

Fichte – Marburger Neukantianismus (insbesondere Natorp) und die philosophische Methode.

Geert Edel

Meine Ausführungen gliedern sich in drei Teile. Im ersten Teil nehme ich zunächst das *generelle* Verhältnis des Marburger Neukantianismus zu Fichte in den Blick, anhand dessen also, was die Marburger ›Schuldoktrin‹ noch diesseits aller schulinternen Differenzen ausmacht. Im zweiten Teil möchte ich die These begründen, daß Natorp theoretische Motive der Bewußtseinsphilosophie Fichtes nicht so sehr aufgreift, als vielmehr wiederentdeckt, die bei Cohen (bedingt gerade durch die Spezifik seiner Transformation der Kantischen Theorie) *ausgeblendet* sind und keinen systematischen Ort mehr haben. Im dritten Teil möchte ich abschließend die Stellung Fichtes in der Spätphilosophie Natorps beleuchten.

1 Fichte und die Marburger ›Schuldoktrin‹

Es sei erlaubt, mit der Erörterung eines Mißverständnisses zu beginnen, das, so abwegig es auch ist, der Zurückweisung bedarf, weil es – die Tatsache, daß es nun einmal in der Welt ist, belegt dies –, allem Anschein nach gerade dann naheliegt, wenn die Frage des Verhältnisses zwischen Fichte und dem Marburger Neukantianismus gestellt ist. In seiner Darstellung der *Philosophie in Deutschland 1831-1933* schreibt Herbert Schnädelbach: »Wenn der Marburger Neukantianismus aus der Tatsache, das alles, was ist, nur *durch* das Denken ist, schließt, daß dann – strenggenommen – auch *nur* Denken sei, dann ist dieser ›logische Idealismus‹ näher bei Fichte als bei Kant.«¹

Die Frage, ob Fichte selbst damit angemessen interpretiert ist, muß hier auf sich beruhen.² Für den Marburger Neukantianismus jedenfalls ist dies klarerweise nicht der Fall: kein ›Marburger‹ hat sich jemals zu der *metaphysisch-ontologischen* These verstiegen, daß »alles«, was ist, nur »durch« das Denken ist und daß daher »nur« Denken sei – weder zu ihrem ersten noch zu ihrem letzten Teil.³

¹ Schnädelbach (1983) S. 242.

² Fichte definiert den Idealismus qua kritische Philosophie natürlich ganz anders: »Darin besteht nun das Wesen der *kritischen* Philosophie, dass ein absolutes Ich als schlechthin unbedingt und durch nichts höheres bestimmbar aufgestellt werde, und wenn diese Philosophie aus diesem Grundsatz consequent folgert, so wird sie Wissenschaftslehre«; Fichte (1794) S. 119.

³ Vgl. etwa die unzweideutige Formulierung in Natorps Spätphilosophie: »Gewiß nach allem fragt irgendwie auch Wissenschaft; und alles wovon mit Sinn die Rede sein soll, muß irgendwie ins Bewußtsein fallen. Aber jedenfalls ist nicht alles, wovon es Wissenschaft gibt, selbst wiederum Wissenschaft und nicht alles, wovon es Bewußtsein gibt, wiederum Bewußtsein«; Natorp (1925) S. 4.

Es gibt nun allerdings bei Natorp eine Formulierung, welche dieses Mißverständnis nicht nur nahelegt, sondern bei oberflächlicher Lektüre geradezu aufzudrängen scheint. 1912, als die Marburger Schule in ihrem Zenit steht, exponiert Natorp ihren ›Kerngedanken‹, also den Gedanken der transzendentalen Methode, in kritischer Bezugnahme auf Kant, aber auch auf Fichte, Hegel und den Südwestdeutschen Neukantianismus. In diesem Zusammenhang schreibt er: »Hegel aber lässt stets das Irrationale in das Rationale restlos auflösbar erscheinen, und so wird ihm Alles Denken, Denken Alles. Auch uns ist Alles Denken, Denken Alles, *aber in ganz anderem Sinne*«. ⁴ Natorp expliziert diese Andersheit, also die Differenz der Marburger zu Hegel, sodann mit der Abgrenzung gegen den Hegelschen Absolutismus: »Sonst gehen wir mit Hegel in recht vielem zusammen; man könnte fast sagen: er teilt mit dem *in unserem Sinne* gedeuteten und weiterentwickelten ›kritischen Idealismus‹ alles Wesentliche, bis auf das Eine: seinen Absolutismus«. ⁵ Mit dieser Abgrenzung scheint mir im Blick auf das fragliche Mißverständnis jedoch wenig gewonnen. Setzt sie doch bereits eine hinreichende Vertrautheit damit voraus, in *welchem* Sinne denn nun die Marburger den kritischen Idealismus Kants ›gedeutet‹ und ›weiterentwickelt‹ haben.

1883, also lange bevor die Rede von einer ›Marburger Schule‹ überhaupt aufkommt und – Natorp ist schon seit zwei Jahren in Marburg habilitiert – zwei Jahre bevor mit der 2. Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* ihr eigentliches Grundbuch erscheint, formuliert Cohen in durchaus programmatischer Absicht: »Das ist das Bestimmende der *Idee* im Idealismus: keine Dinge anders als in und aus Gedanken. Aber daraus entsteht der Schein des Subjektivismus: dass die Dinge *nur* Ideen, nicht ausserhalb der menschlichen Gehirne in selbsteigener Gegebenheit ihres Daseins mächtig wären«. ⁶ Cohen fährt dann fort, daß dieser Schein des Subjektivismus mit der Kantischen Bestimmung der Sinnlichkeit als einer dem Denken ebenbürtigen Erkenntnisquelle nicht zu entkräften sei, daß die *differentia specifica* zwischen dem dogmatischen, d.h. metaphysischen und dem kritischen Idealismus vielmehr »erst und ausschließlich in dem *Hinweis auf die Wissenschaft*« liege, »in welcher allein *Dinge gegeben* und für die philosophischen Fragen angreifbar vorhanden sind: nicht am Himmel sind die Sterne gegeben, sondern in der Wissenschaft der *Astronomie*«. ⁷

Die Wissenschaft der Astronomie jedoch belehrt darüber, daß die Sterne, sprich: das Universum, vor mehr als 15 Milliarden Jahren entstanden sind (bzw. ist), also – darüber belehren wiederum die Wissenschaften der Paläontologie, der Evolutionsbiologie etc. – lange bevor der *Homo sapiens sapiens* vor ca. 400.000 Jahren auf dem Planeten Erde erscheint. Wie also kann man ernsthaft meinen, der Marburger Neukantianismus postuliere einen metaphysisch-ontologischen Idealismus, d.h. die Denkerzeugung der materiellen Welt und letztlich, daß sie ›geistig‹

⁴ Natorp (1912a) S. 212 (Hvg. G. E.).

⁵ Natorp (1912a) S. 213 (Hvg. G. E.).

⁶ Cohen (1883) S. 126.

⁷ Cohen (1883) S. 127.

sei (was etwa Russell und Moore dem Idealismus insgesamt unterstellen)? Nicht dies ist die These, sondern: 1. Alles Wissen über die materielle Welt ist Produkt, ist ›Erzeugnis‹ des Denkens – was doch wohl niemand wird bezweifeln wollen, und 2. die Berufung auf die Sinnlichkeit, die Anschauung und Empfindung als vermeintlich ›denkfremder‹ oder besser ›denkfreier‹ Instanzen, in denen oder durch welche die materielle Welt an sich unverstellt ›gegeben‹ sei, ist *Illusion*, weil gilt, was Natorp in unzweideutiger Klarheit so formuliert: »[W]as wir auch immer als Inhalt gegebener Wahrnehmung aussagen mögen, ist als Aussageinhalt notwendig Denkbestimmung«. ⁸

Beide, Cohen wie Natorp, formulieren in den vorstehenden Zitaten Marburger ›Schuldoktrin‹, und es gibt keinen Grund zu der Annahme, daß sie sich diesbezüglich etwa *nicht* einig gewesen wären. Natorp verfolgt in *Die Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* kein anderes, kein wesentlich anderes Programm als Cohen in der *Logik der reinen Erkenntnis*, nimmt aber sehr viel direkter auf die Wissenschaften Bezug, als dies bei Cohen selbst der Fall ist. Die Differenzen zwischen ihnen – zunächst also: Ursprung oder synthetische Einheit – betreffen nicht den Begriff, nicht die Bestimmtheit des kritischen Idealismus, der sie vielmehr eint, sondern das Prinzip, das sie für die Entfaltung des Systems der logischen Grundfunktionen in Ansatz bringen, und betreffen damit in der Tat eine Frage der *Methode*. Diese Frage jedoch stellt sich gleichsam erst auf zweiter Stufe: *nachdem* nämlich Einigkeit darüber hergestellt ist und besteht, daß die materielle Welt in der Philosophie und für sie immer nur als Erkenntnis von ihr, also im *Denken* ›gegeben‹ ist. ⁹ Es ist dieser Einigkeit in der Grundposition geschuldet und keineswegs etwa nur eine hohle Demonstration von Geschlossenheit nach außen, daß Natorp in dem zu Anfang herangezogenen Aufsatz den Gedanken der transzendentalen Methode nicht nur unter Hinweis zunächst auf die Cohenschen Kantarbeiten und unter ausdrücklicher Erwähnung auch der Schrift über die Infinitesimalmethode expliziert (der das obige Cohen-Zitat entnommen ist), sondern mit Beziehung auf seine *eigenen* Arbeiten und diejenigen Cassirers sowie »noch so manches, was in unserer Schule zur Geschichte und Kritik der Wissenschaften seither beigetragen worden ist« auch hervorhebt, daß es »die Frucht Cohenscher Anregungen« gewesen sei und »alles in derselben Richtung« liege. ¹⁰

Festzuhalten ist: Von einem metaphysisch-ontologischen Idealismus der Marburger Schule, sei es Fichtescher oder auch Hegelscher Provenienz, kann *inhaltlich* schon von der internen Logik der ›Schuldoktrin‹ her gesehen gar keine Rede sein. Auch sind sie, spezifisch *methodisch*, von Fichtes antithetischer ›Ableitung aus Einem Grundsatz‹ in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* weit entfernt, was hier keiner näheren Begründung bedarf, weil es ein schlichter Blick in die Marbur-

⁸ Natorp (1921a) S. 95.

⁹ »Anders als in der Erkenntnis ist uns ja kein Gegenstand gegeben«; Natorp (1887) S. 268.

¹⁰ Natorp (1912a) S. 195.

ger Hauptwerke belegt.¹¹ Insofern überrascht es nicht, daß die Stellen, an denen sich die ›Marburger‹ überhaupt zu diesen und speziell zu Fichte in Beziehung setzen, entsprechend selten sind. Die philosophischen ›Kronzeugen‹ bleiben Kant und Platon. Mustert man die wichtigsten dieser Stellen einmal durch, um nicht sogleich den festen Boden der Texte zu verlieren und sich in die luftigen Höhen philosophiehistorischer Spekulation zu begeben, so ist zunächst, mit Beziehung auf das eingangs erwähnte Mißverständnis, zu konstatieren, daß die einzige Stelle, auf die Schnädelbach zum Beleg seiner irrigen Interpretation verweist, nicht etwa eine Anknüpfung an den Idealismus Fichtes, sondern eine ausdrückliche Distanzierung von ihm formuliert. Unter der gesperrt gesetzten Überschrift »*Idealismus, aber nicht des Bewußtseins oder des Selbstbewußtseins*« heißt es dort:

Die Logik des Urteils hat sich als Logik des Idealismus aufgebaut. Den Idealismus verstehen wir jedoch *nicht* in dem *illusorischen* Sinne, welchen der Idealismus des Bewußtseins oder gar des Selbstbewußtseins vertritt. Das Selbstbewußtsein machen wir in einem universelleren Sinne zum Problem, als in welchem es in der philosophischen Romantik genommen wurde, wengleich man Fichte wenigstens die Beschränkung desselben auf die Logik nicht zum Vorwurf machen kann.¹²

Dennoch wäre es vorschnell, zu folgern, daß das Verhältnis der ›Marburger‹ zu Fichte ein ausschließlich negatives sei. In dem bereits herangezogenen Aufsatz über Kant und die Marburger Schule kritisiert Natorp nach der Exposition der beiden Haupt- bzw. Anfangsforderungen der transzendentalen Methode (also kurz: 1. Aufsuchung der historisch aufweisbaren Fakta, 2. Frage nach dem Grund der Möglichkeit)¹³ und der üblichen Kritik am Dualismus von Anschauung und Denken¹⁴ das

¹¹ Man könnte hier einwenden, daß zumindest Cohen, und zwar gerade in der 2. Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung*, dem Reinhold-Fichteschen Motiv der ›Ableitung aus Einem Grundsatz‹ verpflichtet bleibt, weil das dort entfaltete ›System der Grundsätze‹ den ›obersten‹ Grundsatz an die Spitze stellt, aus dessen »Formel« die »einzelnen Grundsätze zu gewinnen« seien; Cohen (1885) S. 139. Dieses Motiv hält sich bei Cohen darin durch, daß alle Urteile seiner ›Erkenntnislogik‹ Abwandlungen des Prinzips des Ursprungs sein sollen, und bei Natorp darin, daß alle logischen Grundfunktionen aus der ›synthetischen Einheit‹ abzuleiten sind. Aber diese ›Ableitung‹ und jene ›Gewinnung‹ sind nicht *antithetisch* und erfolgen im latenten Blick auf die (wissenschaftliche) Erkenntnis. Sie deduzieren *nicht* aus dem ›Faktum‹ des nur introspektiv zu erfassenden Selbstbewußtseins auf die Bedingungen, denen die Erfahrung dieses Selbstbewußtseins notwendig genügen muß.

¹² Cohen (1914) S. 594.

¹³ Eine »transzendente« Begründung [...] schließt zwei wesentliche Stücke ein. Die erste ist die sichere Zurückbeziehung auf die vorliegenden, historisch aufweisbaren Fakta der Wissenschaft, der Sittlichkeit, der Kunst, der Religion [...] Und das ist nun die zweite, die entscheidende Forderung der transzendentalen Methode: zum Faktum den Grund der ›Möglichkeit‹ und damit den ›Rechtsgrund‹ nachzuweisen, das heisst: eben den Gesetzesgrund, die Einheit des Logos, der Ratio in all solcher schaffenden Tat der Kultur aufzuzeigen und zur Reinheit herauszuarbeiten.«; Natorp (1912a) S. 196.

¹⁴ Da stoßen wir gleich im Eingang der ›Kritik‹ auf die alte Schwierigkeit: die Gegenstellung der *Anschauung* [...] gegen das Denken [...] Diesen Dualismus der Erkenntnisfaktoren in solcher Fassung stehen zu lassen ist schlechthin unmöglich, wenn es mit dem Kerngedanken der transzendentalen

Kantische Kategorien- und Urteilssystem ob seines Vollständigkeitsanspruchs und Rückgriffs auf die traditionelle Logik als »blosse[n] Flickarbeit«, welche die »strenge innere Einheit« des Denkens in der Korrelation seiner Grundfunktionen, »die eine Entwicklung, und zwar ins Unendliche, nicht ausschließt«,¹⁵ nicht zu erweisen imstande ist, um schließlich in distanzierender Bezugnahme auch auf den Aufbau der reinen Denkfunktionen bei Cohen zu betonen:

Eine noch schlichtere Begründung direkt aus den Erfordernissen der ›synthetischen Einheit‹, das heißt eben, der durchgängigen Wechselbezüglichkeit, die das ganze Wesen des Denkens ausmacht, habe ich in den ›Logischen Grundlagen‹ versucht. Mit allen diesen noch sehr zu vertiefenden Untersuchungen, auf die wohl jetzt unsere intensivste Arbeit gerichtet ist, mögen wir ja nun besonders scheinen ganz in die Bahnen *Fichtes* und *Hegels* wieder einzulenken, die bekanntlich an demselben Punkte Anstoss nahmen, ebenso wie sie, gleich uns, den Dualismus von Anschauung und Denken sowie von Form und Materie zu überwinden strebten. Aber doch gehen wir mit jenen nicht weiter zusammen, als schon sie die Forderungen, die in dem Grundgedanken der transzendentalen Methode uranfänglich lagen, aber durch Kant selbst offenbar nicht erfüllt waren, ihrerseits zu erfüllen bestrebt gewesen sind.¹⁶

Man kann also pointiert sagen: Natorp konzidiert eine gewisse Nähe zu Fichte und Hegel – aber nur insofern, als er bei ihnen den Grundgedanken der Marburger transzendentalen Methode bzw. der »Forderungen«, die in ihm liegen, wiederzufinden vermag.

Auch bei Cohen findet sich eine Passage, in der er sich, verglichen mit dem harten Vorwurf des ›illusorischen‹ Idealismus des Bewußtseins, gleichsam ›gnädig‹ über Fichte ausläßt. Ich komme nicht umhin, diese Passage in voller Länge zu zitieren, weil sie nur im Zusammenhang verständlich ist und außerdem zu meinem zweiten Teil überleitet. Er schreibt:

Und doch würde man Fichte Unrecht tun, wenn man seiner unwissenschaftlichen Kühnheit in der Zurüstung idealistischer Werkzeuge auch das Vorurteil zuspräche, als ob der Unterschied zwischen *a priori* und *a posteriori* ein zeitlicher und überhaupt ein relativer wäre. Es ist nicht nur eine Forderung der Gerechtigkeit, dass wir Fichte von solcher Oberflächlichkeit [...] freisprechen; es fördert uns zugleich in dem Verständnis der kritisch-systematischen Methode, wenn wir an den tiefsten Blicken der metaphysischen Aprioristen den Abstand vom transzendental-*a priori* ermessen. ›Es ist kein Gemüt‹ sagt Fichte in einem in den ›Annalen des philosophischen Tons‹ entworfenen, ironisch gelungenen Gespräche, ›und nichts im Gemüte vor der Erfahrung da. Sieht man auf diese Art des Findens, so ist alles Mögliche, was für ihn ist, und er selbst, nur in der Erfahrung da (*a posteriori*). Sieht man darauf, dass alles in seinem Wesen notwendig gegründet sei, so ist dasselbe *a priori*.‹ So klar hat Fichte über den sachlichen Wert des *a priori*

Methode ernst sein soll.« (Natorp 1912a, 201)

¹⁵ Natorp (1912a) S. 209.

¹⁶ Natorp (1912a) S. 210.

gedacht; und dennoch konnte er dem Irrtum verfallen, die ›gesamte Erfahrung als Bedingung des Selbstbewusstsein‹ abzuleiten. Der Grund für diesen folgenschweren Missgriff liegt letztlich darin: dass er das *a priori*, so tief er es in den Tathandlungen des Bewusstseins, in den alle Objektivität erzeugenden Setzungen des Ich zu erfassen suchte, doch immer nur im metaphysischen Sinne zu bestimmen vermochte, als eine Wurzel des Geistes, als eine Grundbedingung des Selbstbewußtseins.¹⁷

Zustimmung, vor allem aber Differenz zu Fichte sind damit aus der Perspektive Cohens unzweideutig bezeichnet, wenn man bedenkt, daß sich für ihn der *Begriff* der transzendentalen Methode geradezu in der *Unterscheidung* des metaphysischen vom transzendentalen Apriori »vollzieht«. ¹⁸ Fichte dringt zum transzendentalen Apriori in seinem reinen Funktionssinn nicht durch, sondern bleibt dem metaphysischen Apriori verhaftet, *weil* er es in den ›Tathandlungen des Bewußtsein‹, den ›Setzungen des Ich‹ und als ›Grundbedingung des Selbstbewußtseins‹ zu fassen sucht, *weil* er also – und dies ist ja nun auch in der Tat Fichtes ureigenstes Anliegen – theoriestrukturell und von der Begründungsrichtung her gesehen vom Ich ausgeht, eine bewußtseinstheoretische, in der Optik Cohens damit aber eine ›bloß‹ subjektive Begründung der Erkenntnis liefert.

2 *Bewußtseinstheoretische Motive bei Natorp*

Aber ist dies auch die Perspektive Natorps? Ich meine nicht, im Gegenteil: Natorp könnte oder würde doch eine solche Kritik gar nicht formulieren, weil er damit das spezifisch *Eigene*, das er selber zum Corpus des Marburger Schulbestands beiträgt, relativieren, ja geradezu dementieren würde. Ich möchte diese Auffassung in dreifacher Hinsicht begründen.

Erstens: Natorp hält daran fest, schärfer formuliert kann man auch sagen, er insistiert *gegen* Cohen darauf, daß eine subjektive Verständigung über die Erkenntnis nicht nur prinzipiell legitim, sondern korrelativ zur objektiven sogar geboten ist. Kein Zweifel: In seinem frühen Aufsatz über »Objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis« (1887) entscheidet Natorp die Frage, ob die Grundlegung der Erkenntnis in der Logik objektiv oder subjektiv sein müsse, unzweideutig zugunsten der objektiven Begründungsrichtung: »Man vernichtet nicht bloss die Logik, als unabhängige Theorie der objectiven Gültigkeit der Erkenntnis, sondern hebt die objective Gültigkeit selber und verwandelt sie in eine bloss subjective, wenn man sie aus subjectiven Factoren herzuleiten unternimmt«. ¹⁹ Aber er fügt eben auch hinzu:

¹⁷ Cohen (1918) S. 738 f.

¹⁸ Cohen (1918) S. 738.

¹⁹ Natorp (1887) S. 265.

Die *constructive*, objectivierende Leistung der Erkenntnis ist durchaus das Vor-aufgehende; von ihr aus *reconstruieren* wir, soweit es möglich ist, die Stufe der ursprünglichen Subjectivität, welche anders, als auf diesem reconstructiven Wege, von der bereits vollzogenen objectiven Construction aus, überhaupt mit keiner Erkenntnis zu erreichen wäre. In dieser Reconstruction objectivieren wir gleichsam die Subjectivität als solche,²⁰

um am Ende zu betonen, es sei solche »Reconstruction des ursprünglich Subjectiven, in der wir den haltbarsten Sinn der Forderung einer psychologischen Begründung der Erkenntnis erblicken.«²¹ Natorp geht hier ersichtlich auf Distanz zu Cohen, bei dem eine solche »Rekonstruktion der Stufe der ursprünglichen Subjectivität« gar keinen systematischen Ort mehr hat, da er ja das Problem einer psychologischen Begründung der Erkenntnis mit der Erklärung abfertigt: »Erkenntnistheorie darf nicht als Psychologie gemeint sein.«²²

Zweitens: Die Differenz zu Cohen, die sich schon hier abzeichnet, vertieft sich zunächst auf der Ebene seiner Schrift *Die Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, sofern Natorp dort (aber auch in den Logikentwürfen bzw. seinen Bemerkungen zur Cohenschen Logik) daran festhält, schärfer wieder, *gegen* Cohen darauf insistiert, daß das Prinzip der Entfaltung der logischen Grundfunktionen nicht das abstrakte Prinzip des Ursprungs, sondern die bewußt in größerer Nähe zu Kant (und *a fortiori* also auch zu Fichte) gehaltene synthetische Einheit ist. Diesem Problemkomplex, den zuerst Helmut Holzhey ausführlich diskutiert hat, ist zuletzt Jürgen Stolzenberg nachgegangen. Ich will den Leser nun nicht langweilen mit einer Kritik der Kritik, die Stolzenberg an meiner Interpretation des Ursprungs vorträgt, sondern mich auf das beschränken, was mir für den vorliegenden Zusammenhang entscheidend zu sein scheint. Natorp hat unmißverständlich klargestellt, in welchem Sinne sein Grundbegriff der synthetischen Einheit zu verstehen ist: Er bezeichnet die »Urform« oder »das Urgesetz des Denkens selbst«, das sich in einem »logischen Grundakt«, einem bestimmten »Grundakt des Erkennens« realisiert, aus dem alle anderen logischen Grundfunktionen abzuleiten sind.²³ Vor dem Hintergrund und auf der Basis der methodischen Unterscheidung zwischen dem Erkennen, qua subjektivem Vorgang und Prozeß, und der Erkenntnis, qua in der Wissenschaft objektiviertem Ergebnis und Resultat, sowie der respektiven Richtungsdifferenz der Begründung ist die synthetische Einheit als ein *transzendental-subjektives* Prinzip zu betrachten, weil und sofern Natorp mit ihr *expressis verbis* eben jenen »ursprünglichen Akt, der überhaupt der Grundakt des Er-

²⁰ Natorp (1887) S. 283.

²¹ Natorp (1887) S. 286; Vgl. auch: »Einige ergänzende Betrachtungen [...] mögen für jetzt beiseite bleiben. Es würde zuerst (namentlich in Rücksicht auf das Verhältnis zwischen Logik und Psychologie) über die positive Bedeutung und Methode einer subjectiven Begründung Einiges zu bemerken sein«; Natorp (1887) S. 286.

²² Cohen (1883) S. 5.

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

kennens ist«²⁴ zu fixieren sucht, dem Begriff und Urteil bzw. alle logischen Grundfunktionen allererst entspringen (»die in dem beschriebenen Urakte des Denkens eingeschlossen liegen und aus ihm durch ihn selbst sich entfalten müssen«).²⁵ Cohens Prinzip des Ursprungs hingegen bezeichnet keinen solchen Akt (zumindest nicht sein Gesetz oder seine Struktur), weil es eben nur verlangt, »den Ursprung allen Inhalts«, den das Denken zu erzeugen vermag, »in das Denken selbst zu legen.«²⁶

Die dritte – und entscheidende – Hinsicht der Differenz zwischen Natorp und Cohen, auf die ich meine These stütze, daß Natorp sachliche Motive der Bewußtseinsphilosophie Fichtes aufgreift, die bei Cohen ausgeblendet und gleichsam vergessen sind, liegt in der unterschiedlichen Aufgabenstellung, die sie der philosophischen *Psychologie* zuweisen. Natorp hält daran fest, und wieder, insistiert *gegen* Cohen darauf, daß die philosophische Psychologie nicht die Einheit des Kulturbewußtseins, sofern es sich in Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst und Religion objektiviert, herzustellen habe: »Die Innenwelt des Bewußtseins aber«, so schreibt er in seinem Werk *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, »läßt sich diesen dreien oder vierten in keiner Weise mehr logisch über- oder neben- oder unterordnen, sondern sie stellt zu ihnen insgesamt, zur *Objektsetzung jeder Art und Stufe*, gleichsam die *Gegenseite*, eben die *Innenwendung*, nämlich die *letzte Konzentration* ihrer aller auf das *erlebende Bewußtsein* dar [...] Auch irgendeine letzte Vereinigung dieser aller durch einen höchsten, aber wiederum nur begrifflich höchsten Bezug (gesetzt, daß dies überhaupt noch eine verständliche Aufgabe wäre) würde doch eben nur *abstrakt* sein; im prägnanten Begriff des Bewußtseins dagegen als des unmittelbaren Erlebens ist eine schlechthin *konkrete* Einheit gefordert und gedacht. Das war die Aufgabe, welche von Urzeiten an vorschwebte, aber bis heute kaum an irgendeiner Stelle in ganzer Klarheit erfaßt und deutlich formuliert worden ist: die *Totalität des Erlebten*, so wie das überhaupt wissenschaftlich möglich ist, zur Darstellung zu bringen: jene *Ureinheit des Bewußtseins* für die Reflexion wiederherzustellen«, in welcher die auf Abstraktion beruhenden Objektivationen »in die *ursprüngliche Konkretion*, in die *konkrete Ursprünglichkeit* des ›Bewußtseins‹ wieder zurückgenommen sein sollen.«²⁷

Diese Differenz ist aus zwei Gründen in unserem Zusammenhang entscheidend.

²⁴ Natorp (1921a) S. 42.

²⁵ Natorp (1921a) S. 43.

²⁶ Cohen (1914) S. 82.

²⁷ Natorp (1912b) S. 20 f.; vgl. ferner: »Psychologie betrachtet den Inhalt sofern er im jedesmaligen wirklichen Bewußtsein, d.i. subjektiv gegeben ist, mit Absehung von seiner sonstigen, nämlich objektiven Geltung oder Bedeutung. Das eigentümliche Interesse der Psychologie ist, im Unterschied von dem der objektivierenden Erkenntnis jeder Art, das an der Subjektivität des unmittelbaren Erlebnisses, rein als solcher«; Natorp (1904) S. 5. Cohens Ausführungen über »das Verhältnis der Religion zur Psychologie« (qua Lehre von der Einheit des Kulturbewußtseins; vgl. Cohen (1915) S. 108 ff., insbs. S.111-114) kommentiert Natorp mit den Worten: »Kultur der Einheit der Erkenntnis ist aufrechtzuerhalten {so wird aber wieder die Eigenart positiv gar nicht begründet! Sondern nur die Nicht-Selbständigkeit. Übrigens: Hier finde ich *nichts von Psychologie!*}«; Natorp (1986c) S.126.

Zum einen, weil Natorp in seiner »Selbstdarstellung« aus dem Jahr 1921 unmißverständlich klargestellt hat, daß erst seine *Allgemeine Psychologie* »[e]inen gewissen Begriff dessen, wohin ich eigentlich steuerte, [geben] konnte [...] wenn auch, wer ihn einmal gewonnen hat, die Ansätze dazu auch in allem Früheren nicht verkennen wird.«²⁸ Und zweitens, weil er im Zuge jener ›Wiederherstellung‹ der ›Ureinheit des Bewußtseins für die Reflexion‹ zu sachlichen Motiven zurückkehrt, die eben auch Fichte bewegen. Das wird unmittelbar greifbar dort, wo Natorp das Bewußtsein als Problem exponiert. Wer würde nicht an den Anfang von Fichtes *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* erinnert – das berühmte »Merke auf Dich selbst: kehre deinen Blick von allem, was dich umgibt, ab, und in dein Inneres – ist die erste Forderung, welche die Philosophie an ihren Lehrling tut. Es ist von nichts, was ausser Dir ist, die Rede, sondern lediglich von Dir selbst«²⁹ – wenn Natorp etwa schreibt:

›Mein‹ Empfinden, Vorstellen, Denken, ›mein‹ Fühlen, Begehren, Wollen ist etwas, ganz abgesehen von der Frage, was das Objekt sein mag, außerdem daß und wie ›ich‹ es empfinde, vorstelle, denke, fühle, begehre, will. Das unmittelbare Erlebnis des Bewußtseins verlangt, nachdem es einmal als etwas Eigenes entdeckt ist, nicht bloß in seiner vollen Selbständigkeit – Selbständigkeit jedenfalls als Problem – anerkannt, sondern als schlechthin erstes, ursprünglichstes Faktum gewürdigt zu werden.³⁰

Natorp verweist dabei nicht auf Fichte, sondern distanziiert sich ausdrücklich von dessen »titanische[m] Subjektivismus«,³¹ womit ihre theoretischen Zielsetzungen grundverschieden bleiben. Aber der methodische Appell an das ›unmittelbare Erlebnis des Bewußtseins‹ (Fichte: Die »flüchtigste[n] Selbstbeobachtung«)³² verbindet sie.

Bei allen Unterschieden in Terminologie und Tendenz sehe ich solche Verbindung mindestens noch in zwei Hinsichten, die für eine Verständigung über das, was Bewußtsein ist, schlechthin fundamental sind. Wenn Natorp erklärt: »So droht die Sub-

²⁸ Natorp (1921b) S. 7. »[I]ch sah in dem Verfahren der exakten Wissenschaft nur die unterste, allerdings in sich festeste Stufe eines Aufstiegs [...] Für solchen Einheitsaufbau [...] schien mir, müsse der Grund, der das ganze Gerüst des Aufbaus zu tragen habe, erst gefestigt werden in einer neuartigen Psychologie, die zu der ganzen [...] logischen Weltbildung sich in einem Sinne als Umkehrung verhielte« und also, was diese analytisch herausbilde, »wahrhaft synthetisch darstellen müsse«; Natorp (1921b) S. 6, 7. Nachdem er betont, daß aller Analyse ursprüngliche Synthese vorausliege, fährt Natorp dann fort: »Von all solchen Erwägungen ließen freilich meine älteren Arbeiten noch kaum etwas erraten. Einen gewissen Begriff dessen, wohin ich eigentlich steuerte, konnte erst die ›Allgemeine Psychologie‹ von 1912 geben, wenn auch, wer ihn einmal gewonnen hat, die Ansätze dazu auch in allem Früheren nicht verkennen wird [...] Alles, was ich bis dahin hatte vorlegen können, über die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, über Descartes', über Platos wissenschaftlichen, Pestalozzi's sittlichen Idealismus, über soziale wie allgemeine Erziehungslehre, über Religion des Menschentums oder was sonst das Thema sein mochte, war nur Anlauf, Bruchstück, Baustein, wollte gar nichts anderes sein«; Natorp (1921b) S. 7-9.

²⁹ Fichte (1797) S. 422.

³⁰ Natorp (1912b) S. 23.

³¹ Natorp (1912b) S. 208.

³² Fichte (1797) S. 422.

jektivität, einmal anerkannt, die Objektivität sogar ganz zu verschlingen, da doch alles noch so gegenständlich Vorgestellte, Gedachte, Erkannte als vorgestellt, gedacht, erkannt, jedenfalls Inhalt von Bewußtsein ist«,³³ dann verweist er damit auf jenen fundamentalen Sachverhalt, der Fichte dazu veranlaßt, »das System aller nothwendigen Vorstellungen oder die gesammte Erfahrung« im »unmittelbaren Bewusstsein« nachweisen bzw. aus ihm »ableiten« zu wollen.³⁴ Und wenn Natorp ferner betont: »Als solches bloßes Problemwort jedenfalls schließt das ›Bewußtsein‹ nicht sogleich in sich ein Ich als auch abgesehen vom Akte des Bewusstseins, für sich bestehende Substanz, sondern allein als in diesem Akte selbst gegebenen Bezugspunkt«,³⁵ dann verweist er damit, mit der Betonung des Akt- oder Prozeßcharakters des Bewußtseins nämlich, wiederum auf einen fundamentalen Sachverhalt, den auch Fichte im Auge hat, wenn er das Ich als »Tathandlung«³⁶ faßt: »Die Intelligenz ist dem Idealismus ein Thun, und absolut nichts weiter; nicht einmal ein Tätiges soll man sie nennen«.³⁷

3 Fichte in der Spätphilosophie Natorps

Fichtes Begriff der ›Tathandlung‹ ist natürlich nicht nur Konsequenz der Einsicht in den Akt- oder Vollzugscharakter des Bewußtseins, sondern Ausdruck auch der Orientierung am Freiheitsproblem, mithin des Primats der praktischen Vernunft. Verwundert es da noch, daß Natorp sich nirgends ausführlicher und affirmativer zu Fichte in Beziehung setzt, als in den späten *Vorlesungen über praktische Philosophie*? »Von den großen Philosophen steht der hier vertretenen Auffassung jedenfalls *Fichte* am nächsten«.³⁸ Das ist eindeutig, und die Tragweite dieser Bezugnahme wird vollends erst dann deutlich, wenn man sich den spezifischen Zusammenhang, in dem sie erfolgt, vor dem Hintergrund wenigstens der Grundlinien des Programms vergegenwärtigt, das Natorp hier vorträgt.

Philosophie ist danach radikal Frage, deren Anspruch, aufs Ganze zu gehen, erst dann Genüge getan ist, wenn ihr »Fragebereich« *alles* umschließt,

was im weitesten Sinne *ist*; das Sein nicht der Wissenschaft allein oder des Bewußtseins, sondern schlechtweg *das* Sein. Darüber, nur darüber gibt es nichts ferner. ›Es gibt‹ nichts hinaus über das letzte ›Es‹, welches alles ›gibt‹ was es eben gibt, nämlich das ›Alles‹. Und damit ist im Grunde schon gesagt, daß das Letzte, das Alles in Allem, eben damit einzig, überhaupt *das* Einzige ist, welches schlechthin ist [...] Die *Frage* nach ihm *besteht*, und diese Frage heißt: Philosophie.³⁹

³³ Natorp (1912b) S. 23.

³⁴ Fichte (1797) S. 445 f.

³⁵ Natorp (1912b) S. 26.

³⁶ Fichte (1794) S. 91.

³⁷ Fichte (1797) S. 440.

³⁸ Natorp (1925) S. 83.

³⁹ Natorp (1925) S. 5.

Natorp überschreitet damit zweifellos den ›klassischen‹ geltungstheoretischen Marburger Ansatz, aber man kann darüber diskutieren, ob dieser Überstieg als Eingeständnis seiner ›Einseitigkeit‹ zu werten ist oder nicht vielmehr als der Versuch, die beiden bisherigen Schwerpunkte – zunächst Wissenschaft und darin das gegenständliche Sein, dann Bewußtsein – in einer letzten spekulativen Synthese zu überwölben. »Bewußtsein, im subjektiven Sinne, und andererseits gegenständliches Sein: beides sind schon Seinsarten; oder vielmehr es sind Richtungen, nach denen der in sich wesentlich eine, einzige, aber mehrseitige Ursinn des Seins sich auseinanderlegt: Also darf auf keines von beiden die Aufgabe der Philosophie beschränkt werden.«⁴⁰

Für die Realisierung dieser Aufgabe nun ist dreierlei charakteristisch. Erstens: Natorp gestaltet sie kategorientheoretisch, wobei er die Kategorien als Aufbau- oder Strukturformen des erfragten Mannigfaltigen faßt, in denen dieses zur Einheit kommt, wobei also die Annahme »völlige[r] Koinzidenz, d[es] In-eins-Zusammenfallen[s] von Sein und Erkenntnis (genauer: Erkennbarkeit)« zugrunde liegt.⁴¹ Die drei obersten oder »Urkategorien«: Möglichkeit, Notwendigkeit und Wirklichkeit bezeichnen daher die »ursprünglichen drei Phasen des Seins«,⁴² und wie ernst es Natorp damit ist, dürfte nichts plastischer illustrieren als der Umstand, daß dort, wo er die Modalkategorien des Näheren erörtert, von Schöpfung die Rede ist: »Hieß es zuerst: es werde!, so lautet es notwendig weiter: und es ward. Es gehe hervor! Und so ist es dann hervorgegangen, ist geworden, und ist somit nunmehr vollendete *Wirklichkeit*. ›Wirklichkeit‹: ein wahres Wunderwort für das ewige Wunder der *Schöpfung!*«.⁴³

Damit ist bereits die zweite Besonderheit dieses Kategoriensystems bezeichnet: die Wirklichkeit steht zwar an dritter Stelle, inhaltlich aber kommt ihr Vorrang zu:

[S]ie ist ebenso das Erste, von dem alles ausgeht, wie das Letzte, worauf alles abzielt; sie ist das alles Überragende. Und – das bedarf noch besonders der Betonung – sie allein ist in einziger Weise bestimmt, mit völliger Ausschließung aller Unbestimmtheit, und damit streng individual [...] voll wirklich ist nur das Individuale, ebenso wie umgekehrt individual bestimmt nur das voll Wirkliche.⁴⁴

Dieser Aspekt ist im Vorblick auf die konkrete Bezugnahme auf Fichte zu beachten. Nicht minder zu beachten ist dies (die dritte Besonderheit): Natorp fordert und entfaltet »das *geschlossene System der Grundkategorien*, selbst als Kategorien für den Aufbau des ganzen *offenen* sei es denn nun auch grenzenlos offenen *Systems der Kategorien überhaupt*«,⁴⁵ im Rahmen von Vorlesungen über die Praktische Philosophie, welche nicht bloß ein Teil, ein Ausschnitt, eine Provinz der gesamten Philosophie sei, son-

⁴⁰ Natorp (1925) S. 7.

⁴¹ Natorp (1925) S. 9.

⁴² Natorp (1925) S. 22.

⁴³ Natorp (1925) S. 44.

⁴⁴ Natorp (1925) S. 21.

⁴⁵ Natorp (1925) S. 33.

dern: »[E]s ist *die* Philosophie, die Ganze, aber unter dem beherrschenden Gesichtspunkt des Praktischen«. ⁴⁶

Hiermit kommt schließlich auch die konkrete Anknüpfung an Fichte in den Blick. Sie betrifft den Schlüsselbegriff aller praktischen Philosophie, den Begriff des Willens. Das System der Grundkategorien gliedert sich in die drei ›Ordnungen‹ der ›Modalität‹, der ›Relation‹ und der ›Individuation‹. Wie im Rahmen der ersten Ordnung der (dritten) Kategorie, d.i. der Wirklichkeit ein Vorrang zukommt, so schließt sich das System der Grundkategorien erst mit denen der Individuation ab. ⁴⁷ Innerhalb dieser dritten Ordnung wiederum entspricht der Wirklichkeit die »Position« – Natorp faßt sie auch als ganz aktiv zu verstehende »Präsentation«, »Gegenwärtigung«, ⁴⁸ als »Vereinzigung« und »Koinzidenz von Einzigkeit und Unendlichkeit. (Es muß sein: Vereinzigung des Unendlichen, Verunendlichung des Einzigens). ⁴⁹ Und es ist *hier*, im Rahmen der Verständigung über »das Urmoment der Individuation im Willenseinsatz«, mit der die dritte Ordnung wiederum erst zum Abschluß kommt, wo Natorp auf Fichte zurückgreift. Weder Herbart noch Stammler noch Cohen treffen dieses für Natorp entscheidende Moment des Willens, und selbst Kant »tastet« ⁵⁰ mit seinem Begriff der Spontanität nur. Fichte hingegen habe das aktive Moment, nämlich das »Sich-aussprechen, Aus-sich-heraus-sprechen« im ›Ich‹ und ›bin‹ »besonders aufgenommen und mit dem Motiv der Freiheit in sehr innige Verbindung gebracht, es immer und immer wieder stark hervorgehoben, es ist die Seele seiner ganzen Philosophie, die wohl mehr als irgendeine andere Philosophie des Willens ist. Das ist mehr als bloße Innenkonzentration«. ⁵¹

Nach Natorp läßt sich nun allerdings dieses »Letzte der Selbst-Aktuierung«, das den »Kern der Willensaktion ausmacht«, nicht beschreiben: »in seiner absoluten Individualität entzieht es sich völlig der Äußerlichkeit und der Allgemeinheit alles Beschreibens, das doch zuletzt nur Umschreiben bleibt«. ⁵² Und in der Tat bleibt es denn auch beim ›Umschreiben‹, und zwar anhand eines direkten Rückgriffs auf den § 5 der *Wissenschaftslehre* von 1794, den Natorp über fünfeinhalb Seiten hinweg paraphrasiert, kommentiert, interpretiert. ⁵³ Es würde wenig Sinn machen, diese Ausführungen hier meinerseits in extenso zu referieren, da Natorp sie zum einen mit dem Hinweis beschließt: »Ich unterschreibe nicht alle seine Voraussetzungen, ich könnte fast keine einzelne seiner Formulierungen ohne Vorbehalt unterschreiben; er ebensowenig die meinigen. Dennoch weiß ich mich in sehr wesentlichen Punkten mit ihm und fast nur

⁴⁶ Natorp (1925) S. 32.

⁴⁷ Vgl. Natorp (1925) S. 73.

⁴⁸ Natorp (1925) S. 70, 74.

⁴⁹ Natorp (1925) S. 70.

⁵⁰ Natorp (1925) S. 74.

⁵¹ Natorp (1925) S. 74.

⁵² Natorp (1925) S. 75.

⁵³ Natorp (1925) S. 83-88 bzw. §§ 35-37

mit ihm einig«⁵⁴, und da er zum anderen diese Punkte selber benennt. »Erstens behaupten wir beide mit gleicher Entschiedenheit die Absolutheit des letzten Grundes, aus dem der Wille allein zu verstehen ist. Dieser ist für ihn wie für mich voraus der ganzen Spaltung des Seins sei es in Subjekt und Objekt sei es in Theorie und Praxis, vollends in zeitliches Vorausliegen oder Nachfolgen, überhaupt allen besonderen kategorialen Bestimmungsweisen«. Zweitens: Der »unterscheidende Sinn des Wollens« muß im »letzten Wirklichkeitsgrunde« nicht anders als die Kategorien, »in die er sich auseinanderlegt«, schon »angelegt sein«. ⁵⁵ Dittens: Was aus dem »Urlichtquell des überendlichen Seins« »entströmt« – Möglichkeit, dieser entsprechend Denken, und Notwendigkeit, dieser entsprechend Wille, Handlung, praktisches Vermögen – »ist erst auf dem Weg, oder vielmehr ist selbst der Weg zur Wirklichkeit. Darum eignet ihr [...] der Charakter des Sollens; denn der Weg geht ins Unendliche doch von Endlichem zu immer wieder Endlichem und führt niemals bis hin zum Überendlichen«. ⁵⁶

Überspringen wir hier nun die Ausführungen zum relativen Primat der Praxis vor der Theorie, so bleibt ein letzter Punkt der Gemeinsamkeit mit Fichte zu benennen, den Natorp (wie zur Entschuldigung) reklamiert. Das Letzte der Selbst-Aktuierung des Willens läßt sich nicht be-, sondern nur »umschreiben«, und so kann es auch »bei Fichte [...] so aussehen, als werde eine Gegenwirkung von außen her auf nichts hin angenommen; als [...] ein Mythologem«. ⁵⁷ »Warum muß die aus sich doch unendliche [...] Bewegung es sich gefallen lassen, von wem muß sie sich gefallen lassen, zurückgeworfen [...] zu werden?« Natorp antwortet: »Ich sehe hier keine Möglichkeit, mit etwas anderem zu antworten als mit der Urtatsache der Endlichkeit, [...] d[ie] man anders und anders nennen oder umschreiben mag«. ⁵⁸ Natorp konzidiert hier eine letzte Frage, ein Letztes, bei dem »auch Fichte nicht weiter gekommen«⁵⁹ ist:

Philosophie wäre selbst nicht, wenn nicht diese letzte Frage bestünde; sie ist diese letzte Frage; sie müßte Sophia, endgültiges Wissen werden, und damit als Philosophia aufhören, wenn es auf diese letzte Frage eine Antwort überhaupt gäbe.

Das aber ist der »kritische« Sinn der Philosophie: anzuerkennen und sich damit abzufinden, daß hier keine weitere Antwort zu geben noch zu suchen ist. ⁶⁰

Damit bleibt Natorp in unzweideutiger Distanz zum Hegelschen »Absolutismus«. Und, erlauben Sie mir diese Reminiszenz an den Anfang meiner Ausführungen, auch zu dem dort diskutierten Mißverständnis: Der letzte Wirklichkeitsgrund, wie Natorp ihn intendiert und »umschreibt«, liegt vor, liegt *diesseits* der Spaltung von Denken und Sein: »Denken, als Denken, ist nicht Sein; Sein, als Sein, nicht Denken«. ⁶¹

⁵⁴ Natorp (1925) S. 88.

⁵⁵ Natorp (1925) S. 88.

⁵⁶ Natorp (1925) S. 89.

⁵⁷ Natorp (1925) S. 90.

⁵⁸ Natorp (1925) S. 91.

⁵⁹ Natorp (1925) S. 91.

⁶⁰ Natorp (1925) S. 91.

⁶¹ Natorp (1925) S. 25.

Literaturverzeichnis

- Cohen, H. (1883), *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, Berlin.
- Cohen, H. (1885), *Kants Theorie der Erfahrung*. 2. Auflage, Berlin.
- Cohen, H. (1914), *Logik der reinen Erkenntnis*, 2. Auflage, Berlin.
- Cohen, H. (1915), *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Giessen.
- Cohen, H. (1918), *Kants Theorie der Erfahrung*, 3. Auflage, Berlin.
- Fichte, J. G. (1794), *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in: *Fichtes Werke*, Bd. I, hrsg. v. I. H. Fichte (1845/46), Nachdr. Berlin 1971, 83-328.
- Fichte, J. G. (1794), *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in: *Fichtes Werke*, Bd. I, hrsg. v. I. H. Fichte (1845/46), Nachdr. Berlin 1971, 417-449.
- Holzhey, H. (1986), *Cohen und Natorp Bd. 2, Der Marburger Neukantianismus in Quellen*, Basel/Stuttgart.
- Natorp, P. (1887), ›Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis‹, in: *Philosophische Monatshefte* 23, 257-286.
- Natorp, P. (1904), *Allgemeine Psychologie in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*, Marburg.
- Natorp, P. (1912a), ›Kant und die Marburger Schule‹, in *Kant-Studien* 17 (1912) 193-221.
- Natorp, P. (1912b), *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen.
- Natorp, P. (1921a), *Die Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, 2. Auflage Leipzig /Berlin.
- Natorp, P. (1921b), ›Selbstdarstellung‹, in: Schmidt 1921, S. 161-190.
- Natorp, P. (1925), *Vorlesungen über praktische Philosophie*, Erlangen.
- Natorp, P. (1986a) ›Zu Cohens Logik‹, in: Holzhey 1986, 6-40.
- Natorp, P. (1986b) ›Synthetische Einheit und Ursprung‹, in: Holzhey 1986, 90-98.
- Natorp, P. (1986c) ›Zu Cohens Religionsphilosophie‹, in: Holzhey 1986, 107-141.
- Schmidt, R. (Hrsg.) (1921), *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig.
- Schnädelbach, H. (1983), *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt/M.

[Seitenähnlicher/zitierfähiger Text der Druckfassung; 18 January 2021, G.E.]