

Geert Edel

Cohens Kritik der Psychologie in der Erkenntnistheorie

I.

Als mich die freundliche Einladung von Herrn Dober erreichte, mit einem Beitrag an dieser ursprünglich für Wien angedachten, nun hier in Frankfurt realisierten Tagung beteiligt zu sein, war ich denn doch, angesichts des Themas, etwas fassungslos und verblüfft. Doch bevor ich das erläutere, möchte ich Herrn Dober ganz herzlich für die Mühe danken, die er sich gemacht hat, damit diese Tagung überhaupt zustande kommen konnte, und Herrn Wiese nicht minder herzlich dafür, dass er sie in den Räumen der Frankfurter Universität ermöglicht. Das ist ja keineswegs selbstverständlich.

Über das Äußere und Finanzielle hinaus ist es im Blick auf die jüngere, strikt und wörtlich lokale, also Frankfurter Philosophiegeschichte vielmehr durchaus bemerkenswert. Genannt sei hier eben die ziemlich rigorose Ablehnung des Neukantianismus oder, nein besser, sogar der Spott über diesen, seitens der Gründer der Frankfurter Schule, Horkheimer und Adorno. Dieser schreibt:

Birgt der idealistisch gewonnene Begriff der Dialektik nicht Erfahrungen, die, entgegen der Hegelschen Emphase, unabhängig sind von der idealistischen Apparatur, so bleibt der Philosophie eine Entsagung unausweichlich, die inhaltliche Einsicht sich verwehrt, sich auf die *Methodik der Wissenschaften* einschränkt, diese für Philosophie erklärt und sich *virtuell durchstreicht*.¹

Sehr viel deutlicher noch und offenbar sogar direkt gegen Cohen gezielt:

[...] Heidegger [...] schauderte aber vorm Übergang in die Sachhaltigkeit tiefer als je ein *Marburger Neukantianer*, dem die *Infinitesimalmethode* zu solchem Übergang verhelfen mochte. (A.a.O., 85; Hvg. G.E.)

Deren Kronprinz Jürgen Habermas hat sich, in einem Kontext, in dem er die Zeit nach dem ersten Weltkrieg, mehr oder minder beifällig, als „Ära des zerfallenden Neukantianismus“ bezeichnet, immerhin dazu durchgerungen, zuzugestehen, dass der Neukantianismus seinerzeit „die einzige Philosophie von Weltgeltung“ gewesen ist,² – womit er es dann aber auch belässt. Denn in seiner fernerer Darstellung des philosophischen Diskurses der Moderne kommt der Neukantianismus, von einem negativen Seitenhieb abgesehen,³ nicht weiter vor, gehört diesem Diskurs also eigentlich gar nicht mehr an.

Vielleicht darf man dennoch denken und hoffen, dass die Philosophie, bei allen inhaltlichen Differenzen, im Stande und bereit ist, der anderen, als gegnerisch eingestuften Seite zuzuhören, ihr

1 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1975, 19 (Hvg. G.E.).

2 Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1988, 170.

3 Habermas springt dabei ausgerechnet Heideggers „ontologisierende[r] Einfärbung der Transzendentalphilosophie“ bei. Sie werde verständlich, „wenn man in Betracht zieht, daß die Wissenschaften selbst nicht, wie der Neukantianismus behauptet hatte, auf freischwebende kognitive Leistungen zurückgehen, sondern in konkreten Lebenszusammenhängen angesiedelt sind“. (A.a.O. 171) Man fragt sich, wo im Neukantianismus so etwas jemals behauptet bzw. bestritten worden ist. Cohen jedenfalls lässt sich eine solche Position selbst im Blick auf gewisse Passagen der *Logik der reinen Erkenntnis*, die bei oberflächlicher Betrachtung ein derartiges Missverständnis nahe zu legen scheinen, nicht unterstellen. Vgl. dazu hier unten Anm. 20.

sogar das Wort zu geben, wie es nun hier stattfindet und schon im Oktober 2018⁴ der Fall gewesen ist.

II.

Mag sein, dass das in den Wind gesprochen ist, weil sich kaum einer mehr dessen bewusst ist, und kaum einer mehr heute an die Verdrängung des Neukantianismus im Nationalsozialismus wegen seiner an prominenter Stelle jüdischen Vertreter (die sich bis ins Detail der deutschen Philosophiegeschichtsschreibung hinein belegen lässt⁵) und die daran anschließende, ja, diese Verdrängung in gewisser Weise sogar fortsetzende Vergessenheit des Neukantianismus in der Nachkriegszeit bis in die Mitte der 1960er Jahre hinein (und darüber hinaus⁶) erinnert werden möchte. Denn bevor Werner Flach und Helmut Holzhey in der Sache der Philosophie Cohens tätig geworden sind,⁷ wäre sie ja, seien wir so ehrlich, in den Bibliotheks-Archiven verschimmelt.

III.

Heute gibt es, nach all der Zeit der Ignoranz, über deren allseits bekannte Gründe ich mich hier aus Zeitgründen nicht weiter im Detail äußern kann, und nun doch schon früher gewesenen Bemühungen um die Philosophie Cohens, diese unsere aktuelle Tagung. Was soll die denn aber erbringen?

Zurück also zum Thema. Die Tagung soll eine ‚Rekonstruktion‘ der zwar vielfach angekündigten, aber zuletzt doch nicht geschriebenen Cohen’schen Psychologie erbringen oder einer solchen doch zumindest vorarbeiten. Warum hat mich dieses Vorhaben erstaunt und verblüfft? Weil es diese Cohen’sche Psychologie nicht gibt. Na klar: Wie soll man etwas rekonstruieren, das es nicht gibt? Das geht doch eigentlich gar nicht.

Es gibt wohl Versuche, die ungeschriebene Lehre Platons zu rekonstruieren. Sicher doch Einige (insbesondere das sogenannte „Tübinger Paradigma“), aber ob sie als irgendwie ‚erfolgreich‘ einzustufen sind und wie man dies überhaupt bewerten können soll, vermag ich nicht zu sagen. Ich bin diesbezüglich kein Spezialist.

4 Im Oktober 2018 fand an der Universität Frankfurt ein internationaler Kongress zur "Zukunft des kritischen Idealismus: Hermann Cohen nach 100 Jahren" statt, siehe:

https://www.uni-frankfurt.de/74477873/28_31_10_18_Internationaler_Kongress

5 So etwa bei Gerhard Lehmann: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Stuttgart 1943. Vgl. besonders IX-XII, 6. Hier kommt zwar noch Paul Natorp vor, auch Bruno Bauch, aber weder Hermann Cohen noch Ernst Cassirer, noch auch Emil Lask. In seinen späteren, in den 50er Jahren in Westdeutschland im populären Format der „Sammlung Göschen“ erschienenen Darstellungen der Geschichte der Philosophie hat Lehmann Cohen aus der Philosophie des 20. Jahrhunderts eliminiert, indem er ihn ins 19. Jahrhundert rückdatiert, und dort, wo er ihn behandelt, zugleich auch denunziert. Vgl. Gerhard Lehmann: *Geschichte der Philosophie, Band X*, Berlin 1957, 52, sowie ders.: *Geschichte der Philosophie, Band IX*, Berlin 1953, 81.

6 So etwa in: Coreth/Ehlen/Haeffner/Ricken (Hg.); *Philosophie des 20. Jahrhunderts*. In dieser 1986 erschienenen Darstellung, die der Verlag als Band 10 seines ‚Grundkurses Philosophie‘ herausgebracht hat, kommt der Terminus ‚Neukantianismus‘ nur ein einziges Mal vor, und zwar auf Seite 13 im Zusammenhang einer Kurzdarstellung der Phänomenologie und Abgrenzung von dieser, jedoch ohne jede weitere Erklärung oder Klarstellung.

7 Flach mit der Initiierung der Neuauflage der Schrift zum Prinzip der Infinitesimal-Methode 1968, Holzhey mit der Gründung des Cohen-Archivs in Zürich 1969.

IV.

Was Cohen betrifft, so ist die Lage viel klarer. Wir müssen uns hier nur den objektiven Sachverhalt des Gesamtwerks und seiner inhaltlichen Zusammenhänge vor Augen führen, um zu ermessen, was unsere Tagung denn eigentlich fordert, und inwieweit sie dies Geforderte einzulösen vermag. Denn es gibt bei Cohen einen massiven Wandel hinsichtlich dessen, was der Begriff der Psychologie denn eigentlich meint und bezeichnet.

Ich komme also nicht umhin, Sie mit Altbekanntem, nämlich der Entwicklung der Philosophie Cohens in ihren wichtigsten Stationen, behelligen zu müssen, doch es geht nicht anders. Denn die angekündigte und eben ungeschriebene Psychologie sollte den Abschluss seines *Systems der Philosophie* erbringen. Dieses liegt ausgeführt in drei Teilen vor: *Logik der reinen Erkenntnis*, *Ethik des reinen Willens*, *Ästhetik des reinen Gefühls*; hinzu kommt die Schrift über den *Begriff der Religion im System der Philosophie*. Das nachgelassene Werk *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* ist nicht als Teil des Systems konzipiert, sondern steht für sich. Der geforderten Kürze halber gehe ich den Entwicklungsgang, der zu diesem System hinführt, einmal quasi tabellarisch durch. Denn dieser ist wesentlich durch eine Auseinandersetzung mit der Psychologie bestimmt. Und diese Auseinandersetzung bedingt wiederum ihrerseits die Gesamtanlage des Systems.

1. Kants Theorie der Erfahrung, 1. Auflage 1871

In der ersten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* aus dem Jahr 1871, die Cohen in der damaligen deutschsprachigen philosophischen Welt bekannt machen sollte, hatte er die *Kritik der reinen Vernunft* mit Anleihen bei der Psychologie von Johann Friedrich Herbart interpretiert und, wichtiger noch, dabei Kant, dessen „Autorität“ er in diesem Buch doch wieder aufrichten wollte,⁸ sogar ausdrücklich kritisiert.

Es gibt innerhalb der Theorie der Erfahrung, die Cohen hier im interpretativen Durchgang durch den Kant'schen Text gewinnt, aus ihm herauslöst und als diejenige Kants darstellt, eine ganz explizit *psychologische* Schicht. Sie betrifft die wichtigsten Grundbegriffe: Zunächst Raum und Zeit, die man mit Cohen kurz als ‚Formen‘ der Sinnlichkeit, sodann die Kategorien, die man, wiederum mit Cohen, kurz als ‚Formen‘ des Denkens bezeichnen kann, und dann auch den Begriff der Empfindung, der bei Kant den Faktor des Empirischen schlechthin bezeichnet (denn die Begriffe der Wahrnehmung und der empirischen Anschauung implizieren und gehen insofern zuletzt zurück auf den der Empfindung). Jede dieser ‚Formen‘ ist „eine Form im psychischen Gesamtgeschehen“ (¹KTE, 162); die Empfindung gar, in der die „Materialien der höheren psychischen Prozesse durcheinander“ (¹KTE, 42) treiben, wird dann nicht nur hinsichtlich ihres Grades, sondern geradezu in der „Reizeinheit [...] objektivir[t]“ (¹KTE, 216). Und schließlich wird, darüber hinaus, der Zentralbegriff der *Kritik der reinen Vernunft*, der Begriff der transzendentalen Apperzeption, nicht nur psychologisch interpretiert, sondern Cohen formuliert mit Beziehung darauf sogar eine massive Kant-Kritik:

⁸ Hermann Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, ¹Berlin 1871, IV (im Folgenden zitiert als ¹KTE, Seite).

Ob nun die von Kant geleistete Lösung des Problems – in seiner Sprache, der Untersuchung des Verstandes ‚in subjektiver Beziehung‘ [...] – die richtige, dasselbe *erledigende* sei, ist eine Frage der Psychologie. Und diese Frage nehme ich keinen Anstand zu verneinen. Ich muss dies, weil ich von dem Gedanken, als einem methodischen, geleitet werde: das Bewusstsein sei als Mechanismus aufzufassen, um erklärt werden zu *können*. Dass der Kantische 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 controlirenden Gedanken mechanischer Prozesse in dieser Wissenschaft sich nichts ausrichten lasse. Vielleicht ist dieser Gedanke [...] das [...] fruchtbarste Princip jener Wissenschaft! Sofern es in der Kantischen Deduction sich lebendig macht, erkennen wir in derselben die Keime einer gesunden Psychologie. Sofern Kant aber die Synthesis und ihre Formen in Vermögen zusammenfasst, entgleist ihm jener bahnbrechende Gedanke und fördert nicht, was er fördern könnte. (‘KTE, 164)

Man muss sich das doch in aller Schärfe klar machen. Was ist hier eigentlich gesagt? Zunächst, dass die Entscheidung über die Validität von Kants Untersuchung des Verstandes in subjektiver Beziehung eine Frage der *Psychologie* sei; sodann, dass es sich in der *Kritik der reinen Vernunft* um einen Versuch handle, die Entstehung der ‚Formen des Bewusstseins‘ verständlich zu machen. Ferner, nimmt man dies an, dass Kant lediglich auf Herbart hinführe und ferner noch, dass die transzendente Apperzeption Kants (also das, was bei Kant mit diesem Begriff gemeint ist) dem Herbart’schen ‚Ich‘ nahekomme. Und schließlich, kulminierend, dass bei Kant die Keime einer gesunden Psychologie zu erkennen seien, sofern darin der Herbart’sche Gedanke vom Mechanismus des Bewusstseins wirke – und sofern nicht, entgleise Kant eben dieser ‚bahnbrechende‘ Gedanke. Das aber heißt: Die Psychologie, als Disziplin, und als deren damals prominentester Vertreter namentlich Herbart, wird hier also zum *Zensor*, der über den Erfolg von Kants transzendentaler Deduktion entscheidet.

Dies erzwingt – im Vorblick auf das Weitere – die sehr drastische, aber unausweichliche Frage: Ist die Psychologie die letzte, die oberste, die höchste Instanz *innerhalb* der menschlichen Selbst- und Weltorientierung, welche die Philosophie ist? Wird also die Psychologie philosophie-intern der Logik vorgeordnet? Oder ist sie gar nicht innerhalb der Philosophie als eine ihrer Teildisziplinen zu sistieren, sondern ihr womöglich sogar insgesamt übergeordnet?

Das ist die Frage – die Frage also nach der Stellung und dem Rang der Psychologie innerhalb aller Disziplinen, in denen sich die menschliche Erkenntnis artikuliert –, die man im Blick haben muss, wenn man die weitere Theorieentwicklung Cohens überhaupt verstehen will, und dann auch, danach, nach dieser Theorieentwicklung, verstehen will, was Cohens nicht geschriebene Psychologie hätte sein sollen, sein können. Denn, ein Vorgriff, diese Frage treibt Cohen in seinem System beständig um, und er spricht sie darin mehrfach an.

Das Votum Cohens für die Herbart’sche Psychologie, das im obigen Zitat vorgestellt wurde, ist jedoch nur ein erstes,⁹ keineswegs aber sein letztes Wort in Sachen Psychologie. Im Gegenteil: Schon am Ende der Arbeit an *Kants Theorie der Erfahrung* beginnt ein durchaus radikales Umdenken, das dem eigenen Bemühen um eine Verständigung über Kant, seine Aprioritätstheorie

9 Von den frühen, vor 1871 erschienenen Abhandlungen, die sich bereits in ihren Titeln als psychologisch instrumentiert zu erkennen geben (etwa: *Die platonische Ideenlehre, psychologisch entwickelt* (1867) oder *Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele, psychologisch entwickelt* (1868/69) etc.) kann man hier durchaus absehen. Vgl. zu dem dort zugrunde liegenden Psychologie-Begriff: Winrich de Schmidt: *Psychologie und Transzendentalphilosophie. Zur Psychologie-Rezeption bei Hermann Cohen und Paul Natorp*, Bonn 1976, 30 f.

und dem resultierenden Begriff der Erfahrung geschuldet ist und entspringt. Man kann das bis in Einzelheiten hinein (der Monate des Erscheinungsjahres 1871) dokumentieren.¹⁰

Der Focal Point, um den es hier geht, ist genau die während des ganzen Buches vorher immer *gesuchte*, aber doch *nicht* gegebene *Definition* des Begriffs der Erfahrung, die dann erst im letzten Drittel des Buches, nämlich auf S. 206 erfolgt. Dort heißt es:

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 apriorischer Besitz entgegengehalten wird, soll nach seiner Möglichkeit erklärt werden.

Wohlgedenkt: Dieser *neue* Begriff der Erfahrung – und man muss hier durchaus davon absehen und natürlich auch konzidieren, dass das *nicht mehr* der Kant'sche Begriff der Erfahrung ist, sofern er ja nun genau das spezifisch Empirische = nicht Apriorische exkludiert: und diesbezügliche Einwände sollte man sich, weil sie doch angesichts der ausdrücklich erklärten *systematischen* Absicht Cohens¹¹ letztlich kindisch sind, besser schenken – wurde während der ersten zwei Drittel des Buches lediglich gesucht, hatte aber den konkreten Gang der Auslegung der *Kritik der reinen Vernunft* weder organisiert noch strukturiert. Er wird der Auslegung nicht vorausgesetzt, sondern erst in ihrem Verlauf gewonnen.

2. Kants Begründung der Ethik, 1. Auflage 1877

Schon 1877, in der ersten Auflage von *Kants Begründung der Ethik*, legt Cohen einen systematischen Neuanfang vor, und zwar in deren erstem Teil, der die „Ergebnisse der Erfahrungslehre in ihrem Verhältnis zur Ethik“ zusammenfassend präsentiert (¹KBE, 18-77). Und eben hier, in dieser synoptischen Gesamtdarstellung, wird der soeben genannte neue Erfahrungsbegriff in der Tat vorausgesetzt; sie ist von ihm her gedacht und organisiert.

Die wichtigsten Konsequenzen, die sich aus dem neuen Erfahrungsbegriff im Blick auf eine in dessen Licht erfolgende neuerliche Verständigung über die *Kritik der reinen Vernunft* ergeben, sind hier bereits in aller Deutlichkeit ausgesprochen. Ich gebe Ihnen hier nur zwei entscheidende, in unserem Zusammenhang wichtige Zitate. So heißt es zunächst:

Nicht die einfachsten und deshalb etwa apriorischen Elemente unseres Denkens – *wer möchte sie verbürgen* – sondern die reifsten und ausgebildetsten Grundsätze des Erkennens enthalten die Gewissheit der Erfahrung, bilden die Gewähr der Realität. (¹KBE, 27)

Und danach:

Jene etwaigen letzten Formelemente unseres Denkens sucht die transscendentale Methode nicht; dafür aber die obersten Grundsätze einer in gedruckten Büchern wirklich gewordenen Erfahrung.“ (Ebd.)

10 Vgl. v. Verf.: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik*, ¹Freiburg/München 1988, 26 Anm. 1; ²Waldkirch 2010, 23 Anm. 1 (im Folgenden zitiert als ¹VzE, Seite und ²VzE, Seite).

11 In der Vorrede zur ersten Auflage von *Kants Begründung der Ethik* widerspricht Cohen der Einstufung seiner Arbeiten als bloßer „Kant-Philologie“ so: „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. Wissenschaft ist Ideal des Systems auf Grund stetiger methodischer Arbeit.“ (Hermann Cohen: *Kants Begründung der Ethik*, ¹Berlin 1877, III; Hvg. G.E.; im Folgenden zitiert als ¹KBE, Seite).

3. Das Prinzip der Infinitesimalmethode (1883)

Nicht minder wichtig als dieser systematische Neuansatz oder, sogar viel wichtiger noch, ist jedoch die sieben Jahre später erschienene Schrift über *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*. Sie wurde vielfach (insbesondere von Gottlob Frege und Bertrand Russell) ob ihrer Überschätzung der mathematischen Bedeutung der Infinitesimalrechnung kritisiert, worauf ich hier nicht näher eingehen kann und muss.¹² Denn diese Kritik und dieser Aspekt ändern nichts an der Bedeutung, welche diese Schrift innerhalb der Cohen'schen Theorieentwicklung tatsächlich gehabt hat: Hier wird in einer von Fragen der Auslegung der Philosophie Kants und seiner Terminologie freien und den diesbezüglichen Rücksichtnahmen unbelasteten Weise der Begriff des Idealismus (d.h. hier natürlich: des Cohen'schen Idealismus) unzweideutig definiert und, in Verbindung damit, eine massive *Psychologie-Kritik* vorgetragen, ohne welche die gesamte weitere Entwicklung der Philosophie Cohens nicht verstanden werden kann.

Es gibt keinen Weg von der *Kritik der reinen Vernunft* und ihrer ersten Interpretation seitens Cohens in *Kants Theorie der Erfahrung*, der zu seinem systematischem Hauptwerk, der *Logik der reinen Erkenntnis*, und dann auch zu dem mit ihr einhergehenden und an sie anschließenden *System der Philosophie* insgesamt hinführt, der nicht über den Begriff des Idealismus und die Psychologie-Kritik von 1883 liefe. Und deshalb gibt es auch keinen anderen Weg, der eine Verständigung darüber ermöglichte, was Cohens ungeschriebene Psychologie hätte sein und erbringen sollen.

Dieser Begriff des Idealismus besagt zunächst in seinem ersten Teil:

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.¹³

Es handelt sich hier um eine *methodische Vorgabe* für die philosophische Verständigung über das Denken und die Erkenntnis, die durchaus nicht in irgendeinem ontologischen Sinne gemeint oder zu verstehen ist. Schon in der hier eben angeführten ersten Hälfte der Bestimmung wird *nicht* und keineswegs die objektive Realität und Existenz der materiellen Außenwelt bestritten, was zu postulieren Cohen mangels genauerer Kenntnisnahme vielfach unterstellt worden ist.¹⁴ Behauptet ist vielmehr, im Gegenteil, via negationis, gerade die *selbsteigene Gegebenheit der Dinge außerhalb der menschlichen Gehirne*. Klarer kann man dem Vorwurf eines subjektiven Idealismus' eigentlich kaum entgegen treten.

Zumal die zweite Hälfte noch hinzu kommt, die überdies auch eine Abgrenzung von Kant ausspricht:

12 Vgl. dazu v. Verf.: ¹VzE, 361-366; ²VzE, 284-288.

13 Hermann Cohen: *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, Berlin 1883, 126 (im Folgenden zitiert als: PIM, Seite).

14 So etwa noch bei Herbert Schnädelbach, indem er schreibt: „Wenn der Marburger Neukantianismus aus der Tatsache, das alles, was ist, nur *durch* das Denken ist, schließt, dass dann – streng genommen – auch *nur* Denken sei, dann ist dieser ‚logische Idealismus‘ näher bei Fichte als bei Kant.“ Herbert Schnädelbach: *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt/M. 1983, 242. Diese Auskunft ist in allen Bestandteilen schlicht falsch.

Die Hinzunahme des *sinnlichen* Bewusstseins bezeichnet nicht hinreichend den Unterschied des kritischen vom dogmatischen Idealismus: die *differencia 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 ernst 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*. (PIM, 127)

Hier kommt nun also der berühmte und viel kritisierte Ausgang vom ‚Faktum Wissenschaft‘ ins Spiel, den Cohen immer wieder propagiert.¹⁵ Man wird doch nicht ernsthaft glauben, dass die moderne Wissenschaft sich mit bloßen Hirngespinnsten beschäftigt. In dieser ist ja vielmehr die *subjektunabhängige* Existenz und Realität der materiellen Welt ganz fraglos vorausgesetzt und immer impliziert. Also kann doch eigentlich einer Philosophie, die den Ausgang vom ‚Faktum Wissenschaft‘ postuliert, kein subjektiver Idealismus unterstellt werden. Doch, wenn das nicht geht, kann man diesen Ausgang eben entweder als Philosophieverzicht denunzieren oder in hartleibiger Verständnisverweigerung des im obigen Zitat Intendierten (d.h. der Rede von dem, was für die Philosophie, die bekanntlich nicht mit Teleskopen operiert, „angreifbar vorhanden“ ist), darauf beharren, dass die Sterne doch sehr wohl nicht in der Astronomie, sondern als für das bloße Auge sichtbare Lichtpunkte am Firmament gegeben sind. Was doch gar nicht bestritten wurde.

Die Kehrseite dieses Ausgangs vom ‚Faktum Wissenschaft‘ betrifft nun gerade die Frage, inwieweit denn die *Kritik der reinen Vernunft* psychologisch auszudeuten sei. Cohen formuliert hier eine massive Psychologie-Kritik, die noch einmal erheblich über das schon in *Kants Begründung der Ethik* Gesagte hinausgeht. Sie betrifft sogar den damals erst seit geraumer Zeit allgemein eingebürgerten Namen für das Gebiet der Philosophie, das sich mit dem Thema ‚Erkenntnis‘ befasst.

Cohen formuliert diese Kritik unter der Überschrift: „*Bedenken gegen den Titel Erkenntnistheorie*“. Ob ihrer grundlegenden Bedeutung für die Philosophie Cohens insgesamt ist sie hier in einiger Länge zu zitieren:

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* [Hvg. G.E.], 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 Bewusstsein Operierender auszugraben und festzustellen vermag. Nehme ich hingegen die Erkenntnis nicht als eine Art und Weise des Bewusstseins, sondern als ein *Factum*, welches in der *Wissenschaft* sich vollzogen hat und *auf gegebenen Grundlagen* sich zu vollziehen fortführt, so bezieht sich die Untersuchung nicht mehr auf eine immerhin subjective Thatsache, sondern auf einen wie sehr auch immer sich vermehrenden, so doch objectiv gegebenen und in *Principien gegründeten* Thatbestand, nicht auf den Vorgang und Apparat des Erkennens, sondern auf das Ergebniss desselben, die Wissenschaft. Alsdann wird die Frage nahegelegt und unzweideutig: aus *welchen Voraussetzungen* dieser Thatbestand der Wissenschaft seine Gewissheit ableite [...] Ich möchte daher anstatt Erkenntnistheorie den weniger missverständlichen Namen der *Erkenntniskritik* setzen, und gedenke denselben fortan zu gebrauchen. (PIM, 5 f.)

15 Vgl. z.B. Hermann Cohen: *Ethik des reine Willens*, ²Berlin 1907, 65. (Im Folgenden zitiert als ²ErW, Seite).

Man muss zunächst konstatieren und festhalten, dass diese Psychologie-Kritik auch eine klare und rigorose *Selbstkritik* ist. Der systematische, in einer Schicht eben auch psychologistische Ansatz, von dem her die Interpretation der *Kritik der reinen Vernunft* in der ersten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* erfolgte, ist damit als unzulänglich bezeichnet und widerrufen. Und das hat nun wiederum, durchaus konsequent, erhebliche Auswirkungen auf die Neuauflage von *Kants Theorie der Erfahrung*, also die 2. Auflage des Buches, die, um mehr als das Doppelte erweitert (von 271 auf 616 Seiten), 1885 erscheint.

4. Kants Theorie der Erfahrung, 2. Auflage 1885

In dieser ist, der soeben zitierten Ankündigung gemäß, in allen aus der 1. Auflage übernommenen Passagen, welche den Term ‚Erkenntnistheorie‘ verwendet hatten, dieser nunmehr durch den der ‚Erkenntniskritik‘ ersetzt. Das kann man in allen Einzelheiten belegen, Stelle für Stelle und Seite für Seite. Doch dies ist zunächst nur ein ganz äußerlicher Befund.

Inhaltlich, bezogen auf Raum und Zeit und die Kategorien, die 1871 als ‚Formen des Bewusstseins‘ interpretiert worden waren, ergibt sich zunächst eine Korrektur, welche diese, der spezifisch erkenntniskritischen Vorgabe entsprechend, als *wissenschaftliche Methoden* deutet bzw. in solche umdeutet:

Die Träger des *a priori* im Kantischen Lehrgebäude, Raum und Zeit wie die Kategorieen sind als Methoden zu verstehen, nicht als Geistesformen. Diese Auffassung ist lediglich die Konsequenz der transscendentalen Methode, des transscendentalen *a priori*. Das *a priori* bedeutet im transscendentalen Sinne nur den Erkenntnisswerth. Dieser aber vollzieht sich und bethätigt sich in einem wissenschaftlichen Verfahren. Demgemäss unterscheiden sich die beiden Hauptarten des *a priori*, die der Anschauung und die des Denkens als Methoden von einander. Und zwar bedeutet die Methode der Anschauung die Methode der Mathematik und die des Denkens die Methode der Mechanik.¹⁶

Die Empfindung wiederum, bei Kant die Instanz des schlechthin Empirischen, zugleich aber auch des schlechthin Subjektiven, von Cohen 1871 noch in der psychologischen „Reizeinheit“ objektiviert, kann das Reale in der Erkenntnis nicht garantieren, sondern vielmehr muss *für sie*, für ihren Beitrag zur Erkenntnis, strikt erkenntniskritisch, erkenntnis-intern allererst Realität gesichert werden, wofür Cohen dann die Infinitesimalmethode in Ansatz bringt. Auf die diesbezüglichen Einzelheiten kann und muss ich hier nicht eingehen.¹⁷

Denn wichtiger ist die Frage: Was aber bedeutet nun die transzendente Apperzeption, die Einheit des Bewusstseins, nach diesem Neuansatz? Diese Frage betrifft ja doch den Titel unserer Tagung „Bewusstsein mit Leib und Seele“ ganz direkt. Was also ist denn, auf dieser Stufe der Cohen’schen Theorieentwicklung, unter ‚Bewusstsein‘ zu verstehen?

Ich gebe Ihnen hier nur zwei wichtige Kernthesen. Die erste besagt:

Die Einheit des Bewusstseins ist nicht Einheit der Kategorieen, noch Einheit der Anschauungen, sondern die Einheit der Synthesis des Mannichfaltigen der Anschauung, sie ist die Verbindung jener beiden Methoden. Und da dieselben

16 Hermann Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, ²Berlin 1885, 584. (Im Folgenden zitiert als: ²KTE, Seite).

17 Vgl. dazu v. Verf.: ¹VzE, 300-311, ²VzE, 237-246.

ihren Ausdruck finden in den *synthetischen Grundsätzen*, so ist sie die *Einheit der Grundsätze*. (²KTE, 589; Hvg. GE.)

Während der erste Teil dieser These noch mit der kantischen Terminologie operiert und nur Kant'sche Lehre zu referieren scheint, schlägt die Cohen'sche Uminterpretation im zweiten Teil voll durch. Er dokumentiert geradezu paradigmatisch die Umdeutung der *Kritik der reinen Vernunft* insgesamt zu einem ‚System von Grundsätzen‘. Diese spricht sich in dem fast lapidaren Satz aus:

Die synthetischen Grundsätze sind die Hebel der Erfahrung. Man könnte daher die Reconstruction derselben mit ihnen beginnen; denn sie allein sind es, welche in letzter Instanz die Möglichkeit der Erfahrung bedingen. (²KTE, 406) Nur zwei Seiten später heißt es zugespitzt: „Das System der Erfahrung beruht auf der Deduction der Grundsätze.“ (²KTE, 409)

Und noch erheblich schärfer formuliert die zweite These:

Die wissenschaftlich fixierte, unzweideutige Geltung der Objectivität 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. (²KTE, 590; Hvg. G.E.)

Der Begriff der Einheit des Bewusstseins bezeichnet nach oder für Cohen zu dieser Zeit also nicht die Einheit des personalen Bewusstseins, nicht die „durchgängige Identität des Selbstbewusstseins“,¹⁸ die Kant auch die analytische Einheit des Bewusstseins nennt. Er bezeichnet aber offenbar auch nicht die transzendente, die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption, die jene analytische Einheit erst möglich macht und den „höchste[n] Punkt“ bildet, an den man nach Kant allen Verstandesgebrauch „heften“ muss. (A.a.O., 134, Anm.)

Cohens Formulierung ist eindeutig: die Einheit des Bewusstseins *allein* – also ausschließlich! – in der Bedeutung als Einheit der Grundsätze. Und sie verweist zugleich auf den Kern der Begründung, den systematisch entscheidenden Grund für seine Uminterpretation der Kant'schen Theorie insgesamt: Die Abkehr von einer psychologistischen oder zumindest in Teilen psychologisierenden Auslegung der *Kritik der reinen Vernunft*, die dann eben auch, ganz ausdrücklich ausgesprochen, die Einheit des Bewusstseins *nicht* in irgendeinem ‚psychologischen‘ Sinne genommen wissen will.

5. System der Philosophie

Wir kommen nun zum nächsten, abschließenden Schritt innerhalb der Cohen'schen Theorieentwicklung, der *Logik der reinen Erkenntnis*, die dann Grundlage seines ganzen Systems der Philosophie sein wird. Diese folgt nicht mehr, wie noch die zweite Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung*, dem Kant'schen Vorgang. Sie wird nicht psychologisch in eine Lehre von Sinnlichkeit und Verstand gegliedert, wie die *Kritik der reinen Vernunft*, sondern entfaltet sich, streng *erkenntniskritisch*, als eine Lehre von Urteilen und Begriffen.

18 Immanuel Kant: *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe) Bd. 3: *Kritik der reinen Vernunft* (2. Aufl. 1787). In der Paginierung der zweiten Originalausgabe: S. 135.

Und demgemäß steht eine Auseinandersetzung mit der Psychologie bereits in ihrer Einleitung, die ihre „Disposition“ expliziert. Cohen entwickelt hier zunächst einen, seinen eigenen, auf die *Einheit des Kulturbewusstseins* abzielenden Begriff der Psychologie, welche dann als später zu schreiben gedacht war.¹⁹ Dabei grenzt er sich zugleich aber auch, und das ist hier durchaus zu beachten, gegen die *Übergriffe* der Psychologie ab.

Im Zusammenhang der Frage nach dem Einheitswert der Erkenntnis, und ob sie sich psychologisch, durch Analyse des Vorgangs des Erkennens beantworten lasse, schreibt er:

Gibt es denn aber eine solche Einheitlichkeit des Erkenntnisvorgangs? Darüber müßte dann wohl die *Psychologie* zu entscheiden haben. So wird das Schicksal des Wissens und der Erkenntnis an die Psychologie überwiesen. Die Erkenntnis aber verliert somit alle Bedeutung eines Inhalts [...]. (²LrE, 3)

Man muss auch dies in aller Deutlichkeit zur Kenntnis nehmen: Das Schicksal des Wissens und der Erkenntnis darf nicht der Psychologie überlassen werden, wenn denn die Erkenntnis nicht allen Inhalt, alle „Bedeutung eines Inhalts“ verlieren soll.

In der zweiten hier anzuführenden Passage, die zwischen seinem eigenen Psychologiebegriff und -konzept und dem Begriff einer empirischen, der Physiologie einzurechnenden Psychologie doch hin und her changiert, formuliert er:

Das System der Philosophie kommt nicht ins Gleichgewicht, wenn es nicht dieses Problem einer wahrhaften Einheit des Bewußtseins bewältigt hat. Aus der Ahnung eines solchen philosophischen Eigenwerts der *Psychologie* erklären sich die sich stets wiederholenden Ansprüche derselben. Der Wert der Psychologie besteht nicht in dem Abschnitt, den sie innerhalb der Physiologie bildet. Und wenn sie dadurch allein Wissenschaft werden könnte, so würde sie damit aufhören, zur Philosophie zu gehören, geschweige die Philosophie zu sein. (²LrE, 17)

Es bedarf hier kaum besonderer hermeneutischer Interpretationskunst. Denn was gesagt wird, ist doch eigentlich ganz klar. Wenn man die Psychologie als physiologische versteht, dann gehört sie nicht mehr zur Philosophie, und dann darf sie sich folglich eben auch nicht anmaßen, Zensor über die Philosophie zu sein. Die Verständigung über das Problem der Einheit des Bewusstseins erheischt einen *anderen* Begriff der Psychologie, der ihr nicht die Analyse des Erkenntnisvorgangs als Aufgabe zuweist. Was ist, diesem anderen Begriff der Psychologie zufolge, ihre Aufgabe, was ist ihr Thema?

Diesbezüglich ist, im Rahmen einer Vorverständigung, eine Passage aus der *Ethik des reinen Willens* anzuführen, in der Cohen, mit Beziehung auf deren Gegenstand und deren Thema, seine Abgrenzung von einer auf die Analyse des Bewusstseinsvorgangs abstellenden Psychologie erneuernd, unzweideutig klarstellt: „Nicht sowohl um das Seelensubjekt der Psychologie handelt es sich, als vielmehr um das Rechtssubjekt, die Person der Ethik.“ (²ErW, 95)

Es ist also, in Cohens *System der Philosophie* und speziell der Ethik darin, nicht vom „Seelensubjekt“ die Rede. So wenig, wie in seiner Logik vom menschlichen Denken die Rede ist.

¹⁹ Vgl. Hermann Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*, ²Berlin 1914 (im Folgenden zitiert als ²LrE), „Einleitung IV: Das Problem der Psychologie“, 17 f.

Denn er sagt es in dieser Logik ja doch sehr deutlich: „Das Denken gilt uns hier nicht als menschliches Denken.“ (2LrE, 43)²⁰

Aber was heißt das? „*Das Denken der Logik ist das Denken der Wissenschaft.*“ (2LrE, 19) Das Denken ist hier also nicht als ein physio-psychologischer Vorgang aufgefasst und thematisiert, zu begreifen womöglich sogar noch in einer vermeintlichen Innenwendung, sondern greifbar für die Philosophie nur im Resultat, dem Gedachten, „angreifbar vorhanden“, welches eben in den Urteilen und Begriffen der Wissenschaft vorliegt, sich dort manifestiert und für die Philosophie alsdann auch analysierbar ist. Die spezifisch ‚subjektive‘ Perspektive, die man dann auch als eine ‚psychologische‘ fixieren zu können glauben mag, kommt erst in der *Ästhetik der reinen Gefühls* ins Spiel.²¹

V. Die nicht geschriebene Psychologie

Nun kommen wir endlich zur Frage der nicht geschriebenen Psychologie Cohens. Sollte darin etwa von der *Seele* die Rede sein? Kann man das ernsthaft annehmen? Wenn schon, im Rahmen der Kant-Interpretation, die Kant'sche Einheit des Bewusstseins in die Einheit der Grundsätze aufgelöst ist, in dieser objektiviert wird? Wenn in der Logik, wie eben gesehen, das Denken nicht als menschliches Denken gilt? Wenn die Ethik nicht vom „Seelensubjekt“, sondern vom „Rechtssubjekt“ handelt und, um es um es noch schärfer zuzuspitzen, die Objektivierung der Erkenntnis in der Wissenschaft und damit zugleich, im Grunde, auch aller anderen Kulturerzeugnisse *in eben denselben*, zu einer methodischen Ausblendung des diese erzeugenden menschlichen Subjekts führt? Heißt das, wie Habermas insinuiert, es sei hier nur von „freischwebende[n] kognitive[n] Leistungen“ die Rede, wobei ignoriert werde, dass sie „in konkreten Lebenszusammenhängen angesiedelt“ sind? (s.o. FN 3)

Die Abwegigkeit solcher Insinuation lässt sich einfach und doch eigentlich ganz klar verdeutlichen. Denn die Rede von „Rechtssubjekten“, von denen die Ethik handelt, impliziert das Institut des Rechts. Und das Institut des Rechts ist doch wohl kein bloßes Abstraktum. Es wurzelt nicht nur in „konkreten Lebenszusammenhängen“ der Menschen unter- und miteinander, die seiner im Konfliktfall zu friedlicher Lösung bedürfen, sondern es greift auch in sie ein.

Was also ist denn nun die Aufgabe der Cohen'schen Psychologie, dieses ungeschriebenen letzten Systemteiles, den Cohen in allen geschriebenen Teilen als den Abschluss und Höhepunkt des Gesamtsystems ankündigt hatte? Am Schluss der *Ästhetik des reinen Gefühls*, auf die er ja folgen sollte, beschreibt er sie in aller wünschenswerten Klarheit und Ausführlichkeit.

20 Man kann das missverstehen, wie Habermas (cf. o. FN. 3). Aber gemeint ist doch nicht, dass die Wissenschaft in einem luftleeren außergesellschaftlichen Raum existierte, sondern schlicht nur, dass die Geltung wissenschaftlicher Erkenntnis in der philosophischen Verständigung nicht von der spezifischen Organisation des menschlichen Erkenntnisapparats abhängig gemacht werden darf.

21 Vgl. zur Sonderstellung der Ästhetik im System v. Verf.: *Es gibt hier keinen definitiven Abschluss*“. *Cohens System – ein Torso oder wohlbegründet offen?*“ In: *Systemphilosophie als Selbsterkenntnis, Hegel und der Neukantianismus*, hg. v. Hans-Friedrich Fulda u. Christian Krijnen, Würzburg 2006, 51-65, hier 59 ff.

Zunächst erklärt er:

Wir fragten: um welches Bewußtsein handelt es sich? Wir kommen zur Antwort: *Das Bewußtsein ist das der Kultur.*
Und dann, nur ein paar Zeilen später:

Die Psychologie ist *die Psychologie der Einheit des Bewußtseins der einheitlichen Kultur.*²²

Schon damit ist, nach und in Ergänzung zu allen Abgrenzungen, erneut klargestellt, dass es sich hier weder um Physio-Psychologie noch auch um irgendetwas handelt, das heutzutage als Individualpsychologie angesprochen werden mag. Was Cohen danach ausführt, muss und darf hier hoffentlich wieder in der erforderlichen Länglichkeit zitiert werden. Denn wenn es um die Philosophie Cohens geht, muss man ihm doch schon das letzte Wort geben, auch wenn es das, was man sich recht kenntnislos irgendwie zusammengereimt hatte, nicht mehr legitimiert.

Die Kultur stellt dieses Rätsel der Einheit des Bewußtseins, und die Psychologie hat die Lösung zu bringen. Die wahrhafte Einheit des Bewußtseins liegt so wenig im ästhetischen, wie im ethischen, wie im logischen Bewußtsein. Sie liegt allein in der einheitlichen Durchdringung jener drei Vorstufen. Diese Durchdringung stellt die Kultur als Problem dar: sie hat die Psychologie zu vollziehen [...] durch die durchsichtige Einheitlichkeit, mit welcher sie ihr eigenes Problem der Einheit des Bewußtseins der Kultur zu formulieren, zu durchforschen, zu lösen hat. (ÄrG, 431).

Diese Sätze bieten zunächst nur einen quasi propädeutischen Vorgeschmack. Denn die nur wenige Zeilen später, auf der gleichen Seite, erfolgende Konkretion entzieht doch allen eventuell noch verbleibenden Missverständnissen jeden Boden:

Die Einheit des Kulturbewußtseins ist nicht die Identität von Leib und Seele, von Materie und Bewußtsein, sondern die Vereinigung, die Vereinheitlichung von Stufen im Entwicklungsgang der Kultur, die selbst schon eine jede für sich eine Art der Einheit des Bewußtseins ausmachen. Die Psychologie nimmt die neue Aufgabe auf sich: alle jene Arten, wie sie im Bewußtsein der Kultur, im einzelnen Menschen, in den einzelnen Völkern sich darstellen, wie sie dort sich durchdringen und in *Wechselwirkung* stehen, nicht nur etwa zu isolieren, sondern ebenso auch in ihrer Wechselwirkung zu verfolgen und zu durchleuchten. Das ist die höhere Aufgabe der *Entwicklung*, welche die systematische Psychologie anzustreben hat, und welche ihr von ihrem Problem der Einheit aus gestellt wird. Das Problem der Einheit der Kultur ist es, von dem aus das Problem der Einheit des Bewußtseins der Kultur für die systematische Psychologie sich erhebt. Und wie auch für das Problem der Entwicklung der theoretische Begriff der Psychologie durch diesen Begriff der Einheit vertieft wird, so erweitert sich, dem systematischen Begriffe gemäß, die Aufgabe der Psychologie zu einer *hodegetischen Enzyklopädie des Systems der Philosophie*. (ÄrG, 431)

Man muss das doch eigentlich kaum noch kommentieren oder näher erläutern, es sei denn dahingehend: Die ungeschriebene Psychologie hätte die Einheit des Kulturbewusstseins explizieren und darstellen sollen, welche alle Leistungen, alle Erzeugnisse des menschlichen Geistes auf allen Gebieten, in denen er sich entäußert und manifestiert, betrifft und, bestenfalls, dann auch durchdringt und erfasst. Sie wäre aber nicht eine Analyse des Bewusstseinsvorgangs im Erkennen gewesen.

Das ist auch das, was man dem ‚Supplementband‘ zum System, der Schrift *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* entnehmen kann. Die Abgrenzung gegen einen

22 Hermann Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls*, Bd. 2, Berlin 1912 (im Folgenden zitiert als ÄrG) 428 f.

konventionellen Psychologiebegriff steht hier nur kurz im ersten Absatz des Kapitels, welches das Verhältnis der Religion zur Psychologie bespricht.²³ Cohen erklärt:

Indessen, diese Art der Psychologie meinen wir selbst nicht mehr, insofern wir die Psychologie als das *vierte* Glied des Systems der Philosophie aufstellen [...] Die Psychologie bedeutet uns das Problem der Einheit des Bewußtseins für alle Hauptrichtungen und Seitenwege, die das Kulturbewußtsein einschlägt. (A.a.O, 108 f.)

Und was Cohen dann hier gegen eine angemäßte Vorherrschaft der Religion über die Philosophie ausführt, kann und sollte man bruchlos in eine Argumentation gegen eine arrogierte Vorherrschaft der Psychologie über die Philosophie lesen bzw. übersetzen:

Bei keiner Frage der Erkenntnis darf die Beherrschung, die Unterordnung der Wissenschaft unter die Probleme der Religion zulässig sein. Die Freiheit der Wissenschaft muß die unverletzliche Voraussetzung sein für die Religion, sofern sie ein systematisches Glied der Einheit des Bewußtseins ist. (A.a.O., 111).

Es bleibt nun doch eine, die letzte Frage: Warum hat Cohen die angekündigte Psychologie als vierten Teil seines Systems der Philosophie nicht geschrieben? Man kann hier nur mutmaßen. Dass er dazu eventuell nicht im Stande gewesen sein könnte, ist ziemlich abwegig. Denn natürlich hätte er die Enzyklopädie seines eigenen Systems der Philosophie schreiben können. Als Erklärung bleibt hier deshalb vielleicht nur der Hinweis auf die nach der Emeritierung in Marburg und dem Wechsel an die Berliner Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums veränderte Interessenlage, deren Resultat dann das nachgelassene Werk war. Aber das ist nicht mehr als eine Erklärungsvermutung.

Davon unabhängig gilt aber doch: Anders als Adorno meinte, streicht die Philosophie sich nicht „virtuell durch“, wenn sie das ‚Faktum Wissenschaft‘ als Ausgangspunkt für ihre Verständigung über die ihr obliegende Selbst- und Weltverständigung der Menschen nimmt und sich in diesem Sinne, zwecks Verständigung über die Menschen und ihr Leben, an ihren Kulturleistungen orientiert, sondern stellt sich, ganz nüchtern, der Realität. Denn, was ist denn eine Welterkenntnis, welche die moderne Wissenschaft und alle anderen Kulturzeugnisse nicht zur Kenntnis nimmt oder gar bewusst ignoriert?

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1975.

Cohen, Hermann: *Kants Theorie der Erfahrung*, 1. Auflage Berlin 1871 (zitiert als ¹KTE), 2. Auflage Berlin 1885 (zitiert als ²KTE).

--: *Kants Begründung der Ethik*, 1. Auflage Berlin 1877 (zitiert als ¹KBE).

--: *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte*, Berlin 1883 (zitiert als PIM).

--: *Logik der reinen Erkenntnis*, 2. Auflage Berlin 1914 (zitiert als ²LrE).

--: *Ethik des reinen Willens*, 2. Auflage Berlin 1907 (zitiert als ²ErW)

--: *Ästhetik des reinen Gefühls*, 2. Band, Berlin 1912 (zitiert als ÄrG)

--: *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Giessen 1915.

²³ Hermann Cohen: *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Giessen 1915, 108.

- Coreth/Ehlen/Haeffner/Ricken (Hg.): *Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 1986.
- Edel, Geert: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik*, Freiburg/München 1988, (zitiert als ¹VzE),
2. Aufl: Waldkirch 2010 (zitiert als ²VzE).
- : *Es gibt hier keinen definitiven Abschluss. Cohens System – ein Torso oder wohlbegründet offen?*
In: *Systemphilosophie als Selbsterkenntnis, Hegel und der Neukantianismus*, hg. v. Hans-
Friedrich Fulda u. Christian Krijnen, Würzburg 2006.
- Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1988.
- Lehmann, Gerhard: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Stuttgart 1943.
- : *Geschichte der Philosophie, Band IX*, Berlin 1953
- : *Geschichte der Philosophie, Band X*, Berlin 1957.
- Schmidt, Winrich de: *Psychologie und Transzendentalphilosophie. Zur Psychologie-Rezeption bei
Hermann Cohen und Paul Natorp*, Bonn 1976.
- Schnädelbach, Herbert: *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt/M. 1983.

**Ursprüngliche, nicht aufgrund von Verlagsvorgaben geänderte Fassung.
02.08.2024, G.E.**