel-

---

46 Hermann Cohen: *Platons Ideenlehre und die Mathematik*. In: *SPZ I* 336-366, hier 356.

tungsbedingungen selbst nur um Erkenntnisse handeln. Die *Logik der reinen Erkenntnis* entfaltet das System dieser – reinen – Erkenntnisse als ein System von Urteilen bzw. Urteilsklassen, die als Urteilsarten der respektiven Wissenschaftsarten aufgefasst werden, als grund-*legende* Urteilstypen, die in diesen als Grundlagen fungieren.

Die entscheidende Schwierigkeit, vor eine solche Theorie gestellt ist, besteht darin, die Erkenntnis vollinhaltlich als Leistung, Produkt und Resultat der Erkenntnistätigkeit aufzufassen – alles andere wäre schlechte Metaphysik –, ohne sie eben damit zugleich abhängig zu machen von der kontingenten Organisation und Struktur des subjektiven Erkenntnisapparates. Genau dies ist die Aufgabe des Theorems des ‘Ursprungs’ mitsamt der unmittelbar dazugehörigen Subtheoreme. Es enthält mit der Bestimmung des Denkens als „Erzeugung“, die selbst „das Erzeugnis“ ist (LrE 29), eine Theorie des Denkens als jener Tätigkeit, welche die Erkenntnisse hervorbringt, aber nicht mehr gleichsam in sie selbst hinein spezifizierbar ist, sondern nur an diesen, an den Erkenntnissen also eine feste Gestalt gewinnt; es enthält ferner, mit dem Begriff der *Hypothese* jene erwähnte minimalistische Antwort auf das traditionelle Problem der Erkenntnisgenese, also eine Erkenntnistheorie im konventionellen Sinne, die jedoch nicht Kantischer, sondern *Platonischer* Herkunft ist; und es enthält schließlich, mit der Bestimmung der Grundlagen als *Grundlegungen* eine zugleich erkenntnis- und radikal metaphysikkritische Prinzipientheorie, die die Offenheit des Urteils- und Kategoriensystems begründet, dessen Entfaltung die *Logik der reinen Erkenntnis* ist.<sup>47</sup> Im Theorem des Ursprungs bündeln sich alle Probleme wie in einem Brennglas. Eine umfassende Interpretation kann hier nicht durchgeführt werden. Nur auf die drei wichtigsten Aspekte, die zugleich im Blick auf die analytische Philosophie von Bedeutung sind, sei hier noch eingegangen.

Das Theorem des Ursprungs besagt zunächst und vor allem dies, dass das Denken der ‘Ursprung’, der *logische* Ursprung aller Gedanken, aller Erkenntnisse ist, der Ort ihrer Herkunft, an dem sie ‘entspringen’. Diese schlichte, nüchterne, ganz und gar unmetaphysische These sollte eigentlich allgemein zustimmungsfähig, sollte eigentlich ganz unumstritten sein. Denn wie anders könnten die Gedanken, die Erkenntnisse, überhaupt verständlich werden, wenn nicht so? Wenn aber das Denken der logische Ursprung aller Gedanken und aller Erkenntnisse ist, dann müssen diese ihrerseits auch umgekehrt vollständig und vollinhaltlich als dem Denken entspringen, als ‘denkerzeugt’ oder als ‘Erzeugnisse des Denkens’ begriffen werden. Diese Konsequenz jedoch, so selbstverständlich und unmittelbar einleuchtend sie

---

47 Vgl. dazu Edel: *KoP*.

bei unvoreingenommener Betrachtung auch sein mag, führt direkt in den Streit der philosophischen Positionen hinein und provoziert sogleich den heftigsten Widerspruch.

Denn sie besagt ja, anders formuliert, nichts Geringeres als dies, dass die Annahme eines dem Denken Vor-Gegebenen, das es nicht selbst 'erzeugt', sondern gedankenlos einfach hinzunehmen hätte, unlogisch und also unzulässig ist. Dass dem Denken etwas „gegeben“ sei, so erklärt Cohen mit direkter Bezugnahme auf Kant, „das ist der verhängnisvolle Ausdruck“ (*LrE* 27) – verhängnisvoll nämlich für das Schicksal der Philosophie, die genau dann abdankt, wenn sie ein 'Gegebenes' akzeptiert, sei dies nun, wie bei Kant, als Mannigfaltiges der empirischen Anschauung, sei es, wie die „eigenpsychische Basis“ beim frühen Carnap, als subjektloser „Erlebnisstrom“,<sup>48</sup> oder sei es auch, wie letztlich in jeder Theorie, die die Ontologie der Erkenntnistheorie vorordnet, in irgendeinem, wie auch immer näher bestimmten Sinn als 'Sein' aufgefasst.

Daher ist es natürlich kein Zufall, dass Moritz Schlick, dessen *Allgemeine Erkenntnislehre* nicht nur in den bereits diskutierten Globalhinsichten, sondern auch in machem Detail interessante Übereinstimmungen mit Cohen aufweist,<sup>49</sup> seine Auseinandersetzung mit den 'Marburgern' ganz auf den Streit um das 'Gegebene' konzentriert. Wenn Schlick gegen Cohen und Natorp darauf insistiert, dass es keineswegs unsinnig sei, von „Tatsachen zu reden, die vor jeder wissenschaftlichen Erkenntnis absolut feststehen und allem Denken und Forschen als unerschütterliches Fundament zugrunde gelegt werden können und müssen“ und dass es sich dabei um die „unmittelbaren Daten des Bewusstseins“, die „reinen Empfindungen“ handele,<sup>50</sup> dann steht er damit nicht nur in der Tradition der empiristischen Erkenntnistheorie seit Locke, sondern kann sich eben auch, mit den entsprechenden Abwandlungen, auf Kant und überdies auch auf den gesunden Menschenverstand berufen, dem die Ablehnung eines 'Gegebenen' nun einmal nicht in den Kopf will, und schon gar nicht die folgende Sequenz Cohenscher Kernsätze, in der er zunächst postuliert: „*Das Denken erschafft die Grundlagen des Seins*“ (*LrE* 20), dann präzisiert: „*Nur das Denken selbst kann erzeugen, was als Sein gelten*

48 Rudolf Carnap: *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg <sup>4</sup>1974, 86 ff. Ziff. 64, 65.

49 Zu nennen sind hier neben der allgemeinen Bestimmung der Philosophie im Verhältnis zur Wissenschaft (a. a. O. 7) etwa die schon erwähnte Ablehnung des Psychologismus (a. a. O. 365) sowie die Auffassung des Verhältnisses von Urteil und Begriff (a. a. O. 401).

50 Schlick: a. a. O. 405, 408. Schlick bezieht sich allerdings direkt nur auf Natorp, ohne den freilich mitgemeinten Cohen eigens zu zitieren.

darf.“ (LrE 81) und eben deshalb hervorhebt: „Dem Denken darf nur dasjenige als gegeben gelten, was es selbst aufzufinden vermag.“ (LrE 82)

Es mutet daher wie die sprichwörtliche Ironie der Geschichte an, dass Cohen im Streit um das Gegebene ausgerechnet von Seiten der neueren analytischen Philosophie eine unwissentliche, ganz unfreiwillige Schützenhilfe zuteil wird. Seit Sellars' berühmtem Aufsatz *Empiricism and the Philosophy of Mind* hat sich dort bekanntlich die Rede vom 'Mythos des Gegebenen' eingebürgert. Ausgehend von einer Kritik des Datensensualismus, den Cohen natürlich auch im Sinn hat, wenn er ein dem Denken Vor-Gegebenes ablehnt, hat Sellars jenen Mythos so gründlich destruiert, dass seine Ablehnung seither gleichsam zu den analytischen Standards gehört. Damit ist nicht gesagt, und soll auch keineswegs behauptet werden, dass die Cohensche Theoriekonzeption insgesamt deswegen analytischerseits zustimmungsfähig würde. Aber Sellars' Kritik hat die Annahme eines Gegebenen jener fraglosen Plausibilität und Evidenz beraubt, die ihr vor dem Hintergrund der empiristischen Tradition, der Theorie Kants und auch aus der Perspektive des gesunden Menschenverstandes gewöhnlich zugestanden wurde. Es reicht danach nicht mehr aus, sich zwecks Widerlegung Cohens, wie Schlick, einfach nur trotzig auf die Unmittelbarkeit bestimmter Bewusstseinsdaten, auf angeblich reine Empfindungen zu berufen, die frei von allen Denkbestimmungen, also nicht gedacht, sondern 'nur' empfunden und als solche 'gegeben' wären. Denn die Argumentation, die Sellars gegen den Datensensualismus vorbringt, ist im Kern gar nichts anderes als eine in sprachanalytische Terminologie gekleidete Variante jenes die 'Marburger' Ablehnung eines Gegebenen motivierenden Grundgedankens, den Natorp, darin mit Cohen durchaus einig, ganz unmissverständlich so formuliert: „was wir auch immer als Inhalt gegebener Wahrnehmung aussagen mögen, ist als Aussageinhalt notwendig Denkbestimmung“.<sup>51</sup> Unabhängig von dieser schlussendlichen Übereinstim-

51 Paul Natorp: *Die Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig/Berlin 1921, 95. Vgl. dazu Wilfred Sellars: *Empiricism and the Philosophy of Mind*, in: Ders.: *Science, Perception and Reality*, London 1968, 127-196. Es lässt sich unschwer zeigen, dass Sellars' Kritik des Datensensualismus diesen Gedanken gleichsam nur 'analytisch' reformuliert. Gegen dessen 'Klassiker' erklärt er zunächst, dass „the idea that epistemic facts can be analysed without remainder – even 'in principle' – into non-epistemic facts [...] is, I believe, a radical mistake [...]“ (Sellars: a. a. O. 131). Dann macht er klar, dass es nicht für unsinnig hält, dass „to sense sense contents, is *acquired* and involves a process of concept formation“ (ebd.). Schließlich betont er, „that [...] there is no reason to suppose that having the sensation of a red triangle is a *cognitive* or *epistemic* fact.“ (a. a. O. 133) Eben dies Argument aber, das Sellars ein weiteres Mal zur Geltung bringt, wenn er abschließend deutlich macht, da „Sensations“ *nur dann* kognitive Fakten wären, wenn sie in dasselbe Fach gehörten wie Gedanken („belong in the same pigeonhole as *thoughts*“; a. a. O. 134), ist nur die negative Kehrseite der im Text genannten positiven

mung in der Sache ist natürlich klar, dass Sellars' sprachanalytische Methode, seine Analyse von einfachen Wahrnehmungssätzen, Cohens scharfen Widerstand fände<sup>52</sup> und überdies auch die theoretische Ebene gar nicht erreicht, gleichsam nicht das zweite Stockwerk, auf dem er ansetzt.

Im Rahmen einer Theorie, die von dem Credo ausgeht: „nicht am Himmel sind die Sterne *gegeben*, sondern in der Wissenschaft der *Astronomie*“ (*PIM* 127), kann die Berufung auf Sinnesdaten, auf die Empfindung, nicht am Anfang stehen, weil sie ob ihrer Subjektivität, ihrer Innerlichkeit und Kontingenz eben dasjenige Moment ist, das mit dem aufzuklärenden Gesetzescharakter der Erkenntnis kollidiert, und deshalb selbst das Problem, aber nicht die Lösung bildet. Wäre die Empfindung die Lösung, dann bedürfte es Unternehmens 'Wissenschaft' gar nicht.

Cohen hat, selbstverständlich, das schiere Vorhandensein von Sinnesdaten, von Empfindungen, niemals geleugnet, so wenig wie etwa den Umstand, dass die sogenannten 'wirklichen Dinge' durchaus „ausserhalb der menschlichen Gehirne in selbsteigener Gegebenheit ihres Daseins mächtig“ sind (*PIM* 126). Aber er insistiert darauf, dass über das, was diese Dinge 'wirklich' sind, nicht der gesunde Menschenverstand, und auch nicht die Philosophie, sondern die Wissenschaft entscheidet, und dass diese nur als ein Erzeugnis des Denkens verstanden werden kann. Eben deshalb und so „erschafft“ das Denken die Grundlagen des Seins: jenes Seins nämlich, dessen interne Verfasstheit die Wissenschaft in und mit ihren Gesetzen aufdeckt, die Erkenntnisse und also denkerzeugt sind. Die vordergründig so anstößige Formel der „Identität von Denken und Sein“ soll, wie Cohen ganz ausdrücklich erklärt, „in der Strenge“ nur besagen, „es dürfe im Sein kein Problem stecken, für dessen Lösung nicht im Denken die Anlage zu entwerfen wäre.“ (*LrE* 588) Er postuliert damit also nicht etwa eine obskure Geistigkeit des Seins, sondern macht, wenn auch in missverständlich-suggestiver

---

These Natorps. Cohen erklärt es an entscheidender Stelle schlicht als einen „Irrtum, dass man dem Denken Etwas geben dürfe, oder geben könne, was nicht aus ihm selbst gewachsen ist“ (*LrE* 81). Dieser Irrtum besteht in der Auffassung, dem Denken könne etwas 'gegeben' werden, also Bedeutung und Bestimmtheit ('kognitiven Wert') für es haben, *ohne* dass dabei immer schon Denkbestimmungen in Ansatz kämen. Demgegenüber vertritt Cohen die Auffassung, dass, worauf immer das Denken sich bezieht, erst im *Urteil* kraft der darin fungierenden Begriffe eine Bestimmtheit gewinnt und zu einem Inhalt wird, auf den bzw. die das Denken sich mit Sinn beziehen kann.

52 Cohen betrachtet den Sprachgebrauch nicht als einen 'legitimen Tyrannen' (vgl. *LrE* 14). Der ganzen sprachanalytischen Philosophie wäre aus seiner Sicht entgegenzuhalten: „Wollte man daher die grammatischen Formen der Sprache den Erkenntnissen gleichsetzen, so wäre der Fehler schlimmer noch als bei der Psychologie des Erkennens.“ (*LrE* 15)



Terminologie, lediglich die Generalprämisse geltend, die *jede* Theorie impliziert, die davon ausgeht, dass sich im erkannten Naturgesetz die Naturkraft, und darin das „Sein und Wirken der Natur“ enthüllt.

Der Idealismus, den Cohen vertritt, behauptet deshalb nicht mehr, aber auch nicht weniger als die ‘Denkerzeugtheit’ der Wissenschaft, die in und mit ihren Gesetzen, kantisch gesprochen, das Ding an sich erfasst. Aufgabe der *Logik der reinen Erkenntnis* ist, die ‘reinen’ Erkenntnisse oder die logischen Grundlagen der Wissenschaft, als ‘Grundlegungen’ zu erweisen, d. h. eben als ‘Erzeugnisse’ des Denkens. Und Cohen geht dabei sogar so weit, dass er der Einsicht in den Prozesscharakter der Wissenschaft das Kantische Apriori opfert: das System der reinen Erkenntnisse, der Urteilsarten und der darin wirkenden Grundbegriffe, das seine Logik verzeichnet, wird ausdrücklich als ein offenes System konzipiert,<sup>53</sup> das *erweiterungsfähig* und damit prinzipiell *revidierbar* bleibt, eben weil diese als denk-erzeugte Grundlegungen, aber eben nicht als absolute Grundlagen aufgefasst werden, die nur das wundersame Resultat göttlicher oder natürlicher Offenbarung sein könnten.

Vor dem Hintergrund der kontinental-europäischen Tradition muss der Gedanke befremden, dass Revisionen auch in der Sphäre der reinen Erkenntnisse, im Prinzipienbereich also, möglich sein sollen. Aber es sollte, im Interesse der Verständigung der Philosophie über sich selbst, beide Seiten nachdenklich stimmen, dass Quine in seinem berühmten Angriff auf die Analytizität – wenn auch aus völlig anderen Gründen und aus gänzlich anderer Theoriekonstellation und -motivation heraus – doch der Sache nach zu dem gleichen Ergebnis kommt, dass nämlich „keine Aussage unrevidierbar“<sup>54</sup> ist.

[Seitenähnlicher Text der Druckfassung; 13 August 2011, G.E.]

---

53 Vgl. *LrE* 396-398, 585; ferner dazu Wolfgang Marx: *Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie. Systematisch-kritische Untersuchungen zur philosophischen Grundlegungsproblematik in Cohens ‘Logik der reinen Erkenntnis’*, Frankfurt a. M. 1977, 10-12, 35, 39 f., 53-59, 119-132 sowie ders.: *Konstruktive und kritische Kategorienfunktion. Cohens Umbildung des Kantischen Transzendentalismus zur Forschungslogik*, in: *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*, hg. von Gerhard Funke, Bonn 1981, 1011-1015.

54 Willard Van Orman Quine: *Zwei Dogmen des Empirismus*, in: Ders.: *Von einem logischen Standpunkt*, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1979, 27-50, hier 47.

## Siglenverzeichnis

### Werke Cohens

- Bfe:* Briefe. Hg. von Bertha und Bruno Strauss, Berlin 1939.
- ErW:* *System der Philosophie. Zweiter Teil: Ethik des reinen Willens*, Berlin <sup>2</sup>1907 (= Hermann Cohen: Werke Bd. 7)
- KBE<sub>1</sub>:* *Kants Begründung der Ethik*, Berlin 1878.
- KTE<sub>1,2,3</sub>:* *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1871 (= Hermann Cohen: Werke Bd. 1.3); 2. erw. Auflage Berlin 1885; 3. erw. Auflage Berlin 1918 (= Hermann Cohen: Werke Bd. 1.1)
- LrE:* *System der Philosophie. Erster Teil: Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin <sup>2</sup>1914 (= Hermann Cohen: Werke Bd. 6)
- PIM:* *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, Berlin 1883 (= Hermann Cohen: Werke Bd. 5.I)
- SPZ I,II:* *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*. 2 Bde. Hrsg. v. Albert Görland u. Ernst Cassirer, Berlin 1928.

### Sonstige

- KrV, B:* Immanuel Kant: *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe) Bd. 3: *Kritik der reinen Vernunft* (2. Aufl. 1787), Berlin 1911.
- Edel: KoP* - Geert Edel: *Kantianismus oder Platonismus? Hypothesis als Grundbegriff der Philosophie Cohens*, in: *Il Cannocchiale* 1-2, 1991, 59-87.
- Edel: VzE* - Geert Edel: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Cohens*, Freiburg i. Br./München, 1988 / 2. Aufl. Waldkirch 2010.

Köhnke: *EuA* - Klaus Christian Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt a. M. 1986.