

GEERT EDEL

KANTIANISMUS ODER PLATONISMUS?  
HYPOTHESIS ALS GRUNDBEGRIFF  
DER PHILOSOPHIE COHEN

Wer mit der wesentlich von Cohen geprägten ‚Marburger‘ Interpretation der Philosophiegeschichte einigermaßen vertraut ist, wird an der Alternative „Kantianismus oder Platonismus?“ zunächst Anstoß nehmen. Kein Zweifel: Cohen selbst hätte sie mehr oder minder brüsk zurückgewiesen. Seiner Auffassung nach besteht zwischen Kant und Platon überhaupt keine echte Alternative; ihm gilt vielmehr Platon als der Inaugurator jenes auch für das eigene Denken reklamierten Geistes der wissenschaftlichen Philosophie, der über die Verbindungsglieder Cusanus, Galilei, Descartes, Newton und Leibniz schließlich in Kant zu „systematischer Reife“ gelangte. Kann man sich aber, bei aller gebotenen Rücksicht auf das Selbstverständnis eines Autors, mit dieser vielleicht doch allzu großzügig ausgezogenen „Weltlinie“ der Philosophie<sup>1</sup> und der damit artikulierten Selbsteinschätzung ohne genauere Nachfrage einfach zufrieden geben? – Für Cohen war die Verbindung des systematischen mit dem historischen Interesse unerlässliche Bedingung allen ernsthaften Philosophierens, und mit Nachdruck hat er gerügt, wenn die „geschichtliche Unwissenheit die Miene des Originaldenkers annimmt“ und die Philosophie zu „aphoristischer Stellenschriftlerei“<sup>2</sup> verkommt. Geht man von dieser gewiss allgemein zustimmungsfähigen Maxime aus, so ist es nicht nur legitim, sondern sogar geboten, der obigen Alternative einmal genauer nachzufragen und den Niederschlag zu bestimmen, den Kantische bzw. Platonische Motive und Theoriestücke im Cohenschen System,

---

1 H. COHEN: *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin <sup>3</sup>1918, XXIV, XXII. Die verschiedenen Auflagen dieses Werkes werden hier durchgängig wie folgt zitiert: die erste Auflage von 1871 als TE 1, Seite (= H. COHEN, *Werke*, Bd. 1.3), die zweite Auflage von 1885 als TE 2, die dritte Auflage von 1918 als TE 3 (= H. COHEN, *Werke*, Bd.1.1).

2 H. COHEN: *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur „Geschichte des Materialismus“ von F. A. Lange*, Leipzig <sup>3</sup>1914, 10 (= H. COHEN, *Werke*, Bd. 5, Teil II).

speziell in seiner *Logik der reinen Erkenntnis*, gefunden haben. Gerade die Bestimmung dieses Niederschlags, die wesentlich auch Abgrenzung der Cohenschen Theorie gegen diejenigen Kants und Platons ist, bietet Einblicke in ihre interne Verfasstheit und die spezifische Montur der sie tragenden Grundbegriffe, ermöglicht darüber hinaus aber auch eine schlüssige Explikation der entscheidenden theoretischen Problematik, die sich unmittelbar aus und mit ihr ergibt.

## I

Die Titel ‚Kantianismus‘ und ‚Neukantianismus‘ als Etiketten zur Kennzeichnung des Cohenschen Systems und speziell der *Logik der reinen Erkenntnis* sind unklar und missverständlich, ja sogar irreführend. Denn sie suggerieren ein Verhältnis unkritischer oder doch zumindest weitgehender Übernahme der Kantischen Philosophie, das durch den faktischen Schriften- und Theoriebestand nicht gedeckt oder bestätigt wird. Der schlichte Umstand, dass Cohen neben einigen kleineren, direkt oder indirekt auf Kant bezogenen Abhandlungen und einem Kommentar zur *Kritik der reinen Vernunft* drei große, zum Teil mehrfach aufgelegte Interpretationen der drei Kantischen Kritiken geschrieben hat, zunächst ganz affirmativ, dann aber zunehmend kritisch, vermag als solcher die Rede von einem ‚Kantianismus‘ Cohens triviale Weise noch nicht zu legitimieren. Das *System der Philosophie* tritt sachlich, tritt inhaltlich an die Stelle dieser Kant-Interpretationen und löst sie ab; sie sind lediglich Vorarbeiten bzw. Vorstufen für es und als solche durchaus aufschlussreich, bieten aber nicht die definitive Gestalt der Cohenschen Philosophie.<sup>3</sup> Auch die Dreigliedrigkeit des Systems gibt für sich genommen noch keine hinreichenden Anhaltspunkte ab, um von einem ‚Kantianismus‘ Cohens in mehr als nur vagem und ganz allgemeinen Sinn zu sprechen. Sie ist zwar Ausdruck einer bewussten, durchaus planvollen Orientierung an der Dreiheit der Kantischen Kritiken. Aber dies besagt, gerade vor dem Hintergrund der Kant-Bewegung des späten neunzehnten Jahrhunderts, an der Cohen mit seinen Interpretationen maßgeblichen Anteil hatte, zunächst doch lediglich die Präferenz für eine transzenden-

---

3 Das belegt besonders deutlich das Nachwort zu TE 3.

tale Theoriekonzeption in präzisierungs- und interpretationsbedürftiger Nachfolge Kants, die negativ eine Ablehnung der spekulativen Metaphysik Hegelscher Provenienz bedeutet. Von einem ‚Kantianismus‘ Cohens kann deshalb in inhaltlicher und spezifischer Weise erst und nur dann die Rede sein, wenn in seinem System selbst über allgemeine gedankliche Motive hinaus Kantische Lehrstücke und Theoreme aufgewiesen und festgemacht werden können. Schon ein erster, oberflächlicher Blick auf die *Logik der reinen Erkenntnis* muss da entmutigen.

Die massive Kritik am Kantischen Zweistämmigkeitstheorem, der zufolge dem Denken durch die Vorschaltung einer selbständigen Anschauungsvoraussetzung, durch die ihm etwas „gegeben“ werde, ein „innerlicher Schaden“ entstanden sei, der seine „*ureigene Selbständigkeit*“ beeinträchtige; die Kritik an dieser „Schwäche“, diesem „Grundfehler“ und „Mangel in der ganzen methodischen Disposition“, der mit den „Mitteln der Kantischen Terminologie nicht zu korrigieren“ sei<sup>4</sup> – diese Kritik also führt unweigerlich und zwingend zum Zusammensturz der ganzen Architektonik der *Kritik der reinen Vernunft*. Denn mit der ausdrücklichen *Absage* an die prinzipielle Zulässigkeit der Kantischen Grundunterscheidung von Anschauung und Denken bzw. Sinnlichkeit und Verstand entfällt nicht nur die transzendente Ästhetik qua Lehre von den Prinzipien der Sinnlichkeit, weshalb Raum und Zeit von Cohen nunmehr als Kategorien aufgefasst werden (LrE, 149, 193); vielmehr verfällt mit ihr auch das Herz- und Kernstück des Kantischen Hauptwerks, die transzendente Deduktion der Kategorien, sofern sie die Möglichkeit einer Beziehung der apriorischen Kategorie auf das in der sinnlichen Anschauung Gegebene und so das Zusammenfügen der differenten Erkenntnisquellen Sinnlichkeit und Verstand begründen soll. Ja mehr noch, die *Absage* betrifft alle Begriffe und Teiltheoreme der *Kritik der reinen Vernunft*, in die jene Unterscheidung konstitutiv eingeht: angefangen mit dem Begriff der Erkenntnis, der nicht mehr in Anschauung und Begriff, Gegebenes und Gedachtes zerfällt, über die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich, die Lehren von innerem Sinn und Schematismus der reinen Verstandesbegriffe sowie die Differenz von Urteilsform und synthetischem Grundsatz

---

4 H. COHEN: *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin <sup>2</sup>1914, 12, 27 (= H. COHEN, *Werke*, Bd. 6). Im folgenden durchgängig zitiert als: LrE, Seite.

bis hin zur transzendentalen Dialektik, sofern diese den dialektischen Schein als Resultat des unbemerkten Einflusses der Sinnlichkeit auf den Verstand erklärt.

Und dennoch, trotz dieser wahrhaft eingreifenden Konsequenzen, ist die Absage an das Kantische Zweistämmigkeitstheorem keineswegs leichtfertig hingeworfen, steht sie nicht etwa irgendwo am Rande, sondern fast am Beginn der *Logik der reinen Erkenntnis* und bildet die zwar negative, der Sache nach aber schlechthin unerlässliche Vorbedingung des Verständnisses ihres Programms und ihrer theoretischen Gesamtkonzeption. Er lehne es ab, so erklärt Cohen mit direkter Bezugnahme auf Kant, „der Logik eine Lehre von der Sinnlichkeit voraufgehen zu lassen. *Wir fangen mit dem Denken an.* Das Denken darf keinen Ursprung haben außerhalb seiner selbst, wenn anders seine Reinheit uneingeschränkt und ungetrübt sein muss. Das reine Denken in sich selbst und ausschließlich muss ausschließlich die reinen Erkenntnisse zur Erzeugung bringen. Mithin muss die Lehre vom Denken die Lehre von der Erkenntnis werden. *Als solche [...] suchen wir hier die Logik aufzubauen.*“ (LrE, 12 f.) Das ist eindeutig und, daran führt kein Weg vorbei, eindeutig *nicht* ‚kantisch‘. Dementsprechend findet sich in der *Erkenntnislogik* kein einziger Begriff, kein einziges Theorem aus Kants *Kritik* wieder, das (der) entweder selbst unmittelbar Ausdruck des Dualismus der Erkenntnisquellen ist oder aber nur auf seiner Basis Sinn gewinnt. Dies aber ist bzw. umfasst, cum grano salis, nahezu die gesamte *Kritik der reinen Vernunft*.

So scheint sich der ‚Kantianismus‘ Cohens zu reduzieren auf jenes vor allem von ihm selbst seit 1877 unter dem Schlagwort der ‚transzendentalen Methode‘ als das zentrale philosophische Grundanliegen Kants propagierte Programm transzendentaler Wissenschaftsbegründung, das sich an der Problemstellung der *Prolegomena* und den in der B-Redaktion hinzugefügten Abschnitten V und VI der *Einleitung* in die *Kritik der reinen Vernunft* orientiert. Es wäre müßig, hier in den leidigen Streit darüber einzutreten, ob diese Cohensche Interpretation dem Selbstverständnis Kants tatsächlich gerecht wird. Denn auch die orthodox-kantianisierende Kritik an ihr kann natürlich nicht leugnen, dass die Beweisleistung der *Vernunftkritik* eine solche Wissenschaftsbegründung auch aus Kants eigener Optik zumindest mit einschließt. Doch gerade dann, wenn man dies konzidiert und die Frage nach der Art und Weise und dem Weg der Realisierung dieser Wissenschaftsbegründung genauer

in den Blick nimmt, wird die abgrundtiefe Distanz zwischen Cohen und Kant vollends deutlich.

Es kann, zum einen, keinen ernsthaften Zweifel daran geben, dass die analytische Methode der *Prolegomena*, mithin der von Cohen favorisierte Ausgang vom ‚Faktum Wissenschaft‘, für Kant den spezifischen Theorieanspruch der *Vernunftkritik* nicht erfüllt und ihn prinzipiell auch gar nicht einzulösen vermag, weil sie nicht in der dafür erforderlichen Rückgangsdimension ansetzt. Dies leistet nur die synthetische Methode, die „nichts als gegeben zum Grunde legt, außer die Vernunft selbst, und also, ohne sich auf irgendein Faktum zu stützen, die Erkenntnis aus ihren ursprünglichen Keimen“ entwickelt.<sup>5</sup>

Ebenso zweifelsfrei ist zum anderen aber auch, dass für Cohen, um es scharf zu pointieren, die „Vernunft selbst“ und als solche überhaupt nicht gegeben, isoliert von ihren Produkten für die Philosophie gar nicht „angreifbar vorhanden“ ist,<sup>6</sup> sondern deren Thema und Problem nur werden kann, sofern sie sich in ihren Leistungen, in den drei Grundrichtungen der Kultur: Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst objektiviert und realisiert. Nur der Ausgang vom ‚Faktum Wissenschaft‘, in dem Denken und Erkenntnis objektive Gestalt gewinnen, sichert nach Cohen die Logik, qua Theorie des Denkens und der Erkenntnis, vor dem Verdacht und Vorwurf des Psychologismus, ja mehr noch, vor dem anders unausweichlichen Abgleiten in ihn. Daher statuiert er in der *Erkenntnislogik* knapp: „Das Denken der Logik ist das Denken der Wissen-

---

5 I. KANT: *Akademie-Ausgabe* Bd. IV, 274 (Zitate und Verweise auf Kant nach dieser Ausgabe: Band, Seite; die *Kritik der reinen Vernunft* jedoch nach der zweiten Originalausgabe als: KrV, B, Seite); cf. ferner Bd. IV, 261, 263, 276 Anm.; Bd. IX, 149 §117, Bd. X, 318; KrV, B 90 f. G. Prauss hat mit Recht darauf hingewiesen, dass Kant in der *Vernunftkritik* natürlich sehr wohl von einem Faktum, nämlich vom Faktum der Erfahrung, qua empirischer Erkenntnis, ausgehe; cf. ders.: *Erscheinung bei Kant*, Berlin 1971, 62. Das ändert aber nichts an der Differenz zu Cohen, auf die es hier ankommt. Kant geht von der *vorwissenschaftlichen* Erfahrung aus, Cohen hingegen vom Faktum Wissenschaft. Seiner Kant-Interpretation ist denn auch von orthodox-kantianisierender Seite immer wieder vorgehalten worden, diese entscheidende Differenz unterschlagen zu haben, so etwa von J. EBBINGHAUS: *Hermann Cohen als Philosoph und Publizist*, in: „Archiv für Philosophie“ 6 (1956) 112 f.

6 H. COHEN: *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, Berlin 1883, 127 (= H. COHEN, *Werke*, Bd. 5, Teil I); cf. ferner ebd. 6.

schaft“.<sup>7</sup> Und schon 1885 hatte er in unverhüllter Widerrede gegen Kant erklärt, Kritik der Vernunft „ist nicht Untersuchung der Erkenntnisvermögen – das wäre Psychologie – sondern der Wissenschaft“ (TE 2, 577).

Hier ist der entscheidende negative Grund für die Kritik am Kantischen Zweistämmigkeitstheorem und die damit einhergehende Abkehr vom Theoriegerüst der *Vernunftkritik* unmittelbar ausgesprochen. Aus der Perspektive Cohens bleibt die *Kritik der reinen Vernunft*, trotz der diesbezüglichen Abgrenzungsbemühungen Kants, letztlich eine doch nur ‚psychologische‘ Zerlegung des erkennenden, wenn auch zum transzendentalen überhöhten Bewusstseins bzw. Subjekts. Denn ihre äußere Gestalt wie auch ihre interne Struktur sind weitgehend determiniert durch die synthetische Methode, die sich zugleich in der spezifischen Bestimmtheit der Mehrzahl ihrer Grundbegriffe reflektiert. Diese Methode aber, der Rückgang also auf Anschauung und Denken bzw. Sinnlichkeit und Verstand als der ‚ursprünglichen Keime‘, ‚Stämme‘ oder Quellen der Erkenntnis und die nachträgliche Konstruktion der Notwendigkeit ihres Zusammenwirkens zwecks objektiv gültiger Gegenstandserkenntnis, ist selbst nichts anderes als Ausdruck solcher ‚psychologischen‘ Zerlegung, der die Erkenntnis gerade nicht als in der Wissenschaft objektivierten und realisierten Bestand, sondern nur als „Bewusstseinsvorgang“, als Prozess und „Tätigkeitsweise des Erkennens“ (LrE, 3) in den Blick zu bringen vermag. Den grundsätzlichen Ausschluss eines solchen Theoriekonzepts, mithin die Ablehnung von Ansatz, Rückgangsdimension und Struktur der Kantischen *Kritik*, artikuliert der Satz: „Das Denken gilt uns hier nicht als menschliches Denken.“ (LrE, 43) in kaum zu übertreffender Prägnanz und Schärfe.

Die transzendente Erkenntnis- bzw. Wissenschaftsbegründung, die Cohen in der *Erkenntnislogik* durchführt, vollzieht sich deshalb *nicht* auf dem Wege einer Rückbindung der wissenschaftlichen Erkenntnis an das transzendente Subjekt, *nicht* durch ihre Rückführung auf ursprüngliche, d. h. hypothetisch-letzte Elemente, Formen oder Funktionen des erkennenden Bewusstseins; und sie wird ebensowenig als ein Nachweis der Anwendbarkeit z. B. der reinen Mathematik auf die Gegenstände der äußeren Erfahrung geführt. Sondern sie bleibt in beiden Hinsichten, d. h. sowohl was

---

7 LrE, 19; cf. auch ebd. 57, 597 f.

den Rückgang ins Subjekt als auch was den Ausgriff in die Welt der materiellen Dinge betrifft, strikt *erkenntnisimmanent* und besteht lediglich in der Entfaltung eines Systems von Urteilen bzw. Urteilsarten und Grundbegriffen (Kategorien), die als ‚reine‘ logische Voraussetzungen und Grundlagen der ihnen jeweils zugeordneten Erkenntnisgebiete bzw. Wissenschaftsarten ausgezeichnet werden.

Dieses System der Urteile und Grundbegriffe, das die *Logik der reinen Erkenntnis* entfaltet und darstellt, ist nun jedoch nicht, wie etwa Natorp mit kritischem Hinweis auf die ersichtlichen Abweichungen von Kant meinte, an der Kantischen Urteils- und Kategorientafel orientiert.<sup>8</sup> Das allgemeine Schema, Muster oder Modell für es bilden vielmehr die Kantischen Grundsätze des reinen Verstandes, genauer, bildet deren bereits weit über den originalen Kantischen Text- und Theoriebestand hinausgehende Ausgestaltung und Fortentwicklung zu einem System von Grundsätzen, die Cohen selbst 1885, in der zweiten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung*, vorgenommen hatte.<sup>9</sup> Einige der von Natorp kritisch vermerkten Abweichungen des Urteils- und Begriffssystems der *Erkenntnislogik* von der Kantischen Urteils- und Kategorientafel finden hierin eine erste, wenn auch noch nicht abschließende Erklärung, so etwa die Vorschaltung der „Urteile der Denkgesetze“ vor die drei übrigen Urteilklassen, in der sich die Vorschaltung der beiden ‚obersten‘ Grundsätze (desjenigen der analytischen und desjenigen der synthetischen Urteile) vor die besonderen Grundsätze reflektiert, oder auch die Aufnahme des „Urteils des Widerspruchs“ in die „Urteile der Denkgesetze“, in der sich die Auszeichnung des Satzes des Widerspruchs als oberster Grundsatz der analytischen Urteile spiegelt.<sup>10</sup>

Weitaus wichtiger jedoch als die im Hinblick auf die Einzelheiten der verzeichneten Urteilsarten und Kategorien, die Details ihrer Anordnung, Reihenfolge, Anzahl und spezifischen Bestimmtheit, zwischen Cohen und Kant vorliegenden Differenzen – etwa Cohens Beginn mit den Urteilen der Qualität statt mit denen der

8 Cf. P. NATORP: *Zu Cohens Logik*, in: H. HOLZHEY: *Cohen und Natorp* Bd. II: *Der Marburger Neukantianismus in Quellen*, Basel/Stuttgart 1986, 13 f.

9 Cf. LrE, 9, 11, 73, 477 sowie vom Verfasser: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik*, Freiburg/München 1988, 384-388, 458-485, 513-521.

10 Cf. P. NATORP: *Zu Cohens Logik*, a. a. O. 13-15, 30-34. Übrigens hatte Cohen schon 1871 und ebenso 1885 den Satz des Widerspruchs als Denkgesetz bezeichnet; cf. TE 1, 191, TE 2, 390, 397.

Quantität, oder sein Austausch der Kantischen Kategorie der Vielheit durch die der Mehrheit, oder auch seine Integration der Begriffe des Begriffs, des Gesetzes etc. in die Kategorienmannigfaltigkeit –, ist nun aber der sich allerdings partiell auch schon in ihnen manifestierende Umstand, dass Cohen in der *Erkenntnislogik* kein geschlossenes, sondern vielmehr ein *offenes*, d. h. grundsätzlich erweiterungsfähiges und niemals vollständig abschließbares Kategoriensystem etabliert. So erklärt er ausdrücklich, dass im Hinblick auf „die Anzahl der Kategorien [...] *Vollständigkeit* nicht eine Fülle, sondern eine offene Wunde der Logik ausmachen würde.“ Und an anderer Stelle hebt er mit Nachdruck hervor: „*Neue Probleme werden neue Kategorien bringen, neue Voraussetzungen erforderlich machen.*“<sup>11</sup> Mit diesem Gedanken der notwendigen Unabgeschlossenheit und prinzipiellen Erweiterbarkeit des kategorialen Systems steht Cohen nicht nur in klarem, unüberwindbaren Gegensatz zu Kant, sondern auch zur ganzen ihm vorliegenden philosophischen Tradition. Insofern mag der Gedanke eines offenen Kategoriensystems, einer niemals auszuschließenden und deshalb von vornherein einzukalkulierenden Revision auch der scheinbar ‚letzten‘ Grundlagen und Prinzipien der Erkenntnis, vielleicht zunächst befremden. Aber der bloße Widerspruch zur Tradition kann ihn nicht schon falsifizieren, und es wäre kurzschlüssig, ja fatal, die fundamentale Bedeutung dieses Gedankens, der zuerst von Wolfgang Marx hervorgehoben und systematisch konsequent umgesetzt worden ist,<sup>12</sup> aus falsch verstandenem Bestreben nach Sicherung tradierter prinzipientheoretischer Bestände heraus abwerten und den faktisch bestehenden Gegensatz zwischen Cohen und Kant nivellieren oder gar einebnen zu wollen. Denn dieser Gedanke ist nicht nur unmittelbar Resultat und Ausdruck der Gesamtanlage der Cohenschen Theorie, sondern bildet zugleich auch ihre theoretisch bedeutsamste Kernthese. Das sei zunächst

---

11 LrE, 396, 398; cf. ferner ebd. 585. Der Gedanke der notwendigen Erweiterungsfähigkeit des Kategoriensystems geht ins Jahr 1871 zurück (cf. TE 1, 101) und ist von Cohen immer wieder betont worden (cf. etwa TE 2, 519).

12 Cf. W. MARX: *Konstruktive und kritische Kategorienfunktion. Cohens Umbildung des Kantischen Transzendentalismus zur Forschungslogik*, in: „Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses“, hg.von G. Funke, Bonn 1981, 1011-1015. Zur systematischen Durchführung eines offenen Kategoriensystems cf. ders.: *Reflexionstopologie*, Tübingen 1984.

durch nochmalige Konfrontation mit der Kantischen Theorie verdeutlicht.

Wenn Kant in der „reinen Vernunft selbst“ forscht und, um die „reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande [zu] verfolgen“, lediglich „ein Erkenntnisvermögen“ überhaupt „ins Spiel setzt“<sup>13</sup>, so zielt er damit natürlich nicht auf die Vernunft, den Verstand oder das Erkenntnisvermögen irgendeines konkret-empirischen, individuellen und als solchen völlig kontingenten Subjekts, sondern auf die transzendente Subjektivität, auf das transzendente Bewusstsein ab, das allerdings so auf das empirische bezogen ist, dass es sogar „in ihm die Vorstellung *Ich denke* hervorbringt“ (KrV, B 132). Wie auch immer man jedoch die bei Kant vorliegende Beziehung zwischen empirischem und transzendentalen Subjekt näher interpretieren mag, so ist doch ohne Zweifel klar, dass das Vorhaben, im Subjektrückgang Erkenntnisprinzipien aufzuweisen, die streng notwendig und allgemeingültig sein, d. h. für alle Erkenntnissubjekte gleichermaßen gelten sollen, überhaupt nur durch Rekurs auf das transzendente Subjekt sinnvoll und verständlich wird. Denn nur dieses ist den diversen faktischen Verschiedenheiten der konkret-individuellen, empirischen Erkenntnissubjekte entzogen, nur dieses kann als über diese Verschiedenheiten hinweg stets identisches und unveränderliches gedacht werden – das gerade ist der Sinn und Zweck der Bildung seines Begriffs. Die Annahme solcher strikten Identität und Unveränderlichkeit des transzendentalen Subjekts nun ist die schlechthin unerlässliche Voraussetzung des Kantischen Projekts eines vollständigen, also perfekt und abschließend entwickelten, mithin auch keiner etwaigen Erweiterung bedürftigen und fähigen Verzeichnisses der „wahren *Stamm-begriffe* des reinen Verstandes“ (KrV, B 107). Wäre nämlich dieser Verstand irgendwelchen Veränderungen unterworfen, so wäre überhaupt nicht abzusehen, wie Vollständigkeit, wie definitive Abgeschlossenheit und Perfektion des Verzeichnisses seiner ‚Stamm-begriffe‘ sicherzustellen sein sollte.

Cohen dagegen geht nicht vom Bewusstsein, sondern vom ‚Faktum Wissenschaft‘ aus, nicht vom subjektiven Vollzug und Vorgang des Erkennens, sondern von der Erkenntnis qua Resultat solchen Vorgangs, die (das) in der Wissenschaft, d. h. zunächst

---

13 Ak.-Ausg. Bd. IV, 274; KrV, B 91.

in Mathematik und mathematischer Naturwissenschaft (Physik), so dann aber auch in Chemie und Biologie objektiven Bestand und Wirklichkeit gewinnt. Entsprechend dieser Objektivierung der Erkenntnis in der Wissenschaft, die aus Gründen der Abwehr des Psychologismus heraus erfolgt, werden die Kategorien nicht mehr als ‚Stamm-begriffe‘ des Verstandes gefasst, sondern ausschließlich als funktionale Grundbegriffe der wissenschaftlichen Erkenntnis, die in ihr als ‚reine‘ Voraussetzungen und Grundlagen wirksam und in Kraft sind. Die Wissenschaft wiederum wird von Cohen nun aber keineswegs als unveränderlich, abgeschlossen und keiner Erweiterung bzw. Vermehrung der sie ausmachenden Erkenntnisse fähig gedacht. Vielmehr trägt er dem im Blick auf die moderne Wissenschaftsgeschichte und -entwicklung schlechterdings unabweisbaren Befund des permanenten Erkenntniszuwachses, der beständigen Erweiterung und Entwicklung, ja gelegentlich sogar durchgreifenden Revision des wissenschaftlichen Erkenntnisbestandes dadurch Rechnung, dass in der *Erkenntnislogik* nicht mehr schlechthin vom Faktum Wissenschaft, sondern ausdrücklich und geradezu vom „Werdefaktum“ die Rede ist (LrE, 76). Wenn nun aber die Wissenschaft als ein *Werdefaktum* aufzufassen ist, mithin als ein Erkenntnisbestand, der dauerhaft Ergänzungen, Veränderung und Revisionen ausgesetzt ist, dann kann das Arsenal der Grundbegriffe, die in ihm als ‚reine‘ Voraussetzungen und Grundlagen fungieren und wirksam sein sollen, nicht als vollständig und abgeschlossen, sondern muss vielmehr auch seinerseits als prinzipiell ergänzungs- und veränderungsfähig konzipiert werden: „Der notwendige Gedanke vom *Fortschritt der Wissenschaft* hat zur notwendigen, nicht etwa bloß Begleitung, sondern *Voraussetzung* den Gedanken vom *Fortschritt der reinen Erkenntnisse*.“ (LrE, 396)

Nach Cohen ist daher mit der vierten Urteilkategorie der *Erkenntnislogik*, d. h. mit den „Urteilen der Methodik“, in denen die „*Arbeit der Forschung*“ unmittelbar und direkt thematisch wird,<sup>14</sup> dem Problem des wissenschaftlichen Fortschritts noch nicht hinreichend und umfassend Genüge getan. Vielmehr erzwingt dieses nur für den Preis theoretischer Naivität ignorierbare Problem – das sich ja, in der Sprache moderner Wissenschaftstheorie gesprochen, nicht lediglich mit der auf der Grundlage eines akzeptierten Paradigmas erfolgenden normalwissenschaftlichen Forschungsarbeit

---

14 LrE, 429; cf. ferner ebd.: 78, 399 f., 431, 454 u. ö.

ergibt, sondern erst unter Einbeziehung auch radikaler Paradigmenwechsel bzw. wissenschaftlicher ‚Revolutionen‘ in voller Schärfe stellt – einen grundsätzlichen Bruch mit dem tradierten Anspruch und Konzept der Geschlossenheit bzw. Vollständigkeit des Systems der ‚reinen‘ Erkenntnisse: „Die Begriffe selbst, die reinen Voraussetzungen, die reinen Erkenntnisse, sie bilden ein System. *Kein System ist abgeschlossen, wie kein Begriff.* Neue Aufgaben wachsen aus den neuen Lösungen heraus.“<sup>15</sup> Wäre nämlich das System der reinen Erkenntnisse, d. h. der Urteile und Grundbegriffe, die in der wissenschaftlichen Erkenntnis als ‚reine‘ Voraussetzungen und Grundlagen fungieren, vollständig entwickelbar und somit definitiv abgeschlossen, so wäre eben damit dem möglichen Zuwachs neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse eine prinzipielle, schlechthin unüberwindbare Grenze gesetzt. Zwar bliebe noch ein gewisser, gleichsam linearer Erkenntniszuwachs möglich. Aber er wäre, wenn denn der Gedanke solcher reinen Erkenntnisse, die als Voraussetzungen und Grundlagen der Wissenschaft fungieren, überhaupt sinnvoll sein, d. h. ihre Bedingungs- und Prinzipienfunktion für jene nicht lediglich hypostasiert, sondern tatsächlich wirksam und in Kraft sein soll, doch immer nur *innerhalb* des starren, unveränderlichen Rahmens möglich, den ihr als vollständig und abgeschlossen gedachtes System darstellt.

Aus dem Gedanken der notwendigen Offenheit des kategorialen Systems, der Revisionen auch im Bereich der ‚reinen‘ Grundlagen und Prinzipien der Erkenntnis ausdrücklich zulässt und einschließt, ergeben sich überaus komplexe Probleme einer theoretisch befriedigenden Bestimmung des Verhältnisses ihrer aus Gründen der Verständlichkeit ihrer Funktion anzunehmenden Stabilität auf der einen und ihrer grundsätzlichen Variabilität bzw. Revidierbarkeit auf der anderen Seite, die Cohen weder eigens thematisiert noch gar einer angemessenen Lösung zugeführt hat.<sup>16</sup> Gleichwohl bestimmt dieser Gedanke die *Erkenntnislogik* durchgreifend und macht einige ihrer auffälligsten Abweichungen vom Kantischen Urteils- und Kategoriensystem unmittelbar verständlich.

---

15 LrE, 395; Hervorhebung G. E.

16 Cf. W. MARX: *Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie*, Frankfurt a. M. 1977, 10-12, 35, 39 f., 53-59, 119-132 sowie ders.: *Reflexionstopologie*, 74-78, 197-206, 248-260, 314-322, 413-415.

So läßt sich etwa Cohens erklärter Verzicht auf die Aufstellung einer Urteils- und Kategorientafel (LrE, 73) schon als äußeres Indiz des Bemühens deuten, den Anschein der Vollständigkeit gar nicht erst aufkommen zu lassen. Ähnliches gilt für das zunächst verblüffende, weil die in der *Erkenntnislogik* konkret durchgeführte Gliederung und Ausdifferenzierung des Urteils- und Kategoriensystems selbst gleichsam nachträglich relativierende Eingeständnis: „Alle Klassifikation ist *künstlich*.“ (LrE, 397) sowie die ihm entsprechende ausdrückliche Ablehnung einer an der Kantischen Theorie orientierten eindeutig-einsinnigen Zuordnung jeweils einer Kategorie bzw. eines Kategorienpaares zu je einer Urteilsart.<sup>17</sup> Und wenn Cohen ferner erklärt: „Die Kategorien entstehen in der mathematischen Naturwissenschaft; nicht anderswo sonst.“ (LrE, 428), so kommt in dieser Auffassung, die zwar noch mit Kants Versicherung, dass die Kategorien nicht angeboren seien, aber eben nicht mehr mit seinem Konzept ursprünglicher ‚Stammbegriffe‘ des Verstandes vereinbar ist, der Gedanke der Offenheit des kategorialen Systems unmittelbar zum Ausdruck. Entscheidend jedoch ist schließlich, dass dieser Gedanke selbst nicht etwa nur das Ergebnis einer äußerlichen, quasi empirischen Betrachtung der Wissenschaftsgeschichte ist, das dem eigentlichen Zentrum und Kern der *Erkenntnislogik*, d. h. der Theorie des ‚Ursprungs‘, gleichsam als ein fremder Appendix nur angehängt wäre, sondern vielmehr unmittelbar aus einer mit ihr eng zusammenhängenden und in sie eingehenden Überlegung resultiert, die den logischen bzw. allgemein-theoretischen Status ‚reiner‘ Prinzipien selbst betrifft und für das Cohensche System insgesamt von schlechthin fundamentaler Bedeutung ist. Das führt zugleich zu der zweiten der beiden einleitend angesprochenen Alternativen, also dem Problem des ‚Platonismus‘ Cohens.

## II

Wie beim Schlagwort ‚Kantianismus‘ so ist auch bei dem des ‚Platonismus‘ Zurückhaltung geboten und eine möglichst differenzierte Betrachtung erforderlich. Denn für das, was traditioneller- oder besser konventionellerweise unter diesem Etikett

---

17 LrE, 51, 73, 585 f.

verstanden und subsumiert wird – also die Annahme eines suisuffizienten Reichs körperlos-unzeitlicher Ideen –, hat Cohen nur den milden Spott übrig, dass die Idee alsdann „eine komplette Substanz des Dogmatismus“ wäre, die „jenseits der sinnlichen Welt der Dinge, und im poetisch hartnäckigen Gegensatze zu ihr hausen“ und „ein ewiges, für keinen ‚Schuhmacher‘ irgend nützlich-dasein“ fristen würde.<sup>18</sup> Andererseits jedoch ist Platon der neben, ja, stellt man das sachliche Gewicht der Bezugnahmen in Rechnung, sogar noch vor Kant wichtigste Kronzeuge, auf den sich Cohen in der *Logik der reinen Erkenntnis* beruft.<sup>19</sup> Dementsprechend finden sich in ihr nicht wenige Thesen, die ganz und gar ‚unkantisch‘, mit dem Buchstaben und dem Theoriebestand der *Kritik der reinen Vernunft* absolut unvereinbar sind, dafür aber, wenn auch nicht dem Wortlaut, so doch der Tendenz und dem allgemeinen Inhalt nach sehr wohl einem Platonischen Dialog entnommen sein könnten. Die bedeutendste dieser Thesen lautet: „Die Idee ist mithin die reine Erkenntnis.“ (LrE, 6) Dass ohne eine Klärung dieser These, die ja nicht weniger als den Titelbegriff der *Erkenntnislogik* selbst bestimmt, eine angemessene Verständigung über die in ihr vorgetragene Theorie ausgeschlossen ist, bedarf keiner ausführlichen Begründung. Wichtiger noch ist aber, dass Cohen den entscheidenden prinzipientheoretischen Hauptgedanken seines ganzen *Systems der Philosophie* ausdrücklich auf Platon

18 H. COHEN: *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, in: Ders.: *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, 2 Bde., hg. von A. Görland u. E. Cassirer, Berlin 1928, Bd. I, 344. Im Folgenden durchgängig zitiert als: S 1, Seite.

19 Die Entwicklungsgeschichte des Cohenschen Denkens ist zugleich die Geschichte seiner wenn auch nie offen ausgesprochenen Abkehr vom ‚originalen‘ Kant. Dies dokumentiert sich auch in seiner generellen Einschätzung der Bedeutung Kants, die, bemerkenswert genug, mit einer Aufwertung Platons einhergeht, wie ein kleines, aber nichtsdestoweniger höchst aufschlussreiches Detail zeigt. 1871, in der ersten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung*, stand die „Wiederaufrichtung der Kantischen Autorität“ (TE 1, VI) uneingeschränkt im Zentrum des Cohenschen Interesses. 1885 dagegen, in der zweiten Auflage dieses Werkes, erklärt Cohen, bereits deutlich reduziert, „die Originalität und die Mission Kants“ bestehe „vorzugsweise“ in der transzendentalen Methode (TE 2, 63), und macht gerade so jene von dieser abhängig. 1918 schließlich, in der dritten Auflage, formuliert er: „Wie könnte denn Kant ein wahrhaftes Original der Philosophie sein, wenn er nicht über die Jahrtausende hinweg mit Platon verbunden wäre? [...] Die Originalität Kants habe ich zu begründen versucht in ihrem geschichtlichen Zusammenhange mit Platon und wie seinen Vorgängern.“ (TE 3, XXI f.)

zurückgeführt, genauer, auf seine Deutung der Platonischen Idee bezogen, mit ihr verbunden und buchstäblich als einen „Platonischen“ bezeichnet hat: „Die Logik der reinen Erkenntnis hat hauptsächlich den Platonischen Grundgedanken wieder zur Entdeckung gebracht, dass aller Grund des Seins nicht sowohl in an sich gegebenen Grundlagen angenommen und gesucht werden dürfe, sondern in Grundlegungen. *Die Idee ist Hypothesis*. Das ist die einzig zulängliche Charakteristik und Bezeichnung der Idee. Dass sie Substanz, dass sie das wahrhaftige Sein bedeute, das ist nicht diejenige Bedeutung, welche Platon eigentümlich ist [...] Die Originalität Platons besteht allein in der Charakteristik der Idee als Hypothesis.“<sup>20</sup>

Im Blick auf diese Erklärung sind nun jedoch, kritisch und nüchtern betrachtet, in zweifacher Hinsicht genauere Nachfragen erforderlich und Zweifel angebracht, zum einen, was die Begriffe der Idee und der Hypothesis bei Platon selbst betrifft, zweitens aber hinsichtlich dessen, was man kurz Cohens Theorem der Hypothesis nennen kann, d. h. die Bestimmung der Grundlagen als Grundlegungen, und ihre bzw. seine Stellung sowohl innerhalb der *Logik der reinen Erkenntnis* selbst als auch im *System der Philosophie* insgesamt.

Geht man von der Quellenlage, von dem überlieferten Platonischen Dialogbestand aus, so wird man, nach allem, was auch die neuere Platon-Forschung diesbezüglich erbracht hat, die Zulässigkeit der Cohenschen Interpretation, d. h. seiner Reduktion der Idee auf die Hypothesis, bestreiten müssen. Zwar hat diese Interpretation, an die auch Natorps große Platon-Studie anknüpfte und die so zur Keimzelle einer ausgedehnten Kontroverse über die ‚richtige‘ Deutung der Platonischen Idee wurde, in der jüngsten Platon-Literatur erneut Anerkennung gefunden.<sup>21</sup> Dennoch muss mehr als fraglich bleiben, ob der Vorzug dieser Interpretation, nämlich eine unzulässige Verdinglichung der Idee auszuschließen, es tatsächlich schon rechtfertigt, über die Vielzahl jener Stellen hinwegzugehen, in denen Platon den Ideen eine objektive, von allen subjektiven Setzungen gänzlich unabhängige Eigenexistenz zu-

---

20 H. COHEN: *Ethik des reinen Willens*, Berlin <sup>2</sup>1907, 97 (= H. COHEN, *Werke*, Bd. 7). Im Folgenden durchgängig zitiert als: ErW, Seite.

21 Cf. W. WIELAND: *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982, 151 f., 159.

schreibt.<sup>22</sup> Legt man diese Stellen zugrunde, dann ist klar, dass die Idee in der Hypothese schlechterdings nicht aufgeht. Denn die Hypothese bezeichnet bei Platon durchgängig eine These, eine Setzung des Denkens, die als Anfang eines theoretischen Diskurses, aber auch als Beginn eines speziellen Gedankengangs innerhalb eines solchen, fungiert, ihm vorausgesetzt und zugrunde gelegt wird.<sup>23</sup> Die Ideen hingegen, wie auch immer man sie letztlich interpretieren mag, bedürfen nicht des *ὑποτίθεσθαι*, um zu sein, was nicht nur die Anamnesis-Lehre belegt, sondern gerade auch aus Platons methodologischer Bestimmung des Vorrangs der Dialektik vor den mathematischen Wissenschaften hervorgeht, an die Cohen mit seinem Theorem der Hypothese indirekt und kritisch anknüpft.

Dieser Vorrang der Dialektik, der darin zum Ausdruck kommt, dass strenggenommen nur ihr allein der Rang der *ἐπιστήμη* zusteht, ergibt sich daraus, dass ihr mit der Idee des Guten ein Anhypotheton, ein Unbedingtes, Voraussetzungsloses, ein nicht mehr nur im Denken ange-setzter Anfang, sondern der Anfang und Grund von allem zugänglich ist, in und mit dem alle Voraussetzungen aufgehoben sind. Die mathematischen Wissenschaften hingegen können ihre Voraussetzungen, ihre Hypotheseis, prinzipiell nicht übersteigen und verschaffen eben deshalb auch nur ein zweitklassiges Wissen.<sup>24</sup>

Eben hier setzt Cohens Theorem der Hypothese an. In der Platon-Schrift von 1878, in der er erstmals die Idee als Hypothese bestimmt, findet sich eine zwar zurückhaltend formulierte, sachlich aber kaum zu überschätzende *Platon-Kritik*, die nicht nur im Blick auf seine spätere Berufung auf Platon als auf den Kronzeugen seines Hypothesistheorems überaus bezeichnend ist, sondern auch dessen entscheidenden prinzipientheoretischen und zugleich erkenntnis- und metaphysikkritischen Kern geradezu schlaglichtartig erhellt. Wenn Platon, so hebt Cohen zunächst hervor, der Mathematik

---

22 Cf. dazu: D. ROSS: *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951, 227 f.; H. WAGNER: *Platos Phaedo und der Beginn der Metaphysik als Wissenschaft*, in: Ders.: *Kritische Philosophie*, Würzburg 1980, 177, 187. Cohen hat demgegenüber ausdrücklich einen „subjektiven Rest“, eine „idealistische Bedingtheit“ der Idee postuliert, der bzw. die nicht zu unterschätzen, sondern vielmehr voll zu „würdigen“ sei, cf. S 1, 347.

23 Cf. dazu R. ROBINSON: *Plato's earlier Dialectic*, Oxford <sup>2</sup>1953, 95-113.

24 Cf. PLATON: *Politeia*, 509 b, 511 a-e, 533 b-e.

vorwerfe, dass sie die „ὑπόθεσις zur ἀρχή macht“, dann komme dies einer Theorie der „logischen Voraussetzungen der Wissenschaften“ durchaus zugute. Aber Platon gehe, im Interesse einer für sich ebenso notwendigen Sicherung der Ethik, an diesem „nähern Ziele“ immer vorbei und mache „nicht das Klarwerden über die Voraussetzungen, sondern das Überwinden derselben zur Aufgabe der Dialektik“.<sup>25</sup>

Diese Kritik zielt natürlich nicht etwa gegen die Sonderstellung der Idee des Guten und der sie thematisierenden philosophischen Disziplin, die Cohen im *System* vielmehr insofern affirmiert, als er im Blick auf die Differenz von Sein und Sollen bei aller Zusammengehörigkeit von Ethik und Logik doch an der Selbständigkeit der Ethik auch dieser gegenüber festhält und den Wahrheitsbegriff erst in ihr zum Thema macht. Und selbstverständlich richtet sie sich auch nicht gegen das Platonische λόγον διδόναι, das Rechenschaftgeben über die Voraussetzungen, die Hypotheseis, von denen das Denken seinen Ausgang nimmt und die es seinen Deduktionen zugrunde legt. Denn im λόγον διδόναι wurzelt nach Cohen die Wahrhaftigkeit des Platonismus, die ihn zu dem Urteil führt: „Auf dem Platonismus beruht aller Wert und aller geschichtliche Fortschritt der Philosophie.“ (ErW, 513) Sondern die Kritik betrifft einzig und allein, streng und buchstäblich die Forderung einer definitiven *Überwindung* der Voraussetzungen in und mit einem letzten oder höchsten metaphysischen *Absoluten* und die damit einhergehende Herabstufung der auf die Hypothese gegründeten Erkenntnis zu einem nur zweitklassigen Wissen. Nach Cohen ist diese Forderung, sofern sie eben mehr als nur das „Klarwerden über die Voraussetzungen“, nämlich ein Anhypotheton, ein unbedingtes, schlechthin voraussetzungsloses Absolutes anmahnt, lediglich der Ausdruck einer philosophischen Fiktion, ja schärfer noch, einer blanken „*Illusion*“.<sup>26</sup> Nicht ein wie auch immer be-

---

25 S. 1, 364 f. Wenn Holzhey postuliert, bei der Bestimmung der Idee als Hypothese liege der Akzent „nicht auf der Vorläufigkeit“, sondern auf der Vermittlungsleistung zwischen Denken und Sein (cf. ders.: *Cohen und Natorp* Bd. 1: *Ursprung und Einheit*, Basel/Stuttgart 1986, 149), so läßt er nicht nur diese Platon-Kritik Cohens außer acht, sondern berücksichtigt auch nicht, dass die Idee jene Vermittlungsleistung nur zu erbringen vermag, weil und sofern sie Hypotheseis ist.

26 H. COHEN: *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Gießen 1915, 36. Im folgenden durchgängig zitiert als: BdR, Seite.

stimmtes Absolutes, sondern die Hypothese ist der „letzte Anker“, bei dem die „erkenntnistheoretischen Spekulation“ haltmacht (S 1, 363).

Das aber bedeutet ein Doppeltes: zum einen, dass die Hypothese qua Hypothese unüberwindbar, und zweitens, dass die Reflexion auf die Hypothese eben deshalb prinzipiell unabschließbar ist. Diese Reflexion, also das „Klarwerden über die Voraussetzungen“, führt auf keinen absoluten Anfang der Reflexion, dem der Status eines *Fundamentum certum et inconcussum* zukäme, und sie endet nicht bei einem letzten oder höchsten metaphysischen Prinzip, das, wäre es denn gefunden, letzte Sicherheit und absolute Gewissheit der aus ihm abgeleiteten oder mit Bezug auf es gewonnenen Erkenntnisse garantierte. Was immer und gleichgültig auch, in welchem Erkenntnisgebiet, als scheinbar unhintergehbare, letzte und höchste Grundlage angesetzt wird und fungiert, ist eben dies nicht, ist gerade nicht „an sich gegebene Grundlage“, sondern Hypothese, ist *Grundlegung*, d. h. ein *Erzeugnis des Denkens*, das eben deshalb der Möglichkeit neuerlicher Reflexion auf es grundsätzlich unterworfen und daher auch prinzipiell revidierbar bleibt.

Cohen hat dieses Theorem der Hypothese, die Bestimmung der Grundlagen als Grundlegungen, im Laufe der Entwicklung seiner Philosophie zunehmend betont und in immer neuen, überaus prägnanten und plastischen Formulierungen dargelegt, schon 1885, in der zweiten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung*, dann natürlich im *System der Philosophie* selbst, aber auch in der es ergänzenden Schrift über den *Begriff der Religion im System der Philosophie* und schließlich nochmals in der dritten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung*.<sup>27</sup> Und er hat – bemerkenswert genug – nicht das Theorem des Ursprungs selbst und als solches, das in der *Logik der reinen Erkenntnis* ganz im Vordergrund steht, sondern vielmehr das der Hypothese als „Gesamtertrag“, als die „letzte Summe“ der Logik exponiert; so zunächst in der *Ethik des reinen Willens*, wo er nach deren Ankündigung formuliert: „Wir wissen von der Logik her, dass die letzten Grundlagen der

---

27 Cf. TE, 2, 15, TE 3, 22 f. Angemerkt sei, dass der „oberste Grundsatz“, den Cohen in diesen beiden Auflagen seiner *Theorie der Erfahrung* als höchste und letzte transzendente Bedingung exponiert, so bestimmt ist, dass er selbst nur den Status der Hypothese hat, cf. TE 2, 139, TE 3, 185 f.

Erkenntnis vielmehr *Grundlegungen* sind, deren Formulierungen sich wandeln müssen gemäss dem Fortgang der Probleme und der Einsichten. Es ist eitel Wahn, dass darob das Gesetz, das *Apriori*, das Ewige verflüchtigt und subjektiviert würde; vielmehr wird in dem geschichtlichen Zusammenhange der Grundlegungen die Ewigkeit der Vernunft bestätigt [...] *Die Grundlagen sind Grundlegungen.*“ (ErW, 84 f.) Und dann in der *Ästhetik des reinen Gefühls*, in der es heisst: „Die *Hypothese* ist es, in deren schlichter, nüchterner Methodik die Idee das mystische Feierkleid ablegt, um als Grundlegung aller wissenschaftlichen Methodik aufzuerstehen, als Zentrum und Schwerpunkt der reinen Logik [...] Alle wissenschaftliche Untersuchung, alles Denken und Erkennen, welches auf alle Tatsachen der Kultur gerichtet sein muss, jede einzelne Untersuchung, wie alle Forschung im allgemeinen, hat zu ihrer methodischen Voraussetzung nicht sowohl eine Grundlage, als vielmehr eine *Grundlegung*.“<sup>28</sup>

Nicht der Begriff des Ursprungs, sondern eben diese Bestimmung der Grundlagen als Grundlegungen bildet daher das eigentliche Zentrum und die Klammer, welche die drei Systemteile miteinander verbindet, ihre methodische Einheit begründet und das Systemprogramm gleichsam in einem Satz zusammenfasst. „Die Grundlage kann sich doch nicht selbst als solche legitimieren“ (ÄrG, 73): Das System ist deshalb Grundlegung der Erkenntnis in der Logik, Grundlegung des Willens in der Ethik und Grundlegung des Gefühls in der Ästhetik. Die Grundlagen des Systems in allen seinen Teilen sind Hypotheseis, sind Grundlegungen, Erzeugnisse des Denkens und also selbst Erkenntnisse, und sie können auch gar nichts anderes sein, wenn denn die Philosophie selbst Erkenntnis und nicht irgendein Ding ist, ein materieller Körper, der irgendwie an sich, aus sich selbst heraus und ohne jede Legitimation einfachhin ‚da‘ wäre. Nicht die Einsicht in den Voraussetzungscharakter der Grundlagen qua Grundlegungen und ihre darin gründende prinzipielle Revidierbarkeit, sondern die Sehnsucht nach ‚wahrhaft‘ letzten, unhintergehbaren Grundlagen, der verlockende Ausgriff ins Absolute bedeutet Verzicht, Verzicht nämlich auf eine Theorie, die dem Wesen und der Eigenart des Denkens und seiner erzeugenden Kraft dadurch entspricht, dass sie

---

28 H. COHEN: *Ästhetik des reinen Gefühls*, Bd. I, Berlin 1912, 73 (= H. COHEN, *Werke* Bd. 8). Im folgenden durchgängig zitiert als: ÄrG, Seite.

„den Ursprung alles Inhalts, den es zu erzeugen vermag, in das Denken selbst“ (LrE, 82) legt, und bedeutet Stillstand des Denkens, das in solchen absoluten, von ihm selbst nicht erzeugten, sondern für es unhintergehbaren und ihm so gerade *entzogenen* Grundlagen weder Anfang noch Fortgang fände, sondern vielmehr ganz zuende käme.

Für die Verständigung über das Cohensche System und speziell die *Logik der reinen Erkenntnis* ist daher die Frage nach dem Verhältnis von Ursprung und Hypothese schlechthin entscheidend. Denn auch bei mehr als nur flüchtigem Blick in die *Erkenntnislogik* kann, ja muss wohl zunächst der Eindruck entstehen, als werde hier mit dem Begriff des Ursprungs so etwas wie ein metaphysisches Grundprinzip oder doch zumindest ein letztes und höchstes transzendentallogisches Prinzip etabliert, das, wie etwa Kants Begriff der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption, einen „höchsten Punkt“ und den „Verstand selbst“ (KrV, B 134 Anm.) bezeichnet, genereller: das Grundprinzip oder letzte Gesetz des Denkens selbst und überhaupt, hinter das schlechterdings nicht mehr zurückgegangen werden kann und dem deshalb und in diesem Sinne doch die Funktion und der Rang einer absoluten Grundlage zukommt, die alles Gedachte, alle Erkenntnis selbst erst ermöglicht und ihr deshalb ‚ursprünglich‘ voraus und zugrunde liegt. Cohen selbst erweckt diesen Anschein: seine in gewisser Hinsicht provokante These von der Identität von Denken und Sein suggeriert eine auch ontologische Theorieabsicht; und die Rede von ‚Denkgesetzen‘ und von ‚dem‘ Ursprung, ferner dieser Terminus selbst und schließlich die ganze hermetische Diktion rufen den Anschein einer in und mit dem Ursprung gewonnenen letzten, unbedingten Grundlage nahezu zwangsläufig hervor. Und so ist der Ursprung denn auch meist interpretiert worden, auch und gerade von Natorp, der, von allen sonst noch bestehenden Differenzen zu Cohen einmal abgesehen, ihn sich nur auf der Folie seines eigenen, ganz bewusst in größerer Nähe zu Kant gehaltenen Grundbegriffs der synthetischen Einheit verständlich machen mochte, die als das „ursprüngliche Gesetz des Denkens“ selbst, als ausdrücklich im Sinne des Platonischen Anhypotheton gedachte letzte „Grundlage des reinen Denkverfahrens überhaupt“ bestimmt ist.<sup>29</sup>

---

29 P. NATORP: *Zu Cohens Logik*, a. a. O., 12, 15, 17 sowie ders.: *Synthetische Einheit und Ursprung*, in: Holzhey, *Cohen und Natorp* Bd. II, 92.

Doch ist hier Vorsicht geboten. Denn es gibt gute Gründe, die einer solchen Deutung des Ursprungs nicht nur im Wege stehen, sondern sie geradezu verbieten. Wenn der Ursprung im Sinne einer unbedingten Grundlage oder sogar als das Absolute interpretiert wird,<sup>30</sup> dann wird das dargelegte Theorem der Hypothese nicht lediglich in einem ausgezeichneten Sonderfall unterlaufen, sondern vielmehr ganz hinfällig. Diese Konsequenz ist *unausweichlich*. Denn dieser in der Tat ausgezeichnete Sonderfall kann doch keinesfalls als ein beliebiger betrachtet und einfach abgetan werden. Das Grundprinzip, der unbestritten zentrale Grundbegriff der Cohenschen Logik, die doch ausdrücklich Ursprungslogik sein will, würde dann genau dem widersprechen, genau das widerlegen, was Cohen, wie dargelegt, mit großem Nachdruck als die „letzte Summe“, als das „Zentrum“ und den „Schwerpunkt“ eben dieser Logik proklamiert. Bei aller Großzügigkeit, die Cohen gelegentlich walten läßt: eine solche Inkonsequenz wird man ihm schwerlich unterstellen können. Und es geht hier auch keineswegs etwa um eine Frage der Interpretation der die Hypothese qua Grundlegung exponierenden Passagen, die unzweideutig sind: „Die Einsicht aber hebt die Grundlegung über jeden Verdacht der willkürlichen Subjektivität hinweg: daß anders die Forschung überhaupt nicht anfangen kann, daß anders die Forschung ein wahrhaftes Fundament nicht gewinnen kann, es sei denn durch die Grundlegung. Die Grundlegung ist der Grund alles wissenschaftlichen Denkens; es gibt keinen anderen, und dieser ist der zulängliche.“ Die Grundlegung ist „die letzte Bürgschaft der Wahrheit“ und „eine andere Art der Gewissheit schlechterdings nicht möglich“ (BdR, 35 f.).

Nicht zufällig hat Natorp mit Bezug auf diese Stellen notiert: „Aber wo bleibt das Anhypotheton?“<sup>31</sup> Er markiert damit näm-

---

30 So geht etwa Helmut Holzhey, der sich erklärtermaßen an Hans Wagners Reflexionstheorie orientiert, wie selbstverständlich davon aus, dass der Ursprung bei Cohen als das Absolute zu deuten sei; cf. ders.: *Cohen und Natorp* Bd. I, 183 Anm. 18, 218. Es ist klar, dass dann auch im Blick auf die Bestimmung der Idee als Hypothese der Aspekt der Vorläufigkeit abgewertet werden muss. Überdies verliert so auch die Differenz zwischen Cohen und Natorp ihre eigentliche Schärfe.

31 P. NATORP: *Zu Cohens Religionsphilosophie*, in: Holzhey: *Cohen und Natorp* Bd. II, 109. Natorp bezieht sich unmittelbar auf BdR 28 f., wo Cohen zunächst die Idee als Hypothese bestimmt, hat aber zweifellos auch die zitierten Stellen BdR 35 f. im Auge. Während Cohen dort Idee und Hypothese geradezu wech-

lich exakt und präzise den entscheidenden Punkt seiner Differenz zu Cohen. Denn in ihnen wird gerade jener Gedanke zurückgewiesen, der als Ausweg aus dem Dilemma noch zu verbleiben scheint, die Meinung nämlich, dass die Wissenschaftlichkeit der Philosophie, der Logik, sofern sie die letzten Voraussetzungen der wissenschaftlichen Erkenntnis, die in dieser nicht mehr zur Diskussion stehen, aufzuweisen und zu begründen beabsichtigt, selbst nur gesichert sein kann, wenn sie ihrerseits im Unbedingten, Voraussetzungslosen gründet.

Nach Cohen jedoch wird gerade durch die Annahme eines Unbedingten, Voraussetzungslosen, Absoluten die Philosophie als solche gefährdet und zur Religion herabgesetzt. Das von Natorp in affirmativer Anspielung auf das Platonische Theoriemodell geforderte Anhypotheton ist bei Platon die Idee des Guten; diese aber ist ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, jenseits des Seins. Und gerade diese Jenseitigkeit des Seins ist nach Cohen „jene *Jenseitigkeit zu allem Denken, zu aller Erkenntnis geworden, welche das Problem der Metaphysik bildet*, und vermöge dessen ihr die allgemeine Heimat der *Philosophie* nicht genügt, so dass sie zur Religion hinüberwandert“.<sup>32</sup> Noch deutlicher, ja geradezu drastisch formuliert er in der *Erkenntnislogik*: „*Und Philosophie wird zur Frivolität, wenn vom A priori orakelt wird*“. Die Wissenschaftlichkeit der Philosophie hängt ganz von der Logik ab, und mit dieser wird nicht nur „die *wissenschaftliche Wahrheit* das Vorbild der Wahrheit“ – weit gefehlt also, dass ihr eine ‚höhere‘ Wahrheit und Gewissheit zukäme, sondern für sie gilt auch: „Die Logik des Urteils und des Ursprungs hat den Hauptbegriff entkräftet, mit dem jene falsche und unwissenschaftliche Metaphysik operiert; es

---

selseitig durcheinander bestimmt, erklärt Natorp ausdrücklich: „Idee‘ nicht als Hypothese, sondern als Rückführung aller Hypothesen auf das Anhypotheton. (Es ist nämlich nicht richtig daß Idee allgemein = Hypothese, sie umfaßt auch das Anhypotheton – die Idee des Guten.“ Ders.: a. a. O., 111.

32 BdR, 37 f. Man kann übrigens an so gut wie allen Stellen, an denen Cohen Platons Bestimmung der Idee des Guten als Anhypotheton referiert, eine gewisse Distanzierung aufweisen: sie wird immer nur im Sinne der Differenz von Sein und Sollen, d. h. als eine Differenz der Erkenntnisgegenstände und -gebiete, nie aber einfachhin als Absolutes interpretiert, das eine totale Differenz der Erkenntniswerte begründen könnte; cf. Etwa LrE, 88 und in Verbindung damit ErW, 88.

ist der mittelalterliche Begriff des *Absoluten*.<sup>33</sup> Nur wer unterstellt, dass Cohen in ein und demselben Satz den Begriff des Absoluten als durch die Ursprungslogik „entkräftet“, also nicht nur ersetzt oder ausgetauscht, sondern durchaus seiner Kraft beraubt postuliert und dabei doch zugleich den Ursprung als das Absolute denkt, kann den Begriff des Absoluten als ein mögliches Interpretament des Ursprungs ansetzen.

Damit ist nun auch der Weg vorgezeichnet, der aus dem erwähnten Dilemma der anscheinenden Unvereinbarkeit von Ursprung und Hypothese herausführt. Generell gilt: Wäre der Ursprung als ein Absolutes zu denken, dann wäre die Logik des Ursprungs Logik des Absoluten. Davon aber ist sie meilenweit entfernt, da sie nach Cohens ausdrücklichem Zeugnis vielmehr als ‚Entkräftung‘ des Absoluten verstanden werden muss. Dabei kommt es auf den Begriff, auf den Terminus des Absoluten gar nicht primär an, sondern auf den dogmatischen Anspruch. Auch wenn der Ursprung nicht metaphysisch-theologisch zum Absoluten umgedeutet, sondern nur, wie bei Natorp die synthetische Einheit, als „Urform des Denkens“ oder als „logischer Grundakt“ gefasst wird, als ein bestimmter „Grundakt des Erkennens“,<sup>34</sup> aus dem alle logischen Grundfunktionen überhaupt erst zu abzuleiten sind, bleibt dieser Anspruch auf Unbedingtheit und Voraussetzungslosigkeit *mutatis mutandis* bestehen. Denn alle diese Terme sollen ja gar nichts anderes bezeichnen als eben das „*Urgesetz* des Denkens selbst“, d. h. die schlechthin letzte Grundfunktion oder Verfasstheit des Denkens, die dabei eben nicht nur als Grundlegung, sondern durchaus als ‚an sich‘, nämlich mit und in dem Denken selbst gegebene Grundlage gedacht ist.<sup>35</sup> Auch dann also, auch bei solcher Interpretation, wäre die Logik des Ursprungs Logik eines Unbedingten, Voraussetzungslosen, das in diesem Falle eben das Denken selbst, seine als unhintergebar gedachte und durchaus *bestimmte* ‚Urform‘ oder Grundfunktion wäre.

Aber die Logik des Ursprungs als ‚Entkräftung‘ des Absoluten zu verstehen, heißt einsehen, dass sie eben auch diesen, sich

---

33 LrE, 599 f., 601, 606.

34 P. NATORP: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig/Berlin <sup>2</sup>1921, 37, 50, 44.

35 Cf. P. NATORP: *Zu Cohens Logik*, a. a. O. 23; cf. ferner ders.: *Die logischen Grundlagen*, 15, 26, 29 f., 34, 43, 49.

gleichsam unter der Hand erneut einschleichenden Anspruch auf an sich gegebene Grundlagen noch entkräftet. Der Begriff des *Ursprungs selbst* wird von Cohen gerade nicht im Sinne einer absoluten Grundlage gefasst, sondern vielmehr ausdrücklich und geradezu als Grundlegung, als Hypothese bestimmt: „Wenn die Idee hauptsächlich Hypothese ist, so ist die Kategorie des Ursprungs die fundamentalste Grundlegung; sie ist die Grundlage der modernen Wissenschaft.“ (LrE, 597) Noch deutlicher erklärt Cohen an anderer Stelle, das System der Philosophie fordere: „*einen Mittelpunkt in dem Fundamente der Logik*. Dieses methodische Zentrum bildet die Idee der *Hypothese*, die wir zum Urteil und zur Logik des Ursprungs entwickelt haben.“ (LrE, 601)

Damit ist ganz unzweideutig klargestellt, dass auch der Begriff des Ursprungs logisch bzw. innerlogisch betrachtet nur den Rang der Hypothese haben, nur eine Grundlegung meinen kann. Die Logik des Ursprungs selbst und im engeren Sinne, also das Theorem, der Begriff und das Prinzip des Ursprungs, muss als Entwicklung, als Realisierung und Umsetzung des Hypothese-Theorems interpretiert werden, keineswegs aber – indem man das, was der Begriff des Ursprungs bezeichnet: den Ursprung selbst und als solchen, als schlechthin letzte Grundfunktion des Denkens selbst fasst und ihm so den Status einer an sich gegebenen Grundlage unterschiebt – als dessen unmittelbare Widerlegung und Aufhebung. Nur so werden Ursprung und Hypothese nicht inkompatibel. Nur so bleibt die Gesamtanlage der *Erkenntnislogik* gewahrt, in der vom ‚Gegenstand‘ immer nur als wissenschaftlich bereits erkanntem und bestimmtem, als Erkenntnis und vom Denken gerade nicht als menschlichem Denken, nicht als psychischem Prozess und Vorgang, auf dessen ‚ursprüngliche‘ Verfasstheit oder letztes Gesetz zu reflektieren wäre, die Rede ist. Und nur so auch wird Cohens These von der notwendigen Offenheit des kategorialen Systems wirklich, d. h. in einer Weise verständlich, die sich nicht lediglich darauf reduziert, sie als mehr oder minder gut oder auch schlecht begründete Eigentümlichkeit Cohens rat- und kommentarlos nur zu verzeichnen oder bestenfalls als Ergebnis eines nüchternen Blicks auf die Wissenschaftsgeschichte bloß hinzunehmen, sondern es vielmehr erlaubt, sie als Ausdruck und Konsequenz einer zugleich metaphysik- und generell erkenntniskritischen prinzipientheoretischen Einsicht Cohens zu verstehen.

Wäre nämlich der Begriff des Ursprungs bzw. der Ursprung selbst im Sinne einer wie auch immer näher spezifizierten, so doch bestimmten und in dieser Bestimmtheit als schlechthin letzte, ursprüngliche und unhintergehbare, eben damit, deshalb und in diesem Sinne aber auch als ‚an sich‘ gegeben gedachte *Grundlage* zu verstehen, also etwa in Analogie zu Natorps synthetischer Einheit als der ‚Urform‘ des Denkens an ihm selbst und überhaupt, dann müssten sich die logischen Grundfunktionen, gerade wegen des Wissens um diese letzte Grundlage, die mehr als nur Grundlegung wäre, wenigstens prinzipiell vollständig und streng deduktiv ableiten lassen.<sup>36</sup> Cohen hingegen bestreitet die Möglichkeit der Vollständigkeit und entwickelt auch, wie schon Natorp bemerkte,<sup>37</sup> das System der Urteile und Kategorien nicht eigentlich streng deduktiv: eben weil der Ursprung nicht in jenem Sinne zu verstehen, eben weil das Theorem und Prinzip des Ursprungs selbst gerade Ausdruck der Abwehr einer solchen letzten Grundlage ist, die – das ist entscheidend – eben nicht vom Denken selbst *erzeugt* wäre, sondern es vielmehr ihrerseits, gerade wenn sie als ‚Urform‘ oder ‚Urgesetz‘ des Denkens gedacht würde, in seinem ‚Erzeugen‘ determinieren und bestimmen müsste. Schon die Begriffe der Erkenntnis und des Denkens selbst werden von Cohen in einer Weise exponiert, die den Rückschluss auf eine solche ‚Urform‘ qua ‚Urgesetz‘ des Denkens, d. h. auf eine zwar nicht psychologisch, sondern streng transzendentallogisch gedachte, aber und gerade so doch notwendigerweise als bestimmt zu denkende Form des ‚Uraktes‘ des Denkens an ihm selbst und schlechthin, wenn auch nicht buchstäblich ausschließt, dann doch zweifellos abwehren und als abwegig deutlich machen soll.

Erkenntnis ist zunächst die einzelne Kenntnis und dann die Einheit und der „Inbegriff des wissenschaftlichen Gutes“ (LrE, 2), aber gerade nicht das Erkennen im Sinne der Tätigkeit und des „Bewusstseinsvorgangs“, die bzw. den zu untersuchen vielmehr Aufgabe der empirischen Psychologie, der Neurophysiologie etc. ist (LrE, 3). Diese Abgrenzung der Erkenntnis, die qua Einzelkenntnis und Inbegriff einen *Bestand* bildet, der in und mit dem „Werde-

---

36 Natorp etwa erhebt zumindest prinzipiell den Anspruch auf Vollständigkeit, cf. ders.: *Die logischen Grundlagen*, 43 f., 97 sowie ders.: *Zu Cohens Logik*, a. a. O., 17 f.

37 Cf. P. NATORP: *Zu Cohens Logik*, a. a. O., 17, 19.

faktum“ der Wissenschaft vorliegt, gegen den Vorgang, den Prozess und die Tätigkeit des Erkennens ist nicht zu unterschätzen, sondern für die Gesamtanlage der *Erkenntnislogik* schlechthin fundamental. Wenn darin von der Gewinnung, von dem Hervorbringen neuer Kenntnisse oder überhaupt von Einzelkenntnissen und ihrer Gesamtheit in der Einheit eines Inbegriffs die Rede ist, dann kommt vielmehr der Begriff der *reinen Erkenntnis* ins Spiel. Die reine Erkenntnis aber ist, wie eingangs schon zitiert, Idee und diese wiederum ist generell Hypothese, Grundlegung, ist nicht Grundlage, sondern zunächst und speziell „die *Grundlegung*, welche der Instruktion einer jeden exakten Untersuchung voraufgehen muss.“ (LrE, 7) Schon in dieser ersten Explikation des Erkenntnisbegriffs wird also der Gedanke einer absoluten, die Einheit der Erkenntnis begründenden letzten Grundlage, die man gerade in der Tätigkeit, und zwar auch im nur streng transzendentallogisch gedachten Prozess oder ‚Urakt‘ des Erkennens zu finden meinen könnte, abgewehrt zugunsten des Begriffs der Grundlegung, der mit der Bestimmung der reinen Erkenntnis als Idee, die zur Hypothese fortbestimmt wird, ganz in den Vordergrund tritt.

Ein ähnlicher Befund ergibt sich für Cohens Exposition des Begriffs des Denkens. Das Denken ist weder „Denken in Tönen“ noch „Denken der Poesie“ (LrE, 18), es ist überhaupt nicht Vorstellung und vor allem nicht im Sinne des Bewusstseinsvorgangs zu fassen. Damit würde der Anschein des Psychologismus, die „Kollision mit der Psychologie“ unvermeidlich (LrE, 23). Aus Gründen der Vermeidung dieses Anscheins verwirft Cohen auch die „hergebrachten“ Auffassungen des Denkens als Verbindung und als Synthesis (LrE, 23 ff.); denn auch sie lenken in den empirischen Vorgang, in den Prozess und die Tätigkeit ab, die, als Thema und Gegenstand der Logik, diese vielmehr zur Psychologie herabsetzen würden. Alles dies weist die bereits zitierte, scharf pointierte Formulierung zurück, wonach das Denken „hier nicht als menschliches Denken“ gilt. Und die positive Alternative lautet: „*Das Denken der Logik ist das Denken der Wissenschaft.*“ (LrE, 19)

Das Denken also, das in der Cohenschen Logik thematisch ist, ist zunächst gar keine Tätigkeit eines Einzelnen, die man transzendentalpsychologisch isolieren und fixieren, oder schärfer noch: transzendentallogisch generalisieren, so überhöhen und dann auf ein bestimmtes, sie selbst noch determinierendes Vollzugsgesetz oder auf ihre ‚Urform‘ hin befragen könnte. Sondern es ist

zunächst und primär ein gleichsam nur nachträglich, nämlich als *Resultat* solcher Tätigkeit zu fassender Bestand, der in und mit den Erkenntnissen der Wissenschaft vorliegt. Das Werden und die Erweiterung dieses Bestandes jedoch, der durchaus als eines Zuwachses der ihn ausmachenden Erkenntnisse fähig, ja sogar als durchgreifenden Revisionen ausgesetzt, nämlich eben als „Werdefaktum“ gedacht wird, ist thematisch zum einen in den „Urteilen der Forschung“, sodann und vor allem aber in und mit dem Begriff der reinen Erkenntnis selbst. Der „*Eigenwert*“ des Denkens, so formuliert Cohen, besteht in der Erkenntnis (LrE, 23). So scheint zunächst jede Möglichkeit abgeschnitten, das Denken im Sinne einer spezifischen Tätigkeit zu fassen; sein ‚Eigenwert‘ und seine Eigenart liegen vielmehr in der Erkenntnis, womit wiederum die Hypothese, die Grundlegung in den Vordergrund rückt.

Doch gerade hier, im Blick auf genau diese Problematik, führt Cohen die Bestimmung des Denkens als *Erzeugung* ein, die seine „schöpferische Souveränität“ (LrE, 28), seinen Eigenwert, seine Selbständigkeit und Kraft zum Ausdruck bringen soll. Sie führt bereits unmittelbar in die Logik des Ursprungs im engeren Sinne hinein, und es ist klar, dass von der Verständigung über sie auch diejenige über die Cohensche Logik insgesamt abhängt. Cohen expliziert diese Bestimmung an drei Stellen. Die erste hebt zunächst ganz auf die Tätigkeit ab: „*Die Erzeugung selbst ist das Erzeugnis*. Es gilt beim Denken nicht sowohl den Gedanken zu schaffen [...] sondern 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 [...] Sie selbst ist der Gedanke, und der Gedanke ist nichts ausser dem Denken.“ (LrE, 29). Die Annahme also, dass der Ausgang von jenem erweiterungsfähigen Erkenntnisbestand, im Unterschied zum psychischen Prozess und Vorgang des Erkennens, zu einem statischen Begriff des Denkens führen würde oder gar müsste, wäre grundfalsch. Im Gegenteil: das Denken ist hier ganz als Aktivität, als Vollzug, als ‚reine‘ Tätigkeit gefasst. Und diese reine Tätigkeit selbst, die Erzeugung also, ist das, was beim oder im Denken erzeugt wird; das ist das erste Moment der Bestimmung des Denkens als Erzeugung.

Man könnte nun meinen, dass mit dieser Auflösung des Denkens, ja des Gedankens selbst in die reine Tätigkeit die Gefahr

des Psychologismus erneuert oder doch zumindest die Möglichkeit eröffnet wäre, nach einem bestimmten, diese Tätigkeit ihrerseits bestimmenden Gesetz zu fragen, das als ihr Urgesetz oder ihre Urform den Rang einer unbedingten Grundlage hätte. Aber Cohens Formel, wonach die Erzeugung selbst das Erzeugnis ist, besagt ja vielmehr gerade die unauflösliche Einheit von Erzeugung und Erzeugnis, von erzeugender Tätigkeit und erzeugtem Inhalt: „In dieser Bestimmtheit verstehen wir den Satz, *dass die Tätigkeit den Inhalt erzeuge*. Der ganze unteilbare Inhalt des Denkens muss Erzeugnis des Denkens sein. Und die ganze unteilbare Tätigkeit des Denkens selbst ist es, welche den Inhalt bildet. Diese Einheit von Erzeugung und Erzeugnis fordert der Begriff des reinen Denkens.“ (LrE, 37) Jeder Rückgang ins Subjekt, und sei es auch nur ins transzendente, ist damit ausgeschlossen. Nicht an es wird die reine Tätigkeit zurückgebunden, sondern ganz und ausschließlich an den erzeugten Inhalt, an die Erkenntnis also. Der ganze Inhalt muss Erzeugnis, und die ganze erzeugende Tätigkeit muss Inhalt sein. Nur am Inhalt, nur in und an den erzeugten Erkenntnissen selbst gewinnt das Denken eine feste, bestimm- und analysierbare Gestalt. Das ist das zweite Moment der Bestimmung des Denkens als Erzeugung. Soll es ausser und neben den Erkenntnissen, die es erzeugt, gleichsam an und in ihm selbst noch thematisch werden, so wird es zu einer intern gerade nicht mehr weiter differenzierbaren ‚reinen‘ Tätigkeit, in die selbst der Gedanke aufgelöst ist und in der er alle Bestimmtheit verliert. Sie kann zwar noch als Erzeugung, die es zu erzeugen gilt, bildlich be- und umschrieben werden. Doch auch so wird sie bereits sub specie ihrer Leistung, ihres Erzeugnisses, mithin im Blick auf die zu erzeugenden Inhalte und also quasi nach vorwärts gefasst, aber gerade nicht nach rückwärts, gewissermaßen in sie selbst hinein weiter spezifiziert.

Eine solche interne Spezifizierung erfolgt auch mit der dritten und entscheidenden Explikation der Bestimmung des Denkens als Erzeugung nicht. Ihr zufolge hat das Denken, als das Denken der Erkenntnis, „seinen Ausgang und Grund im Denken des Ursprungs“; ihr zufolge muss das Erzeugen „in dieser Prägnanz als das Erzeugen des Ursprungs“ gefasst werden. Und Cohen meint, den „Schein des Gleichnisses“, der dem Terminus des Erzeugens noch anhaftet, ganz abgestreift und den „bildlichen Ausdruck“ fallen gelassen zu haben, wenn er formuliert: „*Denken ist Den-*

*ken des Ursprungs.* Dem Ursprung darf nichts gegeben sein. Das Prinzip ist Grundlegung in buchstäblicher Genauigkeit. Der Grund muss Ursprung werden [...] Als Denken des Ursprungs erst wird das reine Denken wahrhaft.“ (LrE, 36) In der Tat: prägnanter lässt sich die Komplexion der Grundgedanken, die in das Theorem der Hypothese eingehen, wohl kaum exponieren. Nur der erste Satz könnte noch als problematisch erscheinen.

Der Terminus ‚Ursprung‘ bezeichnet und verweist auf den Ort, oder gegebenenfalls auch auf den Grund oder die Ursache der Herkunft, der Entstehung, des Entspringens, aber birgt ansonsten kein Geheimnis. Gerade deshalb ist er in diversen, ganz heterogenen Kontexten anwendbar, gleichgültig, ob vom Ursprung des Universums, einer politischen Entwicklung, einer Epidemie oder des Gedankens die Rede ist. Denn er verweist nur auf das, wofür er steht, und kennzeichnet es eben nur als jenen Ort der Herkunft etc., lässt es aber darüber hinaus in oder an ihm selbst ganz unbestimmt.

Wenn Cohen das Denken als „Denken des Ursprungs“ bestimmt, so wird in der Doppelbezüglichkeit des Genitivs zum einen natürlich das Denken als ‚Ursprung‘, d. h. als Ort der Herkunft der Gedanken fixiert, zum anderen jedoch eben lediglich dies, den Ursprung, also das Denken, als den Ort der Herkunft der Gedanken zu denken gefordert. Aber was das Denken als dieser Ort der Herkunft darüber hinaus, dass es dies ist, in oder an ihm selbst noch sei, bleibt dabei ganz *unbestimmt*. Und die Frage danach zu stellen, wie es als dieser Ursprung der Gedanken denn intern noch weiter oder näher zu bestimmen sei, heißt gerade ausbrechen aus der unauflöselichen Einheit von Erzeugung und Erzeugnis, der zufolge die reine erzeugende Tätigkeit nur am erzeugten Inhalt eine feste, näher bestimmbare Gestalt gewinnt. Was diese Frage erheischt, nämlich einen in sich selbst noch bestimmten Ursprung, der in und kraft dieser Bestimmtheit an sich gegebene Grundlage wäre, das gerade dementiert das Prinzip des Ursprungs. Denn es fordert ja präzise dies: den Ursprung *allen* Inhalts, den das Denken zu erzeugen vermag, den Ursprung aller Gedanken also, in das Denken selbst zu legen (cf. LrE, 82). Nur so wird verständlich, dass dem Ursprung *nichts* gegeben und dass das jeweilige Prinzip, mit dem das Denken operiert und kraft dessen es zu Erkenntnissen gelangt, *Grundlegung* „in buchstäblicher Genauigkeit“ sei. Das heißt aber wiederum nur, dass alle Gedanken, alles Gedachte, sofern

es gedacht wird, als Erzeugnis des Denkens gedacht werden muss und auch nur so verstanden werden kann. Auch der Gedanke dessen, was selbst nicht Gedanke ist, ist als ein Gedanke des Denkens verständlich nur, wenn er als Erzeugnis des Denkens, mithin dieses als sein Ursprung gedacht wird. Das gilt auch und gerade für den Gedanken eines ‚letzten‘ und schlechthin ‚höchsten‘ Prinzips oder einer bestimmten ‚Urform‘ des Denkens selbst und überhaupt: auch ein solches Prinzip oder eine solche Urform wird dem Denken nicht unmittelbar und gleichsam an sich oder an ihr selbst präsent, sondern nur als Gedanke, mithin als Erzeugnis des Denkens und bleibt damit Grundlegung.

So entkräftet die Logik des Ursprungs das Absolute, alles Absolute. Auch ihr eigenes letztes und höchstes Prinzip, das Prinzip des Ursprungs selbst, mit dem Cohen meint, der Logik ein „neues Fundament“ gelegt zu haben, kann daher, wie demgemäß auch sämtliche Kategorien (cf. LrE, 484), deren System deshalb offen bleiben muss, nur den logischen Rang und Status der Grundlegung, der Hypothese haben. Er selbst weist ausdrücklich darauf hin, wenn er erklärt: „Gelänge es uns nicht, dieses Fundament als Fundament der Logik festzulegen, so wäre darum über das Schicksal des Problems nicht entschieden. Es müsste nur neuer Bearbeitung harren [...] Die Lösung, die hier versucht wird, ist nur ein Beitrag, und kann nur ein Beitrag sein [...] Daher ist der Beitrag eine neue Grundlegung.“ (LrE, 37)

**Seitenähnlicher (zitierfähiger) Text der Druckfassung: 31 October 2019, G.E.**