

'Faktum Wissenschaft' oder 'Einheit des Bewusstseins'? Zur Frage des Ausgangspunktes der Philosophie: Kant, Cohen, Wiener Kreis.

Geert Edel

1. Cohen im Vorblick

Im Rahmen einer Tagung, die dem Verhältnis von „Philosophie und Wissenschaft bei Hermann Cohen“ gewidmet ist, ist es sicherlich erlaubt, ein knappes, aber doch signifikantes, obwohl auch etwas provozierendes Cohen-Zitat voran zu stellen. Es lautet: „In der Logik entsagen wir ausdrücklich der Einheit des Bewußtseins.“ – Ausdrücklich. – Dieser Satz steht auf Seite 608 der 2. Auflage von Cohens *Logik der reinen Erkenntnis* aus dem Jahr 1914, und er stand so auch schon in der 1. Auflage von 1902 (dort auf S. 518).¹ Cohen hat also zwischenzeitlich keinen Grund gesehen, ihn zu ändern – obwohl er doch, aus inhaltlichen Gründen, anlässlich von Neuauflagen durchaus massive Änderungen an seinen Büchern vorgenommen hat, was gerade *Kants Theorie der Erfahrung*,² das eigentlich schulbegründende Hauptwerk, auf das Deutlichste demonstriert.³ Einen Schlüsselbeleg dafür, der genau den Begriff der Einheit des Bewusstseins betrifft, werde ich Ihnen unten noch präsentieren.

1 Hermann Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*, ¹Berlin 1902, ²Berlin 1914 (danach zitiert als: LrE, Seite).

2 Hermann Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, ¹Berlin 1871, ²Berlin 1885, ³Berlin 1918 (danach zitiert als: KTE1, KTE2, KTE3, Seite).

3 Für einen globalen Überblick über die Differenzen der Auflagen vgl. v. Verfasser: *Einleitung in H. Cohen „Kants Theorie der Erfahrung“*, in: *Hermann Cohen, Werke* Bd. 1.1, Hildesheim/Zürich/New York 1987, S. 8*-59*.

Jener Satz steht also, vor wie nach, in seiner ganzen Kürze und Prägnanz. Wir „entsagen“ in der Logik „ausdrücklich“ der Einheit des Bewusstseins. Daran sollte man nicht rütteln, das sollte man nicht weg interpretieren wollen, nur weil man den Begriff oder 'die' Einheit des Bewusstseins als plausibles und griffiges Schlagwort entdeckt hat. Denn es geht ja noch weiter, und auch dieses Cohen-Zitat sollte hier vorweg zustellen erlaubt sein:

„Wir unterscheiden daher Bewußtsein und Bewußtheit. Die Frage, wie es zugehe, daß der Mensch und das Tier Bewußtsein haben, schließen wir aus dem Zusammenhang zulässiger Probleme aus. Mag sie sich dem Zusammenhang von Fragen einreihen, welche auch der Pflanze, und etwa auch dem Sonnenball Bewußtsein andichten. Logik ist Logik der Wissenschaft. Und Wissenschaft ist nicht Mythologie; wengleich der Mythos die Naivität und den Ernst der Wissenschaft hat. Allmählich aber wird er Poesie, und zu gleicher Zeit erwacht die Wissenschaft. Worin unterscheidet sie sich denn aber von dem Mythos? Durch nichts anderes als durch die immer schärfer, nüchterner und reifer, also auch befriedigter werdende Einsicht, daß es eine unerlaubte Frage sei, die auf Bewußtheit gerichtet wird. Es ist Unreife, wenn geklagt wird, daß man nicht verstehen könne, wie es zugeht, daß der Wurm im Schmerz sich krümmt, und daß in Mozarts Gehirn Melodien singen. Es ist Unreife, und gleichsam Undank gegen die Wissenschaft. So mag der Wurm fragen, oder etwa auch die Biene, wie sie ihre Mathematik zu ihrem Zellenbau erlange. Sie weiß nichts von der Mathematik, noch auch nur von ihrem Instinkte. Den Menschen aber unterscheidet sein Wissen, seine Wissenschaft von dem Instinkt der Tiere. Hätten auch wir nur Instinkt, so hätten auch wir nur Bewußtheit. Der Geist erzeugt Wissenschaft; daher ist er Bewußtsein. Die Frage, wie Bewußtsein zustande komme, ist also ein Rückfall von Bewußtsein in Bewußtheit. Der Schein der Poesie verklärt diese Barbarei; aber alle Poesie könnte die Wissenschaft nicht ersetzen; die wahrhafte Poesie bleibt im Bunde mit der Wissenschaft; und entlehnt der Wissenschaft ihre tiefsten Motive, auch wenn sie die mythische Beseelung des Alls erneuert.“ (LrE, 422 f.)

Mit dieser Auskunft ist eigentlich alles gesagt. *Logik ist Logik der Wissenschaft*. Das ist die Position Cohens. Und insofern – insofern – fragt man sich eigentlich doch, warum denn der Wiener Kreis den Marburger Neukantianismus (trotz gewisser Berührungspunkte, um nicht zu sagen Übereinstimmungen und Parallelitäten im Programm, denen die jüngere Literatur insbesondere mit Beziehung auf Rudolf Carnap vermehrt nachgegangen ist, worauf unten noch zurückgekommen wird), so sehr *abgelehnt* hat, und warum, um eine nötige, sachlich sich anbietende Weiterung einzufügen, auch Russell und Moore, die der Wiener Kreis auf seiner Seite meinte, so heftig gegen Kant und, a fortiori (da sie sich dazu gar nicht äußern), den Neukantianismus eingestellt waren.⁴

4 Zum Beleg mag hier die folgende Äußerung Russells genügen: „Während meiner Cambridger Studienzeit wurden mir dann die Philosophien von Kant und Hegel eingebleut; aber nach und nach begannen George Edward Moore (damals mein Mitstudent) und ich, gegen diese Art von Philosophie zu revoltieren. Moore und ich waren uns zwar in der Ablehnung von Kant und Hegel einig, gingen dabei aber [...] von unterschiedlichen Gesichtspunkten aus. Soweit ich sehe, kam es Moore in erster Linie darauf an, die Unabhängigkeit der Tatsachen von ihrem Erkenntwerden zu demonstrieren und *den ganzen Kantschen Apparat* der apriorischen Anschauungen und Kategorien, die die Form unserer Erfahrungen, nicht aber die Form der Außenwelt selber bestimmen, *endgültig aus dem Weg zu räumen*. Ich stimmte dieser Absicht *enthusiastisch* zu, wollte aber noch einige rein logische Fragen geklärt wissen, die Moore nicht ganz so brennend interessierten.“ Bertrand Russell: *Philosophie. Die Entwicklung meines Denkens*, München 1973, S. 10 (Hvg. G.E.).

Diese Ablehnung dokumentiert sich zunächst in der Abweisung der von den Neukantianern *mit* Kant behaupteten synthetischen Urteile a priori, wenn es etwa in der hauptautorlich von Otto Neurath (gemeinsam mit Rudolf Carnap und Hans Hahn) verantworteten Programmschrift *Wissenschaftliche Weltauffassung – Der Wiener Kreis* heißt:

„Die wissenschaftliche Weltauffassung kennt keine unbedingt gültige Erkenntnis aus reiner Vernunft, keine 'synthetischen Urteile a priori', wie sie der Kantischen Erkenntnistheorie und erst recht aller vor- und nachkantischen Ontologie und Metaphysik zugrunde liegen. [...] Gerade in der Ablehnung der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori besteht die Grundthese des modernen Empirismus. Die wissenschaftliche Weltauffassung kennt nur Erfahrungssätze über Gegenstände aller Art und die analytischen Sätze der Logik und Mathematik.“⁵

Diese Ablehnung findet sich, sodann, wenn Moritz Schlick in seiner *Vorrede* zu Friedrich Waismanns Buch *Logik, Sprache, Philosophie* (das schließlich doch unveröffentlicht blieb⁶) den Empirismus durch die Ablehnung synthetischer Urteile a priori geradezu und ausdrücklich definiert, indem er bezogen auf Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* schreibt:

„Dieses Buch, nach meiner unerschütterlichen Überzeugung das bedeutendste Werk der Philosophie unserer Zeit, ist nicht einer bestimmten 'Richtung' zuzurechnen, aber es wird auch in ihm die fundamentale Wahrheit verfochten, auf der aller Empirismus aufruht, denn es zeigt die Unmöglichkeit synthetischer Urteile a priori [...] Durch die Behauptung dieser Unmöglichkeit nämlich ist der Empirismus zu definieren [...]“.⁷

Diese Ablehnung findet sich schließlich ganz ausdrücklich schon in Schlicks *Allgemeiner Erkenntnislehre*, in der er darauf insistiert: „Das Gegebene ist das schlechthin Wirkliche, welches allen unseren Annahmen vorausgeht.“⁸ und von

5 Otto Neurath: *Wissenschaftliche Weltauffassung – Der Wiener Kreis*, ¹Wien 1929, Nachdruck unter dem Titel *Wissenschaftliche Weltauffassung, Sozialismus und Logischer Empirismus*, Frankfurt a.M. 1979, S. 81-101, hier S. 89.

6 Zur Publikationsgeschichte des Buches vgl.: Friedrich Waismann: *Logik, Sprache, Philosophie*, hrg. v. Gordon P. Baker u. Brian McGuinness unter Mitwirkung v. Joachim Schulte, Stuttgart 1976, Nachwort der Herausgeber, S. 647-662. – Was die *Vorrede* Schlicks betrifft, ist im aktuellen Zusammenhang folgendes Zeugnis Rudolf Carnaps ebenso aufschlussreich wie wichtig: „Waismann konnte nun [wegen des Einspruchs Wittgensteins; Erg. G.E.] natürlich nicht mehr entscheiden, das Buch veröffentlichen zu lassen. Da *Schlick* aber glaubte, eine Veröffentlichung stehe kurz bevor, ließ er seine *Vorrede* drucken und verteilte Druckfahnen davon an seine Freunde.“ Rudolf Carnap: *Mein Weg in die Philosophie*, Stuttgart 1993, S. 44 (Hvg. G.E). Man darf also davon ausgehen, dass die *Vorrede* im Wiener Kreis bekannt war.

7 Moritz Schlick: *Vorrede*, a.a.O. (Anm. 6), S. 11-23, hier S. 20.

8 Moritz Schlick: *Allgemeine Erkenntnislehre*, ¹Berlin 1918, ²Berlin 1925, Nachdruck Frankfurt a.M. 1979 (danach zitiert als: AE, Seite), hier S. 179.

hier aus einen doppelseitigen Frontalangriff gegen die Marburger Schule führt. Dieser hebt an mit der Behauptung:

„Dagegen wollen die Neukantianer der Marburger Schule (Cohen, Natorp und viele andere) ihrerseits mit dem 'Gegebenen' überhaupt nichts zu tun haben; bei ihnen ist die Sphäre der 'transzendenten Logik' das Reich, in dem sie verharren und das sie mit dem Reich des wirklichen Seins identifizieren wollen, von dem die fiktiven Dinge an sich ausgeschlossen sind.“ (AE, S. 226)

Der Frontalangriff setzt sich fort in der Zurückweisung der These Paul Natorps,⁹ dass der 'Gegenstand' nicht gegeben, sondern aufgegeben sei:

„Folgt nun hieraus, daß es falsch und unsinnig wäre, 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? Eine solche Folgerung ist ganz gewiss *nicht* berechtigt.“ (AE, S. 405)

Und der Frontalangriff gipfelt schließlich in diesem Anwurf:

„Im Grunde steckt in der neukantianischen Schule doch der Irrtum, daß die Hülle der Begriffe für die Wirklichkeit selbst gehalten wird. Sie glaubt, in der wissenschaftlichen Erkenntnis die Welt selber zu finden, während sie in Wahrheit nur ein begriffliches Zeichensystem ist.“ (Ebd.; Hervorhebung G.E.)

Damit kommt der Kernpunkt der Differenz in Sichtweite. Denn Cohen hatte ja in aller Entschiedenheit postuliert:

„Die Hinzunahme des *sinnlichen* Bewußtseins bezeichnet nicht hinreichend den Unterschied des kritischen vom dogmatischen Idealismus: die *differentia specifica* liegt erst und ausschließlich in dem *Hinweis auf die Wissenschaft*, in welcher allein *Dinge gegeben* und für die philosophischen Fragen angreifbar vorhanden sind: nicht am Himmel sind Sterne *gegeben*, sondern in der Wissenschaft der *Astronomie* bezeichnen wir diejenigen Gegenstände als *gegebene*, welche wir von, wenngleich ernstlich gemeinten, Erzeugungen und Bearbeitungen des *Denkens* als in der Sinnlichkeit gegründet unterscheiden. Nicht im Auge liegt die Sinnlichkeit, sondern in den *raisons de l'astronomie*.“¹⁰

Man mag das so lesen, wie Schlick es anscheinend verstanden und *missverstanden* hat. Dass ein bloßer, durch Fernrohr oder Teleskop unassistierter Blick in den

9 Natorp schreibt – und Schlick hat durchaus diese Passagen im Blick, zitiert die hier letztgenannte sogar ausdrücklich (vgl. AE, S. 404) – : „Damit aber vollendet sich die *idealistische* Konsequenz dieses ganzen gesetzlichen Aufbaues der 'Möglichkeit der Erfahrung'. Es schwindet jede Hoffnung, absolute Tatsachen in wissenschaftlicher Erkenntnis je zu erreichen; aber auch jedes Bedürfnis, solche erreichen zu müssen. Denn Wirklichkeit ist nie gegeben, sondern ist die ewige Aufgabe, die in wirklicher *Erfahrung* stets nur relativer Lösungen fähig ist [...] Die Tatsache im absoluten Sinn ist aber das Letzte, was die Erkenntnis zu erreichen hätte, in Wahrheit aber nie erreicht; ihr ewiges X. *Dies Letzte hat man zum Ersten*, dies X zur bekannten Größe, das ewig Gesuchte, nie Erreichbare *zum Gegebenen gemacht*. Woher dieser befremdliche Fehlgriff?“ Paul Natorp: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig u. Berlin, ¹1910, ²1921, Nachdruck Wiesbaden 1969, S. 94-96 (letzte Hvg. G.E.) – Man sieht hier sehr genau den tieferen, eigentlichen Grund der Differenz.

10 Hermann Cohen: *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, ¹Berlin 1883 (danach zitiert als PIM), S. 127.

Himmel über die Sterne (eben „die Welt selber“) mehr erkennt als die moderne Astronomie, mag glauben wer will.

Damit ist jedoch klar: Es waren keine außerphilosophischen, außerwissenschaftlichen, also politischen Gründe (zumal in Sachen 'Sozialismus' durchaus Einigkeiten bestanden), die der geschilderten Ablehnung des Marburger Neukanianismus durch den Wiener Kreis zugrunde lagen – was ich hier nur deshalb erwähne, weil es in der Retrospektive eben doch noch einer kleinen Erwägung wert ist. Nein, es sind durchaus philosophische, 'metaphysische' oder, um dieses Reizwort zu vermeiden, erkenntnistheoretische Gründe gewesen. Also am Ende die, mit Verlaub, Kinderphilosophie des Locke'schen Empirismus? Denn Hegel wurde ja noch mehr verachtet als Kant. Und Leibniz? Wer glaubt denn – ich rede jetzt aus der Optik von Russell, Schlick und Carnap – an diese schwachsinnig-schöne Illusion, dass die vorhandene Welt die beste aller möglichen wäre?¹¹ Bleiben eben nur Descartes, mit seinem dualistischen Modell, das man sehr gut als Feind-Vorlage nehmen kann, und, natürlich, Locke und Hume, die Großgestalten des Empirismus, auf die man sich sicher beziehen kann. Auf dieser letzten, dieser allerletzten Grundlage steht der Wiener Kreis, noch vor oder zuletzt auch nach der sogenannten Österreichischen Philosophie von Mach bis Meinong etc. Oder?

2. Kant

Gehen wir, nach diesem etwas sehr drastischen Vorblick, zunächst noch einmal auf Kant zurück. Was der 'historische' Kant tatsächlich gelehrt und gemeint hat, wie man sein Gesamtwerk schließlich auszulegen habe, ob von der *Kritik der reinen Vernunft* her oder doch von der *Kritik der Urteilskraft* aus, ob 'wissenschaftstheoretisch' oder eher doch 'metaphysisch' (d.h. eine neue Metaphysik begründend) – das sind Streitfragen der Interpreten, die in das zuletzt eben unauflösbare Dilemma der Konkurrenz der Interpretationen münden, auf das ich schon öfter hingewiesen habe. Keiner hat Kant 'pur', jeder hat ihn nur in Gestalt der Texte, die, obwohl für alle gleich, sich doch erst mit oder kraft oder in einer *Interpretation* erschließen, weshalb eben immer Interpretation *gegen* Interpretation steht.¹²

Ich nun lese und interpretiere Kant von seinem eigentlichen, d.h. kritischen Anfang an, also natürlich nicht etwa von den sogenannten 'Vorkritischen Schriften', sondern aus der *Kritik der reinen Vernunft* heraus. Und in dieser steht, *eingehämmert*, obwohl es doch nur eine Anmerkung ist, dass die synthetische Einheit

11 Beispiel, pars pro toto, vgl. Bertrand Russell: *Philosophie des Abendlandes*, Zürich 1978, S. 599 f.

12 Vgl. zum genannten Dilemma v. Verfasser: *Hypothese versus Linguistic Turn. Zur Kritik der sprachanalytischen Philosophie*, Waldkirch 2010, S. 176-180.

der Apperzeption „der Verstand selbst“ ist.¹³ Der Zusammenhang, in dem diese These, oder, neudeutsch, dieses Statement aufgestellt wird, ist die „transzendente Deduktion der Kategorien“ in der B-Auflage von 1787, also das eigentliche Herz- und Kernstück der *Kritik der reinen Vernunft*. Und es gibt da kein Vertun, kein Herumininterpretieren. Wer Kant nicht verbiegen will, *muss* das zugeben. Und es heißt dort, am Beginn der „transzendentalen Analytik“ (KrV, B 91): „Wenn man ein Erkenntnisvermögen ins Spiel setzt [...]“. Dies, *ein* „Erkenntnisvermögen“, ist das Einzige, was Kant tatsächlich voraussetzt, wovon er ausgeht.

Doch hier wird es auch sogleich kompliziert: Denn das „Erkenntnisvermögen“ hat zwei „Stämme“: Sinnlichkeit und Verstand. Das ist wohl, mehr oder minder, 'vorausgesetzt', qua Resultat der vorliegenden philosophischen Tradition und, doch auch, in einem Appell ad hominem, relativ plausibel.

Was aber ist mit der 'Einheit des Bewusstseins'? Sie ist, recht eigentlich, nicht vorausgesetzt (höchstens in zweiter Linie), sondern *erschlossen*. Der Paragraph 16 der *Kritik der reinen Vernunft* erschließt sie als eine notwendige Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt: Es muss – wenn wir die Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt erklären wollen – eine 'Instanz' geben, welche das empirisch gegebene Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung mit den ursprünglichen, weil aus der Erfahrung nicht gewinnbaren, deshalb *apriorischen* Begriffen des Verstandes *verbindet*. Und *das* ist eben die transzendente Apperzeption, die Einheit des Bewusstseins, die, *weil* sie diese Verbindung stiftet, allererst Erkenntnis zu erklären erlaubt. Und das bedeutet, das besagt ihre 'Transzendentalität': Erkenntnis zu ermöglichen.

Der *Begriff* der Einheit des Bewusstseins ist deshalb nicht etwa Strukturprinzip der *Kritik der reinen Vernunft*; er 'strukturiert' diese nicht. Auch ist er kein Prinzip, aus dem heraus oder vermittels dessen sich irgendetwas 'ableiten' oder 'gewinnen' ließe. Wir sind hier eben noch nicht bei Fichte oder gar bei Hegel. Sondern er bezeichnet eben die erschlossene höchste Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt. Und diese bezeichnet, auch darüber gibt es kein Vertun, kein Herumkritteln, eine zuletzt doch *kontingente* Verfasstheit des menschlichen kognitiven Apparates, sofern er in oder aus Sinnlichkeit und Verstand besteht. Und das betreffende Lehrstück in der *Kritik der reinen Vernunft* hat eben deshalb auch die Funktion, die es in ihr hat: Es verbindet – und dies sogar in einem doppelten Sinne – die unterschiedenen „Stämme“ der Erkenntnis, Sinnlichkeit und Verstand (gespiegelt auf der Buchebene: transzendente Ästhetik und transzendente Analytik), indem es im Paragraphen 15 die Möglichkeit „einer Verbindung überhaupt“ als Problem exponiert und dann eben, mit der transzendentalen Apperzeption, im Paragraphen 16 auch löst. Das besagt: In der Tat ist die Einheit des Bewusstseins

13 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, zitiert nach den Seitenzahlen der 2. Originalausgabe, Riga 1787, als: KrV, B, Seite. Hier KrV, B 134 Anmerkung (die ganze Belegstelle vgl. unten Anm. 14).

der „höchste Punkt“¹⁴ in Kants theoretischer Philosophie und daher auch, selbsterklärtermaßen, in der Transzendentalphilosophie und damit also seiner Philosophie überhaupt. Die *Kritik der praktischen Vernunft* hängt von der *Kritik der reinen Vernunft* ab, und die *Kritik der Urteilskraft*, Interpretationsdifferenzen hin oder her, doch auch.

3. Erneut: Cohen

Kommen wir nun erneut zu Cohen. Warum 'entsagt' er in seiner Logik – noch einmal sei es betont – „ausdrücklich“ der Einheit des Bewusstseins? Warum begibt er sich damit in einen so deutlichen, so offensichtlichen Gegensatz zu Kant? Und was soll, was besagt, was bedeutet die Unterscheidung von Bewusstsein und Bewusstheit? Warum führt Cohen sie ein, mit aller der Drastik und zugleich Plastizität, die in dem oben vorgestellten Zitat liegt?

Was die erste Frage betrifft, so hat, recht eigentlich, Kant selbst das gedankliche, das treibende Motiv für dieses „Entsagen“ geliefert, nämlich eben mit seinem heute so genannten 'Phänomenalismus' in der transzendentalen Ästhetik¹⁵ und der diesem gleichsam umgekehrt entsprechenden Bemerkung über einen „überhaupt möglichen“ bzw. einen „anderen möglichen Verstand“, in der „transzendentalen Deduktion“ selber¹⁶. Nimmt man beides zusammen, so sagt uns Kant ja nicht weniger als dies: Dass ein Verstand, ein Erkenntnisvermögen, der oder das anders organisiert wäre als unserer/s, vielleicht andere Erkenntnisse haben könnte als wir, dass also die Welt für diesen anders sein könnte als unsere. Das ist, noch vor und diesseits aller Einzelfragen nach einer insgesamt schlüssigen Kantauslegung, doch eigentlich kaum zu bestreiten.

Wird aber das zugegeben – und auch hier gibt es kein Vertun und Heruminterpretieren – dann ist nicht mehr erklärbar, wie eine nicht-analytische, also synthetische Erkenntnis, im Sinne der ausdrücklichen Erkenntnis- und Begründungsabsicht Kants, notwendig und streng allgemeingültig sein können soll. Denn:

14 Vgl. KrV, B, 134 Anm.: „Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendentalphilosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.“

15 Vgl. KrV, B 43: „Wir können demnach nur aus dem Standpunkt eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen etc. reden. Gehen wir von der subjektiven Bedingung ab [...] so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts.“

16 Vgl. KrV, B 138 f. „Aber dieser Grundsatz ist doch nicht ein Prinzip für jeden überhaupt möglichen Verstand, sondern nur für den, durch dessen reine Apperzeption in der Vorstellung: Ich bin, noch gar nichts Mannigfaltiges gegeben ist [...] Aber für den menschlichen Verstand ist er doch unvermeidlich der erste Grundsatz, so, dass er sich sogar von einem anderen möglichen Verstande, entweder einem solchen, der selbst anschauete, oder, wengleich eine sinnliche Anschauung, aber doch von anderer Art, als die in Raum und Zeit, zum Grunde liegend besäße, sich nicht den mindesten Begriff machen kann.“

Streiten wir uns nicht um das, was 'Notwendigkeit' einer solchen Erkenntnis heißen können soll, oder mag. Klar aber ist: „streng allgemeingültig“ kann nur heißen: 'Gültig für alle X'. Man kann dann ja doch, mit Kant, oder besser, gedeckt sogar durch Kant selber, hier noch einmal spekulieren. Denn Kant erwägt ja nicht nur den, sondern argumentiert sogar mit dem Gedanken eines Verstandes, der anders als der unsere ist. Aber die Konsequenz bleibt doch die gleiche: Strenge Allgemeingültigkeit der Erkenntnis (eben für alle X) kann nicht erklärt werden, wenn man sie auf die Verfasstheit des menschlichen kognitiven Apparates zurückführt und ihre Gültigkeit von hier aus zu erklären versucht. Und *genau dies* ist der Grund, warum Cohen in seiner Erkenntnislogik der Einheit des Bewusstseins 'entsagt'. Erkenntnis kann nicht bewusstseinstheoretisch, sondern muss und kann nur *erkenntnis-immanent* verstanden werden. Und das heißt also: *Ohne* Rücksicht auf eine vorausgesetzte, angenommene Verfasstheit des kognitiven Apparates, was dann eben auch und sogar 'die' Einheit des Bewusstseins einschließt und viele weitere Folgen hat, nicht nur hinsichtlich diverser Fragen der Auslegung einzelner Theoriestücke der *Kritik der reinen Vernunft*, sondern vor allem auch hinsichtlich der Verständigung über die Struktur und Gesamtanlage einer Theorie der Erkenntnis insgesamt.

Ich habe dieses systematische Ergebnis vorgezogen, weil es das sachlich-inhaltlich Wichtigste ist, und liefere Ihnen nun die Entwicklungsgeschichte des Gedankens bei Cohen nach, wenngleich leider nur in einem Geschwindsschritt, der naturgemäß verkürzt und die relevanten Details nicht oder nur beispielhaft präsentieren kann.

Die erste Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* machte Cohen gleichsam über Nacht in der damaligen philosophischen Welt bekannt. Denn die Philosophie hing nach dem Niedergang des Hegelianismus fest einerseits in der Kontroverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer (über den Sinn des Kantischen Apriori), andererseits der Usurpation und Kritik Kants durch Schopenhauer sowie schließlich dem allgemein populären Materialismus. Cohen will dieser Situation entkommen und sie überwinden, und zwar (ganz im Sinne der die Kantbewegung des 19. Jahrhunderts inspirierenden Liebmann'schen Forderung des „Zurück zu Kant!“) auf dem Wege einer Verständigung über die *Kritik der reinen Vernunft*, die als 'Satz-für-Satz'-Interpretation gestaltet ist und daher strengen 'philologischen' Kriterien genügen, obwohl sie nicht als 'bloße' Philologie verstanden werden will, sondern ganz ausdrücklich systematische Ansprüche verfolgt und erhebt.¹⁷ Cohen sucht nach der neuen Bedeutung, die Kant dem Begriff der Erfahrung

17 Vgl. Hermann Cohen: *Kants Begründung der Ethik*, ¹Berlin 1877, S. III, (danach zitiert als KBE, Seite). Cohen schreibt hier im Blick auf die Reaktionen, welche die 1. Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* bekommen hatte: „Man hat daher diese Studien mit dem Namen philologischer beehrt; dadurch aber die Bedeutung jener Ansicht von der einheitlichen Doppelaufgabe verschoben; und der Illusion einer unmethodischen Selbständigkeit von neuem Vorschub geleistet [...] Mir aber bedeutet Kantische Philosophie nichts Anderes, denn Philosophie als Wissenschaft. Und Wissenschaft muss zwar Dogmatik sein; ist aber nicht Dogma, und *bleibt nicht Urkundenlesen.*“ (Hvg. G.E.)

gegeben habe (das ist die selbstgestellte Ausgangsaufgabe), und deshalb, ja, deshalb, sucht er nach einer plausiblen Bedeutung des Apriori. So, aus diesem doppelseitigen Gesichtspunkt heraus, ist seine erste Auslegung der *Kritik der reinen Vernunft* gestaltet. Und erst im *letzten Drittel* dieser ersten Auslegung findet er die alles erlösende Auflösung: Die *Definition* der Erfahrung. Erfahrung ist danach in den synthetischen Urteilen a priori der reinen Mathematik und der reinen Naturwissenschaft gegeben.¹⁸ Das ist die Anknüpfung an Kants *Prolegomena* und deren analytischer Methode, zugleich aber eben auch eine Abkehr von der synthetischen Methode der *Kritik der reinen Vernunft*.

Ich möchte Sie, bevor ich auf die daraus zu ziehenden Konsequenzen komme, jetzt aber noch ein wenig auf die Folter spannen und wende mich kurz der Frage zu, wie Cohen denn hier, 1871, die Einheit des Bewusstseins interpretiert? Die Antwort lautet kurz: Durch und durch psychologisch, nämlich mit Herbart, als einen „Mechanismus des Bewusstseins“.¹⁹ Die Einzelheiten kann ich hier nicht vortragen,²⁰ aber es ist so und zieht sich durch die ganze erste Auslegung der *Kritik der reinen Vernunft* hindurch.

Erst Kants *Begründung der Ethik* aus dem Jahr 1877 *etabliert* den Begriff der 'transzendentalen Methode'. Es gibt diesen Begriff noch nicht in der ersten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* und es gibt ihn auch nicht in der *Kritik der reinen Vernunft*. Die Passage, die ihn jetzt, 1877, einführt, lautet so:

„Er erscheint noch heute so dürftig, jener Inhalt der transscendentalen Methode: die Erfahrung ist gegeben; es sind die Bedingungen zu entdecken, auf denen ihre Möglichkeit beruht. Sind die Bedingungen gefunden, welche die gegebene Erfahrung ermöglichen, in

18 KTE1, S. 206: „Das Ziel ist: die Erklärung der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori. Diese bilden den echten und ganzen Inhalt der Erfahrung. Und dieser in der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft gegebene Inhalt der Erfahrung, welcher *Hume* als ein apriorischer Besitz entgegengehalten wird, soll nach seiner Möglichkeit erklärt werden. Es sollen mithin in jenem Inhalte, auf den hingewiesen wird, die Elemente aufgesucht werden, in denen die behauptete Apriorität desselben besteht.“

19 Cohen verbindet dies sogar mit einer expliziten Kantkritik aus der Herbart'schen Psychologie heraus, wenn er schreibt, dass Kants Versuch, „die Entstehung der Formen des Bewusstseins verständlich zu machen [...] auf jenen Weg hinführe, dass besonders die transscendentale Apperception [...] dem *Herbart'schen* Ich nahe verwandt sei, habe ich mehrfach angedeutet, zugleich aber auch ausgesprochen, dass ohne den controlierenden Gedanken mechanischer Prozesse in dieser Wissenschaft sich nichts ausrichten lasse.“ KTE1, S. 164.

20 Zur Illustration dessen, wie Herbart das Ich denkt, mag diese Passage genügen: „Je nachdem die Reihen von Vorstellungen beschaffen sind, welche im Ich zusammentreffen und sich kreuzen richtet es sich, wie der Mensch sich in diesem Augenblick sieht. Wirklich schwankt das Ich unaufhörlich; es ist bald ein sinnliches, bald ein vernünftiges, bald stark, bald schwach; es scheint bald auf der Oberfläche, bald in einer unergründlichen Tiefe zu liegen. Diese Wechsel erklären sich sämtlich aus der angedeuteten Lehre; und ebenso der sonderbare Umstand, dass die gewöhnliche Art zu reden Alles dem Ich *zueignet*, selbst das, was der denkende Mensch als den eigentlichen Gehalt, das wahre *Wesen* des Ich ansehen möchte. Wir sagen nicht bloss mein Leib, sondern auch *mein Geist*, *meine Vernunft*, *mein Wille*, ja sogar: *mein Selbstgefühl*, *mein Selbstbewusstsein*, *mein Leben*, und *mein Tod*. Denn alle diese Bestimmungen fallen in den *Punkt*, welcher Ich ist.“ (J.F. Herbart: *Sämtliche Werke*, Bd. 5, S. 280 f.).

der Art ermöglichen, dass dieselbe als a priori gültig angesprochen, dass strenge Nothwendigkeit und unbeschränkte Allgemeinheit ihr zuerkannt werden kann, dann sind diese Bedingungen als die constituirenden Merkmale des Begriffs der Erfahrung zu bezeichnen, und aus diesem Begriff ist sodann zu deduciren, was immer den Erkenntniswerth objectiver Realität beansprucht. Das ist das ganze Geschäft der Transscendental-Philosophie. Die Erfahrung ist also in Mathematik und reiner Naturwissenschaft gegeben.“ (KBE, S. 24 f.)

Das ist die entscheidende Passage, die den 'Ausgang vom Faktum Wissenschaft' gleichsam zur Doktrin erhebt. Aber eine Kritik der Psychologie, welche das geschilderte „Entsagen“ der Einheit des Bewusstseins erklären könnte, oder sagen wir besser und allgemeiner, die Ablehnung des transzendental-subjektiven Weges einer Verständigung über die Erkenntnis, liegt hier noch nicht in ausgeführter Form vor.

Das ist erst in der Schrift über *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte* aus dem Jahr 1883 der Fall. Deren mathematische Ambition wurde bekanntlich von mathematischer Seite, insbesondere von Frege und Russell (der immerhin ihre historischen Partien, mehr herablassend als wohlwollend, anerkannte²¹) viel gescholten. Doch darauf kommt es im hier interessierenden Zusammenhang der Cohenschen Theorieentwicklung nicht an. Denn hier, in dieser Schrift, erfolgt mit einer ebenso massiven wie expliziten *Psychologiekritik* (der übrigens und andererseits, wiederum Frege ausdrücklich zugestimmt hat²²) die definitive Weichenstellung, die Cohen zunächst zu einer tiefgreifenden Veränderung seiner Auslegung der *Kritik der reinen Vernunft* und dann schließlich zum Konzept seiner *Logik der reinen Erkenntnis* und ihrer 'Entsagung' der Einheit des Bewusstseins hinführt. Ich gebe Ihnen hier zwei entscheidende Zitate. Das erste lautet in voller Länge:

„Erkenntnistheorie aber darf nicht als Psychologie gemeint sein. Denn die Psychologie selbst setzt jene Erkenntnistheorie voraus, in dem Begriffe des Bewusstseins wie in dem der Materie, wie demgemäß in den Reizen [...] Deshalb muß ich an dem Namen Erkenntnistheorie Anstand nehmen: weil er die Vorstellung erweckt, dass die Erkenntnis *als ein psychischer Vorgang* den Gegenstand dieser Untersuchung bilde, welche als psychologische Zerlegung des Erkenntnisapparates sich zur Theorie abzurufen vermöge. Diese Ansicht ist grundfalsch; denn auf dem Wege psychologischer Analysen kann man nicht zu derjenigen *Gewissheit* gelangen, welche für die auf diesem Gebiete behandelten Fragen erforderlich ist. Psychologie entwirft die *Beschreibung des Bewusstseins* aus seinen Elementen. Diese Elemente müssen daher hypothetische sein – und bleiben, dieweil dasjenige, womit in Wahrheit das Bewusstsein beginnt und worin es entspringt, kein mit

21 Russell schreibt: „The historical part of this work, it should be said, is admirable.“ In: Bertrand Russell: *The Principles of Mathematics*, ¹London 1903, zitiert nach der Ausgabe ²London 1937, S. 326 Anm.†.

22 Frege schreibt: „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.“ In: Gottlob Frege: *Rezension von H. Cohen: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 87 (1885) S. 324-329, hier S. 329. Wieder abgedruckt in: Ders.: *Kleine Schriften*, Hg. v. I. Angelelli, Darmstadt 1967, S. 99-102, hier S. 102.

Bewusstsein Operierender auszugraben und festzustellen vermag [...] Ich möchte daher anstatt Erkenntnistheorie den weniger missverständlichen Namen der *Erkenntniskritik* setzen, und gedenke denselben fortan zu gebrauchen.“ (PIM, S. 5).

Diese Passage bedarf inhaltlich kaum eines Kommentars. Jedoch, genau besehen ist sie sogar eine Selbstkritik. Denn eben so, als „Beschreibung des Bewusstseins aus seinen Elementen“, hatte Cohen, wenn auch nicht in aller Ausdrücklichkeit, aber doch der Tendenz nach, in der ersten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* die *Kritik der reinen Vernunft* interpretiert.²³ Die „Formen der Sinnlichkeit“ (Raum und Zeit) und die „Stammformen des reinen Verstandes“ (die Kategorien) standen dort für die hier angesprochenen bzw. gemeinten Elemente des Bewusstseins.

Die nunmehrige (obige) Psychologiekritik erzwingt, offensichtlich, eine veränderte Auslegung der *Kritik der reinen Vernunft*. Diese realisiert sich, zunächst ganz äußerlich, darin, dass in der Tat an allen Stellen, in denen in der ersten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* von „Erkenntnistheorie“ die Rede war, gemäß der soeben zitierten Erklärung, nunmehr, in der *zweiten* Auflage, von „Erkenntniskritik“ die Rede ist; alle diesbezüglichen Sätze sind pünktlich verändert. Doch das ist, wie gesagt, nur ein äußerlicher Befund. Bevor ich auf die zweite Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* komme, möchte ich Ihnen nun noch das zweite der soeben angekündigten Zitate präsentieren. Denn es bringt die Erklärung für mein zweites Ausgangszitat (Bewusstsein – Bewusstheit) und damit zugleich für die Anlage der *Logik der reinen Erkenntnis* insgesamt. Es lautet:

„Auch darf man nicht fragen wollen: *wie es zugehe*, dass eine Bezogenheit des Bewusstseins auf ein Gegebenes stattfindet; denn diese Frage überschreitet die Grenzen wissenschaftlicher Wissbegier, weil sie nicht auf die Bedingungen und Arten des *wissenschaftlichen Bewusstseins* gerichtet ist, sondern auf die *Möglichkeit des natürlichen Bewusstseins*, der *Bewusstheit*. Es ist die eigentlich *transscendente* Frage.“ (PIM, S. 20)

Wir haben hier nicht nur den Kern des Arguments und der Differenz zum Wiener Kreis (aus der Optik Cohens gesehen), sondern auch, in nur einem Satz, die entscheidenden Pole der Alternative, um die es geht. 'Wissenschaftliches' Bewusstsein, das in den Erkenntnissen der Wissenschaft faktisch vorliegt und auf die basalen Urteile hin, die ihm/ihnen zugrunde liegen, analysiert werden kann, – oder 'natürliches' Bewusstsein, das, um es zu erfassen, in seine vermeintlich 'letzten' Elemente (also in das „womit in Wahrheit Bewusstsein beginnt und worin es entspringt“, mithin also einen 'letzten Grund' von Bewusstsein überhaupt) zerlegt werden muss, um von hier und ihnen aus, synthetisch-progredierend, die Erkenntnis aufzubauen, zu rekonstruieren. Cohens Argumentation ist klar. Dass es *überhaupt* ein natürliches Bewusstsein gibt, mit seinem elementaren Zugriff auf ein ihm (Vor-) Gegebenes, dies ist wohl so, lässt sich aber nicht von irgendwo her noch erklären, so wenig auch die vermeintliche, aber auf diesem Theorieweg

23 Vgl. als Belegbeispiel das Zitat o. Anm. 18.

zwangsläufig geforderte Letzttheit der Bewusstseins-elemente dargelegt werden kann, aus denen heraus die Erkenntnis in ihrer Gültigkeit zu begründen sein sollte.

Es ist, wie gesagt, klar, dass diese Psychologiekritik, in Verbindung mit dem 1877 etablierten Begriff der 'transzendentalen Methode', welcher den Ausgang vom 'Faktum Wissenschaft' verlangt, eine durchgreifende Revision jener Auslegung der *Kritik der reinen Vernunft* erzwingt, welche Cohen in der ersten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* durchgeführt hatte. Und in der Tat: Die zweite Auflage ist nicht nur äußerlich, vom Umfang her, erheblich erweitert (von 270 auf 616 Seiten) und mit einer neuen, ausführlichen philosophiegeschichtlichen Einleitung versehen, sondern auch inhaltlich-systematisch durchgreifend verändert. Alle Passagen, in denen Cohen die *Kritik der reinen Vernunft*, mit Anleihen bei Herbart, sozusagen 'psychologistisch' interpretiert hatte, sind entweder gestrichen oder nach Maßgabe dessen, was der Ausgang von 'Faktum Wissenschaft' verlangt, uminterpretiert und reformuliert. Was sich damit ergibt, ist das, was man böse- oder auch gutwilliger Weise schlagwortartig eine 'logizistische' Interpretation nennen kann.

Ich kann das, leider, wiederum hier nicht in allen Details belegen,²⁴ und beschränke mich deshalb auf die in unserem aktuellen Zusammenhang besonders interessierende Frage der Auslegung des Begriffs der Einheit des Bewusstseins.

Also zunächst: Wie legt man die „transzendente Ästhetik“ und die „Analytik der Begriffe“ der *Kritik der reinen Vernunft* aus, wenn man sie, obwohl sie doch die „Formen der Sinnlichkeit“ und die „Formen des Verstandes“ behandeln, *nicht* psychologisch verstehen will? Die Antwort lautet kurz: Mit Beziehung auf die „Grundsätze des reinen Verstandes“ der *Kritik der reinen Vernunft*, in denen sie (Sinnlichkeit und Verstand) nach Kant kraft der synthetischen Einheit der Apperzeption zusammenwirken und miteinander verbunden sind. Denn diese Grundsätze sind *Urteile, Erkenntnisse*, also nicht etwa irgendwelche Elemente, Formen oder Strukturen des kognitiven Apparates, sondern aus ihm herausgesetzt. Die Begründung dieser Urteile hängt von anderen, basaleren Urteilen ab, aber nicht von dem simplen Hinweis, dass unser Verstand, unser Erkenntnisvermögen nun einmal so eingerichtet sei.

Damit ist schon angedeutet, in welcher Weise und in welche Richtung hinein Cohen in der zweiten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* den Begriff der Einheit des Bewusstseins interpretiert. Diese bezeichnet nun nicht mehr eine etwaige psychische Grundfunktion, sondern die *Einheit der Grundsätze* (des reinen Verstandes in der *Kritik der reinen Vernunft*). Die entscheidende Passage lautet so:

„Die wissenschaftlich fixierte, unzweideutige Geltung der Objektivität verlangt die Einheit des Bewusstseins *allein* in der Bedeutung als Einheit der Grundsätze. Denn unter diesem Ausdruck kann sich nichts Persönliches, also auch nichts Psychologisches mehr verbergen.“ (KTE2, S. 590; Hvg. G.E.)

24 Zu den Details vgl. v. Verfasser: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*, ¹Freiburg/München 1988, ²Waldkirch 2010.

Das ist eindeutig, und buchstäblich zu nehmen. Und der Weg zur *Logik der reinen Erkenntnis* ist von hier aus nicht mehr weit. Das „System der Grundsätze“, als welches Cohen in der zweiten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* die ganze *Kritik der reinen Vernunft* interpretiert hatte, wird zu einem „System von Urteilen“, wenn man, aus antipsychologischen bzw. antipsychologistischen Gründen, sogar die kantische Grundunterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand als differenter Erkenntnisquellen aufhebt oder einebnet und nur noch von *Erkenntnissen*, also *Urteilen*, spricht, welche der Wissenschaft zugrunde liegen und ihre Geltung begründen. Womit, übrigens, unmittelbar auch klar wird, was die 'Reinheit' der Cohen'schen Erkenntnislogik eigentlich meint: dass sie nämlich die Erkenntnisgeltung nur auf Erkenntnisse, Urteile und Begriffe, zurückführt, nicht aber auf den kognitiven Apparat und seine kontingente Einrichtung.

Und von hier aus nun erneuert sich auch die oben gestellte und zunächst nur vorläufig beantwortete Frage, warum der Wiener Kreis sich mit dem Marburger Neukantianismus nicht anfreunden mochte. Denn der Umstand, dass Erkenntnisse über die reale Welt, Urteile also, in der modernen Wissenschaft tatsächlich vorhanden und gegeben sind, wird ja vom Wiener Kreis keineswegs bestritten oder gar geleugnet, sondern durchaus mit Verve behauptet. Auch waren, andererseits, die 'Marburger' weit, weit davon entfernt, das schiere Vorhandensein der empirisch-realen Welt zu leugnen, diese, wie Schlick meint (siehe oben S. 208), etwa in irgendeine 'transzendente' Sphäre zu überführen. Das kann man nur sagen und behaupten, wenn es denn doch nur um 'Parteiungen' geht. Denn der Hinweis auf das 'Faktum Wissenschaft' sollte ja gerade den direkten Konnex zur empirisch-realen Welt sicherstellen und garantieren, über den die moderne Wissenschaft, zuletzt kraft der Stellung des Experiments in ihr, verfügt – anders als die Philosophie, wenn sie sich denn nicht ein psychologisches Fundament geben, also psychologistisch ausrichten will. Und, im Blick und Vorgriff auf die Endsituation, kann man durchaus sagen, dass beide Schulen doch darin übereinkommen, dass Erkenntnisse, dass Urteile also zuletzt in sprachlichen Ausdrücken (auch die Mathematik ist ein solcher) manifeste Gestalt gewinnen. Niemand aus der Marburger Schule hat das je bestritten, und auch Cohens Rede von der 'Reinheit' der Erkenntnis wäre massiv missverstanden, wenn man sie in gegenteiliger Weise verstünde. Wo also liegt der tiefste, der wirklich letzte Grund der Differenz?

3. Der Wiener Kreis

Das führt mich auf den Wiener Kreis und speziell auf Moritz Schlick, den ich hier vornehmlich behandeln möchte. In diesem Vorgehen liegt zwar eine nicht unerhebliche Verkürzung, weil sich der Wiener Kreis keineswegs auf Schlick reduziert, ja

noch nicht einmal von ihm begründet wurde.²⁵ Aber es lässt sich doch auch rechtfertigen. Denn Schlick wurde ja schließlich doch zur Haupt- und Leitfigur des Wiener Kreises, zu seinem maßgeblichen Repräsentanten, was nicht nur die gängige Rede vom „Schlick-Kreis“ (oder „Kreis um Schlick“) belegt, die man in Neuraths Programmschrift,²⁶ aber etwa auch bei Rudolf Carnap finden kann,²⁷ sondern vor allem natürlich die Tatsache, dass der Kreis sich nach Schlicks Ermordung auflöste²⁸ – was, in der Retrospektive muss man das sagen, nicht etwa eine vermeintliche 'Selbstauflösung' war, wie man sie dem Neukantianismus unterstellt hat, sondern, mehr noch fast als bei diesem, durchaus leider auch politisch bedingt.

Ich möchte, der nötigen Differenzierung geschuldet und in einer gewissen Analogie zu meiner Diskussion Cohens, Schlick in drei Schritten behandeln und beginne deshalb mit einem Blick auf seinen philosophischen Anfang, nämlich seine Rostocker Antrittsvorlesung über *Die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart*²⁹ aus dem Jahr 1911. Dies hat zwei Gründe. Zum einen hatten Antrittsvorlesungen damals (und haben gelegentlich bis heute) die von der Kollegenschaft sogar erwartete Funktion, das Programm zu geben, mit dem man nun in der Universität antritt. Zum zweiten hat Moritz Schlick schon mit diesem Titel genau dieser Erwartung entsprochen: Dass es sich eben um ein Programm für die aktuelle Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart handele. Deswegen ist das, was er hier sagt, durchaus von besonderem Gewicht.

Es geht dabei um den Zusammenhang zwischen Philosophie und „Einzelforschung“ und den „wahre[n] wissenschaftliche[n] Geist“.³⁰ Schlick trägt hier ein Philosophiekonzept vor, das einerseits recht konventionell ist, andererseits aber

25 Friedrich Stadler benennt in seiner großen Studie über den Wiener Kreis Hans Hahn als dessen „eigentliche[n] Begründer“, vgl.: Friedrich Stadler: *Studien zum Wiener Kreis. Ursprung, Entwicklung und Wirkung des Logischen Empirismus im Kontext*, Frankfurt a.M., 1997, S. 225.

26 A.a.O., (oben Anm. 5), S. 85.

27 Rudolf Carnap: *Mein Weg in die Philosophie*, a.a.O. (oben Anm. 6), S. 32.

28 Zu den historischen Details vgl. insbesondere Friedrich Stadler, a.a.O. (Anm. 25) S. 776: „Am 22. Juni 1936 wurde Moritz Schlick – auf dem Höhepunkt seines einflussreichen Gelehrtenlebens – auf den Stufen der Wiener Universität von einem ehemaligen Studenten aus privaten und weltanschaulich-politischen Motiven ermordet. Der Mörder wurde von den Nationalsozialisten vorzeitig entlassen und lebte nach 1945 als freier Bürger in Österreich. Der 'Wiener Kreis' war damit endgültig zerstört, es existierten bis 1938 nur mehr einige epigonale Zirkel.“ – Alfred Jules Ayer, der selber den Wiener Kreis besucht hatte, schreibt drastisch: „Während der Kreis durch Neuraths Verbannung geschwächt wurde, erhielt er seinen Todesstoß 1936, als Schlick ermordet wurde.“ Alfred Jules Ayer: *Der Wiener Kreis*, in: *Zurück zu Schlick. Eine Neubewertung von Werk und Wirkung*, Hg. v. Brian McGuiness, Wien 1985, S. 8-23, hier S. 21.

29 Die Vorlesung ist auf englisch publiziert unter dem Titel *The Present Task of Philosophy*, in: Moritz Schlick: *Philosophical Papers*, Vol. 1.: Dordrecht, Boston, London 1979, S. 104-118. Für die Möglichkeit, den deutschen Originaltext zitieren zu können, danke ich Herrn Christian Damböck sehr, der mir dazu verholfen hat.

30 Moritz Schlick: *Die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart*, Antrittsvorlesung Rostock 1911, S. 5; englische Ausgabe a.a.O. (Anm. 29), S. 108.

doch auch, in der Retrospektive, eine gewisse inhaltliche Nähe zum Neukantianismus erkennen läßt. Dies jedenfalls, zumindest und zunächst, insofern, als die von Cohen immer wieder mit großem Pathos propagierte Anerkennung des 'Faktums Wissenschaft' hier eigentlich nirgendwo in Frage steht, sondern, ohne dass dieses Schlagwort tatsächlich erwähnt oder genannt würde, doch, mutatis mutandis, in der Sache reklamiert wird, wenn auch ohne Bezugnahme auf Cohen oder den Neukantianismus. Es ist für Schlick, der ja ursprünglich Naturwissenschaftler war, überhaupt keine Frage, dass sich die Philosophie auf jenes „Material“ beziehen muss, das ihr von den Wissenschaften geliefert und zur Verfügung gestellt wird, anstatt sich bruch- und vermittlungslos auf das „naive Weltbild“ zu beziehen.

Zwei Zitate, die in diesen Zusammenhang besonders aufschlussreich sind, seien hier angeführt. Das erste derselben betrifft den Ausgangspunkt der Philosophie und das, was die Philosophie als Erkenntnisrealität anerkennen muss. Schlick schreibt:

„Einst bearbeitete die Philosophie unmittelbar das naive Weltbild, wie es sich den Sinnen des wissenschaftlich nicht geschulten Individuums darbot; jetzt kann sie das Weltbild bearbeiten, das ihr von den Wissenschaften geliefert wird. Diese nehmen ihr damit denjenigen Teil der Aufgabe ab, an den sie sich früher selbst heranwagen mußte, zu dessen Lösung sie aber nicht fähig war. Es gibt freilich auch heute wohl noch zuweilen solche, die in das Stadium der ältesten Philosophie zurücksinken und unter Ignorieren der Arbeit der Wissenschaften direct das naive Weltbild bearbeiten wollen und dabei nur die eigenen Gedanken aus sich selbst entwickeln. Solches Unternehmen, das zu Anfang des vorigen Jahrhunderts noch Eindruck machen konnte, hat in der Gegenwart nicht die geringste Aussicht auf Erfolg; *nicht die in der Vorstellungswelt des naiven Menschen vorgefundene, sondern die von den Wissenschaften erarbeitete Kenntnis der Erscheinungen bildet das Material, welches die Philosophie zu behandeln hat.*“³¹

Das ist eigentlich, salopp gesprochen, voll auf der Linie des Marburger Neukantianismus oder höchstens einen fingerbreit davon entfernt. Denn gefordert ist ja hier, dass man nicht das „naive Weltbild“ bearbeiten (und davon ausgehen) solle, sondern jenes, das der Philosophie „von den Wissenschaften geliefert wird“. Das ist doch, ob man es nun guttieren möchte oder nicht, zumindest die Forderung eines Ausgangs vom 'Faktum Wissenschaft', wie Cohen sie seit 1877, 1883 und 1885 immer wieder aufgestellt hatte. Wo also liegt die Differenz? Und warum gibt es denn hier überhaupt eine Differenz?

Nehmen wir nun zunächst das zweite der angekündigten Zitate in den Blick:

„An der Vervollständigung des wissenschaftlichen Weltbildes muß nun die Philosophie auf zweierlei Weise arbeiten, die man, wenn ich diese Ausdrücke wählen darf, am kürzesten bezeichnen könnte als die Vollendung nach unten und die Vollendung nach oben. Die Vollendung nach unten hat es mit der Sicherung der Fundamente zu tun, auf denen die einzelnen Wissenschaften ruhen. Jede Wissenschaft geht ja von bestimmten ersten Tatsachen und Voraussetzungen aus, welche ihr als Grundlagen dienen, und die Prüfung dieser Voraussetzungen, die Untersuchung des Verhältnisses, in dem sie bei den verschiedenen Wissenschaften zueinander stehen, ihre Verschmelzung zu einem einheitlichen Fundamente,

31 Ebd. f., Hvg. G.E.

kurz, der Ausbau der Grundlagen, ist immer Aufgabe der Philosophie, und diejenige philosophische Wissenschaft, die sich damit beschäftigt, ist die Erkenntnistheorie.“ (Ebd. S. 6; englische Ausgabe S. 108)

Man kann die eben erfragte Differenz, global und gleichwohl kurz, vielleicht so bezeichnen: Cohen geht es nicht um eine Vervollständigung des *wissenschaftlichen* Weltbildes, welches die Philosophie zu erbringen habe (Schlick; die ja nur im Ausgang von den Wissenschaften geleistet werden kann), sondern um die Gewinnung eines *philosophischen* Weltbildes, einer philosophischen Verständigung über die Welt, die, sub specie primär der Erkenntnistheorie, allerdings vom 'Faktum Wissenschaft' auszugehen habe. Doch auch das ist noch nicht scharf genug gefasst, der letzte, tiefste Grund der Differenz noch nicht gesehen.

Die Anerkennung des Faktums Wissenschaft eint im Grunde Beide, wenn sie auch nicht in einer letzten philosophie-systematischen Hinsicht übereinstimmen.³² Was sie nun aber, danach und zusätzlich, doch in massiver Weise unterscheidet, ist das, was die oder eine Theorie der Erkenntnis leisten muss, wie sie anzulegen und aufzubauen sei.

Cohen hat diesbezüglich einen radikalen Wandel vollzogen, der die Verständigung über die *Entstehung* von Erkenntnis der (zuletzt) empirischen Psychologie bzw. Neurophysiologie (also der modernen Wissenschaft) überläßt. Über die *Geltung* der Erkenntnis ist damit jedoch noch nichts gesagt. Schlick hingegen verharrt demgegenüber im traditionellen Theoriemodell (und ist insofern sogar näher bei Kant als Cohen) und knüpft demgemäß, in der Tat, bei dem Erkennen im täglichen Leben an. Und dies ist wohl doch der letzte, der tiefste Grund der Differenz.

Damit bin ich dann auch bei der nächsten Station des Denkweges von Schlick, die ich hier präsentieren möchte, nämlich bei seiner *Allgemeinen Erkenntnislehre* aus dem Jahre 1918, die man doch als sein erkenntnistheoretisches Hauptwerk betrachten muss. Und schon ein Blick in das Inhaltsverzeichnis belehrt darüber, dass Schlick hier zurückgeht auf einen Begriff, ein Verständnis von Erkenntnistheorie, der/das bei dem „Erkennen im täglichen Leben“ (AE, S. 5) ansetzt und folglich, aus der Sicht Cohens betrachtet, 'psychologistisch' ist. Das kann man durchaus sogar als 'fundamentalistisch' ansehen.

Die Einzelheiten kann ich hier, wiederum, nicht referieren. Beschränken wir uns aber erneut auf den Begriff der Einheit des Bewusstseins, so finden wir, dass

32 Thomas Mormann erwähnt die sachlichen Übereinstimmungen, verkehrt aber die philosophie-historische Reihenfolge, wenn er schreibt: „The neo-Kantians of the Marburg school, the most important rival of logical empirism in the 1920s, were at pains to explain the differences between mathematical and empirical sciences in a way that did not to blur the distinction between both domains in an untenable way. Although logical empiricists and neo-Kantians started from a similar base, in the end they came to different conclusions. Nevertheless, in the twenties neo-Kantian's and logical empiricists' answers to the T-question had much in common.“ Thomas Mormann: *The Structure of Scientific Theories in Logical Empirism*. In: Alan Richardson u. Thomas Uebel (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Logical Empirism*, Cambridge 2007, S. 136-162, hier S. 143.

Schlick diesen als eine „fundamentale Bedingung des Denkens“ exponiert hat. Er schreibt:

„So sehen wir denn: die bloße Tatsache des Bewusstseins allein leistet uns schon Gewähr dafür, dass jene fundamentale Bedingung alles Denkens, das sichere Festhalten einer Vorstellung, die Fähigkeit des Gedächtnisses, bis zu einem gewissen Grade erfüllt ist, weil sie eine Bedingung des Bewusstseins selbst ist. Trotz des bunten Wechsels der Vorstellungen, trotz des unerschöpflichen Flusses seiner neuen Inhalte hat das Bewusstsein, solange es überhaupt da ist, etwas Unwandelbares: eben seine Einheit; und so durfte Kant, von einem 'reinen ursprünglichen unwandelbaren Bewusstsein' reden, für welches er den Namen 'transzendente Apperzeption' einführte. Kant ist es auch, der die einzigartige Bedeutung der Einheit des Bewusstseins für die allerletzten Erkenntnisfragen in ihrer ganzen Tiefe erkannt und sogar übertrieben hat.“ (AE, S. 151)

Kant hat also, aus der Optik Schlicks, zwar die „einzigartige“ Bedeutung der Einheit des Bewusstseins erkannt, aber sie sogar auch „übertrieben“. Doch wie? Schlicks *Allgemeine Erkenntnislehre* gibt auf diese Frage keine klare Antwort. Er unterstreicht diese Bedeutung vielmehr selber, wenn er betont:

„[D]ie Tatsache der Bewußtseinseinheit selbst aber, der Kant einen so wichtigen Platz in der Erkenntnislehre anwies, wird, wie ich glaube, in jeder Metaphysik der Zukunft noch viel mehr in den beherrschenden Mittelpunkt rücken müssen“. (AE, S. 152)

Man muss sich das doch in aller Schärfe klarmachen. Und man sollte es nicht leugnen oder weg interpretieren, um Übereinstimmung mit der späteren Position vorzugaukeln. Hier ist von einer, nein, sogar von *jeder* „Metaphysik der Zukunft“ die Rede, in deren „Mittelpunkt“ die Einheit des Bewusstsein rücken müsse. Das ist 'gut kantisch', glaubt man, sollte man glauben, auch wenn es im Nachhinein irgendwie nicht mehr ganz passt.

Denn Schlick hat, einige Jahre später, nach der Begegnung mit und unter dem Einfluss von Wittgenstein, den Schwerpunkt seines Interesses verschoben. Es geht nun nicht mehr um die Aufgabe einer oder der Erkenntnistheorie oder gar um eine Metaphysik der Zukunft, sondern um 'die Sprache'. Was aber ist 'die' Sprache? Ganz gewiss eo ipso nicht Wissenschaft. Aber dann doch das, in dem und mittels dessen sich Bewusstsein äußerlich manifestiert, also, buchstäblich, 'artikuliert'?

Wie auch immer man dieses letztlich beantworten mag: Schlick hat in einer Vorlesung im Wintersemester 1933/34 Kant eine zuhöchst massive Absage erteilt. Schärfer kann man es eigentlich kaum sagen:

„Kant wollte in seiner *Kritik der reinen Vernunft* das Vorkommen synthetischer Urteile *a priori* erklären. Diese Erklärung ist mißglückt. Wir brauchen sie auch gar nicht, weil es diese Urteile nicht gibt. (Also brauchen wir auch die *Kritik der reinen Vernunft* nicht.) Hingegen haben schon die Empiristen eingesehen, daß sich alle echten Aussagen auf die Erfahrung gründen. Diese empiristische Richtung ist es, zu der wir zurückkehren können, da sie unserer Überzeugung nach die Philosophie der Zukunft sein wird.“³³

33 Moritz Schlick: *Die Probleme der Philosophie in ihren Zusammenhang*, Frankfurt a.M. 1986, S. 165.

Auch hier spricht Schlick wieder, wie zuvor (in seiner *Allgemeinen Erkenntnislehre*), über die Philosophie der Zukunft. Aber kann es, tatsächlich, in der Zukunft, Philosophie geben ohne Kant? Sicher? Die Disziplin 'Philosophie', als solche, ist nicht abhängig von Menschen, von Individuen, wie groß und wichtig deren Beitrag zum Bisherigen auch immer sei, obwohl und weil sie ja doch ein Erzeugnis des menschlichen Denkens ist. Und ohne Anknüpfung an zuvor Gedachtes kommt niemand aus, noch nicht einmal Platon. Es ist deshalb doch einigermaßen abenteuerlich, zu postulieren, dass wir die *Kritik der reinen Vernunft* nicht mehr brauchen.

Die sogenannte 'analytische' Philosophie (in welcher sich die Motive des Wiener Kreises und der Britischen Analysis verbinden) hat das, mehr nolens als volens, nicht geschafft, sondern hat sich auf Kant zurück besonnen: Nach Jahren einer 'analytischen' Debatte über die Möglichkeit transzendentaler Argumente (die eine 'Rückbesinnung' auf Kant belegt, welche sich wiederum aus dem eingesehenen Scheitern des sprachanalytischen Ausgangsprogramms erklärt) zieht Moltke S. Gram, einer der Hauptbeteiligten an dieser Debatte, so etwas wie ein Fazit. Es steht unter der Frage: „Do Transcendental Arguments have a Future?“ Und das lautet: „*A new Beginning: Zurück zu Kant*“.³⁴ Diese Wiederaufnahme des Mottos der Kantbewegung des 19. Jahrhunderts, die, ausgerechnet, unter dem hier schon mehrfach begegneten Blick auf die Zukunft erfolgt, sollte man wohl doch ernst nehmen, sollte zumindest zu denken geben.

Betrachten wir jedoch, um der 'Schlick-Lastigkeit' meiner bisherigen Ausführungen zum Wiener Kreis zu steuern und zu einem etwas versöhnlicheren Ergebnis zu kommen, nun noch kurz Rudolf Carnap. Er hat, einerseits, in seiner philosophischen Autobiografie ein weiteres (neben den oben zitierten) Beispiel/en dafür geliefert, wie skeptisch der Wiener Kreis die Philosophie Kants betrachtet hat. Denn er schreibt:

„Im Wiener Kreis beschäftigten wir uns [...] eingehend mit dem Intuitionismus. Brouwer kam nach Wien, um eine Vorlesung über seine Theorie zu halten, und wir hatten auch persönliche Gespräche mit ihm; manchmal war das nicht leicht. Die empiristische Auffassung des Kreises war *selbstverständlich* unvereinbar mit Brouwers Ansicht, wonach, mit Kant, reine Anschauung die Grundlage der gesamten Mathematik ist.“³⁵

Man achte auf den Wortlaut. Die Auffassung der Kreises war *selbstverständlich* „unvereinbar“ mit Kants Theorie der reinen Anschauung und der Mathematik. Auch wenn man hier gutieren muss, dass in einer Autobiografie Manches überzeichnet, manchmal aber auch unterzeichnet wird, sollte man doch diese 'Selbstverständlichkeit' der Differenz zu Kant festhalten. Denn sie gibt wohl doch das hier eingangs geschilderte dominierende Selbstverständnis des Kreises und im Kreis wieder – auch wenn die jüngere Sekundärliteratur Ähnlichkeiten zum, ja sogar subkutane Anknüpfungen an den Neukantianismus aufgewiesen hat. Das

34 Moltke S. Gram: *Do Transcendental Arguments have a Future?*, In: *Neue Hefte für Philosophie* 14 (1978) S. 25-56, hier S. 51.

35 Rudolf Carnap: *Mein Weg in die Philosophie*, a.a.O. (o. Anm. 6). S. 75 (Hvg. G.E.).

geschieht unter dem Stichwort des (neu)kantianischen Hintergrundes („kantian background“) des Logischen Positivismus'.³⁶

Und, andererseits, ist ja nun auch nur von hier aus zu verstehen, dass ausgerechnet Rudolf Carnap, der bei Gottlob Frege und Bruno Bauch in Jena studiert hatte, in seinem Buch *Der Logische Aufbau der Welt* nicht nur eine gewisse Übereinstimmung, oder vielleicht besser, einen *Nichtwiderspruch*, mit den 'Marburgern' signalisiert, sondern sogar, genau besehen, auch *mit bzw. zu* Cohen selber reklamiert.

Das Buch ist, wenn man ehrlich ist, doch ein empiristisch inspiriertes, formallogisch durchdekliniertes Konkurrenzunternehmen zu Cohens *Logik der reinen Erkenntnis* (die gar nicht explizit erwähnt wird, aber doch eindeutig im Spiel ist), zu Natorps *Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* und zu Cassirers *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, welche Carnap ausdrücklich erwähnt – ein Konkurrenzunternehmen, das es natürlich gar nicht geben könnte, wenn der Konkurrent nicht bekannt und gekannt wäre. Insofern können die Ergebnisse und Einsichten der neueren diesbezüglichen Literatur nicht überraschen.³⁷

Zwei Schlüsselpassagen Carnaps, die in der jüngeren Literatur³⁸ als Belegstellen für die These herangezogen werden, dass der Wiener Logische Positivismus neukantianische 'Grundlagen' habe, seien hier angeführt. Die erste lautet so:

„Diese beiden Sprachen, die von Gegenständen und von Begriffen sprechen und doch dasselbe aussagen, sind im Grunde die *Sprachen des Realismus und des Idealismus*. Werden die konstituierten Gebilde 'vom Denken erzeugt', wie die Marburger Schule lehrt, oder vom Denken 'nur erkannt', wie der Realismus behauptet? Die Konstitutionstheorie verwendet eine neutrale Sprache; nach ihr werden die Gebilde weder 'erzeugt' noch 'erkannt', sondern 'konstituiert' [...].“³⁹

Die Bezugnahme auf Cohen, nämlich auf seine Rede von der 'Denkerzeugtheit' des 'Gegenstandes' (wohlgemerkt: *in* der wissenschaftlichen Erkenntnis, *nicht etwa* materialiter) ist hier völlig klar.

Und in der zweiten Passage schreibt Carnap in der gleichen Richtung und Tendenz:

36 Vgl. hierzu zunächst: Werner Sauer: *On the Kantian Background of Neopositivism*, in: *Topoi* 8, 1989, S. 111-119. Sauer hat, im Blick auf Carnap und mit Hinweis auf Lewis White Beck, die „resemblances“ herausgestellt, die zwischen der Marburger Schule und dem Wiener Kreis bestehen; vgl. bes. ebd. S. 111, 114, 118. Sodann: Michael Friedman: *Reconsidering Logical Positivism*. Cambridge: Cambridge University Press 1999, S. 114-162, bes. S. 133, Anm. 22.

37 Bezogen auf den 'ersten' Wiener Kreis schreibt Friedrich Stadler: „Their version of scientific philosophy was intended as an anti-aprioristic theory of science, even though various forms of neo-Kantianism were still to exert an influence on the Vienna Circle in its heyday.“ Friedrich Stadler: *The Vienna Circle: Context, Profile and Development*, In: Alan Richardson u. Thomas Uebel (Hrg.): *The Cambridge Companion to Logical Empirism*, Cambridge 2007, S. 13-40, hier S. 16.

38 Neben Werner Sauer (vgl. u. Anm. 36) ist hier vor allem zu nennen: Alan W. Richardson: *Carnap's construction of the world. The Aufbau and the emergence of logical empirism*. Cambridge 1998, S. 10-13, 116-134.

39 Rudolf Carnap: *Der logische Aufbau der Welt*, ¹Berlin 1928, Nachdruck Hamburg 1961, S. 5.

„Konstitutionstheorie und *transzendentaler Idealismus* vertreten übereinstimmend die Auffassung: alle Gegenstände der Erkenntnis werden konstituiert (in idealistischer Sprache: 'im Denken erzeugt'); und zwar sind die konstituierten Gegenstände nur als logische Formen, die in bestimmter Weise aufgebaut sind, Objekte der begrifflichen Erkenntnis.“ (Ebd. S. 249)

Wiederum ist hier die indirekte Bezugnahme auf Cohen und der Nichtwiderspruch kaum zu übersehen, zumal Carnap ja sogar von einer 'Übereinstimmung' spricht.

Im Blick auf die Ausgangsfrage dieser Ausführungen bedarf jedoch ein letzter Aspekt noch einer kurzen Erwähnung: Das, was Carnap im *Logischen Aufbau der Welt* die „eigenpsychische Basis“ nennt, womit nichts anderes gemeint ist als die „Bewusstseinsvorgänge oder Erlebnisse des Ich“ (ebd. S. 91).

Innerhalb der Konstitutionstheorie soll diese eben die Basis bilden, was Carnap so begründet:

„Trotz der angegebenen Vorzüge der allgemein-psychischen Basis wählen wir für den Entwurf des Konstitutionssystems die eigenpsychische Basis. Der wichtigste Grund hierfür liegt in der Absicht, durch dieses Konstitutionssystem nicht nur eine logisch-konstitutionale Ordnung der Gegenstände zur Darstellung zu bringen, sondern außerdem auch ihre erkenntnismäßige Ordnung.“ (Ebd. S. 85).

Carnap unterscheidet hier also zwei „Ordnungen“: die „erkenntnismäßige“, die den Ausgang vom Bewusstsein oder vom Ich meint (also aus der Sicht Cohens psychologistisch ist), und die „logisch-konstitutionale“, die, klarerweise, vom 'Faktum Wissenschaft' ihren Ausgang nimmt.

Die logisch-konstitutionale Ordnung ist diejenige, die Carnap im *Logischen Aufbau der Welt* selbst befolgt – genau so, wie es die 'Marburger' auf idealistischer Grundlage vorgemacht hatten. Und damit bleibt die letzte Frage: ob das Konstitutionssystem des *Logischen Aufbaus der Welt* tatsächlich, wie intern als Forderung postuliert, von der „eigenpsychischen Basis“ *ausgehe*? Die Antwort kann nur negativ ausfallen. Schon die formale Gestaltung des Buches belegt das.

Literatur

Ayer, Alfred Jules: *Der Wiener Kreis*, in: *Zurück zu Schlick. Eine Neubewertung von Werk und Wirkung*, hg. v. Brian McGuinness, Wien 1985, S. 8-23.

- Carnap, Rudolf: *Der logische Aufbau der Welt*, ¹Berlin 1928, Nachdruck Hamburg 1961.
 (–) *Mein Weg in die Philosophie*, hg. v. Willy Hochkeppel, Stuttgart 1993.
- Cohen, Hermann: *Kants Theorie der Erfahrung*, ¹Berlin 1871, ²Berlin 1885, ³Berlin 1918.
 (–) *Kants Begründung der Ethik*, ¹Berlin 1877.
 (–) *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, Berlin 1883.
 (–) *Logik der reinen Erkenntnis*, ¹Berlin 1902, ²Berlin 1914.
- Edel, Geert: *Einleitung in H. Cohen: Kants Theorie der Erfahrung*, in: Hermann Cohen, *Werke* Bd. 1.1, Hildesheim/Zürich/New York 1987, S. 8*-59*.
 (–) *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*, ¹Freiburg/München 1988, ²Waldkirch 2010.
 (–) *Hypothesis versus Linguistic Turn. Zur Kritik der sprachanalytischen Philosophie*, Waldkirch 2010.
- Frege, Gottlob: *Rezension von H. Cohen: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 87 (1885) S. 324-329. Wieder abgedruckt in: Ders.: *Kleine Schriften*, Hg. v. I. Angelelli, Darmstadt 1967, S. 99-102.
- Friedman, Michael: *Reconsidering Logical Positivism*, Cambridge 1999.
- Herbart, Johann Friedrich: *Sämtliche Werke*, 12 Bde., Leipzig 1850 ff.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, ²Riga 1787.
- McGuiness, Brian (Hrg.) : *Zurück zu Schlick, Eine Neubewertung von Werk und Wirkung*, Wien 1985.
- Mormann, Thomas: *The Structure of Scientific Theories in Logical Empirism*. In: Alan Richardson u. Thomas Uebel (Hrg.): *The Cambridge Companion to Logical Empirism*, Cambridge 2007, S. 136-162.
- Natorp, Paul: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig u. Berlin, ¹1910, ²1921, Nachdruck Wiesbaden 1969.
- Neurath, Otto: *Wissenschaftliche Weltauffassung – Der Wiener Kreis*, ¹Wien 1929, Nachdruck unter dem Titel *Wissenschaftliche Weltauffassung, Sozialismus und Logischer Empirismus*, hg. v. Rainer Hengselmann, Frankfurt/a.M. 1979, S. 81-101.

Richardson, Alan W.: *Carnap's construction of the world. The Aufbau and the emergence of logical empirism*. Cambridge 1998.

Richardson, Alan/Uebel, Thomas (Hrg.): *The Cambridge Companion to Logical Empirism*, Cambridge 2007.

Russell, Bertrand: *The Principles of Mathematics*, ¹London 1903, zitiert nach der Ausgabe ²London 1937.

(–) *Philosophie. Die Entwicklung meines Denkens*, München 1973.

(–) *Philosophie des Abendlandes*, Zürich 1978.

Sauer, Werner: *On the Kantian Background of Neopositivism*, in: *Topoi* 8, 1989, S. 111-119.

Schlick, Moritz: *The Present Task of Philosophy*, in: Ders.: *Philosophical Papers*, Vol. 1.: Dordrecht, Boston, London 1979, S. 104-118. Deutsche Originalfassung: *Die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart*, Antrittsvorlesung Rostock 1911. In: *Moritz Schlick Gesamtausgabe, Digitales Archiv*, PDF-Manuskript 001/A.2a; A.2b (NL-H|mNHA_373_00), S.1-18.

(–) *Allgemeine Erkenntnislehre*,¹Berlin 1918, ²Berlin 1924, Nachdruck Frankfurt a.M. 1979.

(–) *Vorrede*, in: F. Waismann: *Logik, Sprache, Philosophie*, hrg. v. Gordon P. Baker u. Brian McGuinness unter Mitwirkung v. Joachim Schulte, Stuttgart 1976 S.11-23.

(–) *Die Probleme der Philosophie in ihren Zusammenhang, Vorlesung aus dem Wintersemester 1933/34*, Hrsg. v. H. Mulder, A.J. Kox u. R. Hengselmann Frankfurt a.M. 1986.

Stadler, Friedrich: *Studien zum Wiener Kreis. Ursprung, Entwicklung und Wirkung des Logischen Empirismus im Kontext*, Frankfurt a.M. 1997.

(–) *The Vienna Circle: Context, Profile and Development*, In: Alan Richardson u. Thomas Uebel (Hrg.): *The Cambridge Companion to Logical Empirism*, Cambridge 2007, S. 13-40.

Seitenähnlicher (zitierfähiger) Text der Druckfassung. Anders als in dieser ist das Literaturverzeichnis jedoch nach klassischem Muster gestaltet. (G.E. August 2019)