

Teil II

Das Problem der Grundlegung: Hypothesis versus Linguistic turn

1. Kapitel: Cohen und der Idealismus: Ein philosophiegeschichtliches Missverständnis

In seiner Studie zur Spiegelmetaphorik bezeichnet Richard Rorty einmal *den* Idealismus ebenso pauschal wie beiläufig als „*Gewohnheitslaster* der kontinentalen Philosophie“. ¹ Er artikuliert damit in sehr pointierter Weise den antiidealistischen Grundkonsens, der die analytische Philosophie des 20. Jahrhunderts über alle sonstigen Differenzen spezifischer Standpunkte hinweg seit Moores „Refutation of Idealism“ gleichermaßen eint und charakterisiert. Vergegenwärtigt man sich allerdings einmal den spezifischen *Typus* von Idealismus, auf den Moore sich dabei bezog und den auch Russell bekämpfte, dann wird rasch deutlich, dass in Sachen Idealismus durchaus Differenzierungsbedarf besteht.

So postuliert der erste Satz der Mooreschen Abhandlung: „Modern Idealism, if it asserts any general conclusion about the universe at all, asserts that it is spiritual.“ ² Bei Russell findet sich eine etwas scharfsinniger formulierte, der Sache nach aber doch gleichlautende Bestimmung, wenn er schreibt: „Das Wort Idealismus wird [...] unterschiedlich gebraucht. Wir wollen darunter die Lehre verstehen, dass alles, was existiert, oder doch wenigstens alles, von dem wir wissen können, dass es existiert, in irgend einem Sinne ‘geistig’, bewusstseinsähnlich (mental) sein müsse.“ ³ Es dürfte nun kein Zufall sein, dass sich die Argumentation, die Moore gegen

¹ Ders.: *Der Spiegel der Natur*, S. 181; Hvg. G. E.

² George Edward Moore: *Refutation of Idealism*, zuerst London 1905, Reprint in: Ders.: *Philosophical Studies*, London: Kegan Paul & Co. 1922, S. 1-32, hier S. 1.

³ Bertrand Russell: *Probleme der Philosophie*, S. 35.

den *so* verstandenen Idealismus vorträgt, ausschließlich an der *Berkeley-schen* Formel des 'Esse est percipi' festmacht: „Upon the important question whether Reality is or is not spiritual my argument will not have the remotest bearing [...] The trivial proposition which I propose to dispute is this: that *esse est percipi*.“⁴ Denn ganz offenbar bildet diese Formel, mehr noch und weit eher als der sogenannte absolute Idealismus der britischen Neuhegelianer von Bradley bis McTaggart, von dem sich Moore und Russell abwandten, nachdem sie ihn zunächst selber vertreten hatten,⁵ die eigentliche Vorlage, gleichsam den Archetypus für ihre Definitionen. Zudem lässt sich die Position, dass das Universum bzw. alles Existierende „geistig“ oder „bewusstseinsähnlich“ sei, weder bruch- und gewaltlos als *Communis Opinio des* kontinentalen Idealismus beschreiben noch wurde sie in der zeitgenössischen kontinentalen Philosophie, die vom Neukantianismus der 'Marburger' und der 'Südwestdeutschen' bzw. 'Badischen' Schule dominiert war, überhaupt vertreten.

Schon Kants transzendentaler Idealismus selber, an den die große Traditionslinie des Deutschen Idealismus von Reinhold und Fichte, Schelling, Krause, Schleiermacher bis hin zu Hegel anknüpft, auf den sich sodann Schopenhauers Willensmetaphysik und schließlich in ganz anderer, nämlich antimetaphysischer und durchaus kritischer Weise auch der Neukantianismus bezieht, lässt sich nur bei radikaler Abstraktion von den in ihn einfließenden realistischen Motiven, mithin in massiver Kollision mit dem Kantischen Selbstverständnis unter die genannte Position subsumieren. Denn dieser transzendente oder formale Idealismus hatte ja nicht nur mit dem Begriff des 'Dinges-an-sich' ein Element in sich integriert, welches das theoretische Motiv einer extra- oder besser *nicht* mentalen Realität, einer Wirklichkeit *noch vor* und *jenseits* aller Determination durch die subjektiven Formen der Sinnlichkeit, geradezu auf den Begriff bringt, sondern wollte eben auch zugleich ein empirischer Realismus sein, der sich als solcher u. a. gerade in einer ausdrücklichen *Widerlegung* jenes materialen und „dogmatische[n]“ Idealismus „*des Berkeley*“, „der die Dinge im Raum für bloße Einbildungen erklärt“, bestätigt und bewährt.⁶ Nichtsdestoweniger hat der Kampf, den Russell und Moore gegen diesen

⁴ Moore, a. a. O., S. 4 f.

⁵ Vgl. dazu: John Passmore: *A Hundred Years of Philosophy*, S. 46-94; Bertrand Russell: *Philosophie*, S. 36-54; Geoffrey James Warnock: *Englische Philosophie im 20. Jahrhundert*, S. 9-19; H. M. S. Hakker: *Wittgensteins Place*, S. 1-22.

⁶ Vgl. Immanuel Kant: *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe) Bd. 3: *Kritik der reinen Vernunft* (zitiert als KrV, B) 274.

Idealismus führten und den die logischen Empiristen unter der Parole von der ‘Sinnlosigkeit der Metaphysik’ mutatis mutandis fortsetzten,⁷ dazu geführt, dass im Bannkreis der analytischen Philosophie *alle* Typen idealistischer Philosophie als nicht mehr satisfaktionsfähig galten, ja sogar der Terminus ‘Idealismus’ selbst und als solcher anstößig wurde. Das illustriert – nur eine kleine Reminiszenz – beispielsweise die Uneinigkeit über die Frage einer angemessenen Bezeichnung für die wahrheitstheoretische Konzeption, die Michael Dummett vertritt: Während Stegmüller diese als „logischen Idealismus“ titulierte und im übrigen in affirmativer Bezugnahme auf Putnam betont, dass dieser „*die einzige Form von Idealismus* [ist], *die* [...] heute ernsthaft *diskutierbar ist*“,⁸ meidet Dummett selbst ganz offenbar den Term „Idealismus“ und spricht stattdessen von einer „anti-realistische[n] Position“.⁹

Angesichts des selbstdiagnostizierten Endes der analytischen Philosophie und vor dem Hintergrund der erheblichen Begründungsdefizite, die im ersten Teil der vorliegenden Untersuchung mit Beziehung auf ihr Gründungsprogramm aufgewiesen werden konnten, dürfen derartige Berührungsgänge und Pauschalurteile wie dasjenige Rortys den freien Blick auf die theoretischen Alternativen, welche die jüngere Philosophiegeschichte anzubieten hat, nicht länger verstellen. Ist die analytische Philosophie tatsächlich am Ende bzw. in die von Putnam konstatierte ‘Sackgasse’ geraten,¹⁰ dann ist ein Überstieg über die empiristisch-materialistisch-naturalistischen Barrieren, innerhalb derer sie sich, salopp formuliert, schließlich totgelaufen

⁷ So macht etwa Moritz Schlick immer wieder die Gleichung auf, dass „der“ Metaphysiker gewöhnlich Rationalist, „der“ Empirist hingegen Nichtmetaphysiker sei: „Die Geschichte der Philosophie bestätigt es; fast alle Metaphysiker sind Rationalisten gewesen [...] Der Empirist hingegen wird geneigt sein, die Metaphysik abzulehnen.“ Moritz Schlick: Die Probleme der Philosophie in ihrem Zusammenhang, S. 47. Gleichlautend schon in dem zuerst 1931 erschienenen Vortrag „A New Philosophy of Experience“, Reprint in: Schlick, Gesammelte Aufsätze, S. 135-149, hier S.143.

⁸ Wolfgang Stegmüller: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie Bd. II. Stuttgart 1987, S. 441 f.

⁹ Michael Dummett: Wahrheit. Fünf philosophische Aufsätze. Stuttgart 1982, S. 45. 10 “Thus we have a paradox: at the very moment when analytical philosophy is recognized as the ‘dominant movement’ in world philosophy, analytical philosophy has come to the end of its own project – the *dead end*, not the completion.” Hilary Putnam: After Empiricism, S. 28; Hvg. G. E.

¹⁰ “Thus we have a paradox: at the very moment when analytical philosophy is recognized as the ‘dominant movement’ in world philosophy, analytical philosophy has come to the end of its own project – the *dead end*, not the completion.” Hilary Putnam: After Empiricism, S. 28; Hvg. G. E.

hat, im Interesse einer grundlegenden Verständigung über die Chancen und Möglichkeiten, die der Philosophie heute überhaupt noch verbleiben, nicht nur prinzipiell legitim, sondern vielmehr ebenso prinzipiell geboten. Soll dieser Überstieg jedoch weder in einer unkritischen Rückkehr zur spekulativen Metaphysik noch in einem pragmatisch oder auch hermeneutisch inspirierten Verzicht darauf bestehen, die Probleme der philosophischen Tradition überhaupt in systematischer Orientierung zu diskutieren, dann bietet es sich an, eben jenes Theorieprogramm erneut in die Betrachtung mit einzubeziehen, das die elaborierteste und avancierteste Gestalt der philosophischen Theoriebildung *vor* der 'Wende zur Sprache' darstellt.

Um das Theorieprogramm des Neukantianismus und speziell den *logischen*, d. h. erkenntnis- und wissenschaftslogischen Idealismus Hermann Cohens als eine theoretische Variante vorzustellen, die in diesem Zusammenhang einerseits sehr wohl *dialogfähig*, andererseits aber gerade deshalb von Interesse ist, weil sie gleichsam die *polare Alternative* zum empiristisch-materialistisch-naturalistischen Grundkonsens darstellt, der das philosophische Denken über ein halbes Jahrhundert hinweg beherrscht, zugleich aber auch beschränkt hat, soll im folgenden Kapitel zunächst gezeigt werden, dass dieser Idealismus über die tiefe, scheinbar schlechthin unüberbrückbare Kluft hinweg, die ihn vom sprachanalytischen Ansatz trennt, eine Reihe von sachlichen Übereinstimmungen mit Positionen aufweist, die in der analytischen Philosophie der Gegenwart vertreten wurden bzw. noch vertreten werden. Diese Übereinstimmungen betreffen Kernfragen *jeder* philosophischen Theoriebildung, nämlich Probleme ihrer Ausgangsvoraussetzungen, ihrer Rahmenbedingungen und ihrer prinzipiellen Reichweite, mithin den Begriff der Philosophie selbst ganz unmittelbar. Eben deshalb sind sie von besonderem Gewicht – zumal sowohl die historisch-biographische Konstellation, die damit ins Spiel kommt, wie auch das antiidealistische Selbstverständnis der analytischen Philosophie solche Übereinstimmungen weitgehend auszuschließen scheint bzw. ausschließt und nicht zuletzt auch die Philosophiegeschichtsschreibung sowohl kontinental-europäisch-hermeneutischer wie auch analytisch-angelsächsischer Provenienz gewöhnlich ein dementsprechendes Bild zeichnet, ein Bild nämlich, in dem die von der Differenz der Schulen und Standpunkte geprägten Vorurteile und Missverständnisse die nüchterne Registrierung eventueller Gemeinsamkeiten von vornherein verhindern.

Was zunächst die konkrete historisch-biographische Konstellation betrifft, so muss sie aus heutiger Perspektive geradezu als 'verkehrte Welt' erscheinen. Denn sie dokumentiert in dem gänzlichen Fehlen von Stellungnahmen Cohens zu den Arbeiten Freges sowie den noch zu seinen Leb-

zeiten erschienenen Schriften von Moore, Russell und Schlick die starke Stellung und Vorherrschaft, die der Neukantianismus im Wilhelminischen Deutschland innehatte. Insbesondere das gleichgültige Schweigen, mit dem Cohen die Kritik übergang, die Frege in einer Rezension und dann auch Russell in den „Principles of Mathematics“ an seiner Schrift über „Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte“ übten, lässt sich wohl nur so erklären. Die Namen Freges und Russells hatten noch nicht den glanzvollen Klang, der heute mit ihnen verbunden ist. Zwar gibt es keine gesicherten Erkenntnisse darüber, ob Cohen Russells Diskussion dieser Schrift, die ihre historischen Partien als „admirable“ würdigte, die Interpretation des Infinitesimalen jedoch als eine auf Leibniz und Kant zurückgehende Überschätzung seiner mathematischen Bedeutung kritisierte,¹¹ überhaupt zur Kenntnis gekommen ist. Bei Freges Rezension aber dürfte der Fall anders liegen. Sie kommt mit der Erklärung, dass „der Unterschied von intensiver und extensiver Größe in der reinen Arithmetik keinen Sinn“ habe und „auch sonst [...] auf ihn wohl in der ganzen Mathematik nichts“ ankomme,¹² zu einem auf den ersten Blick geradezu vernichtenden Urteil, dessen Schärfe dazu beigetragen haben mag, dass es trotz der von Frege abschließend betonten Zustimmung zur Cohenschen Unterscheidung zwischen Psychologie und Erkenntnistheorie¹³ zu dem von ihm angeregten „klärenden Gedankenaustausch“¹⁴ nicht gekommen ist. Man muss daher zunächst resümieren, dass sich Cohen zu den Gründervätern der analytischen Philosophie nirgends in ein positives Verhältnis setzt, welches das Vorliegen der behaupteten systematischen Übereinstimmungen begründen oder wenigstens indizieren könnte. Der gleiche Befund ergibt sich in der umgekehrten Richtung. Denn abgesehen von den beiden soeben genannten Besprechungen und von einigen kritischen Erwähnungen bei Schlick, auf die noch einzugehen sein wird, kommen Name und Werk Cohens in der analytischen Philosophie nirgends vor,

¹¹ Bertrand Russell: *The Principles of Mathematics*. London 1903, zitiert nach der Ausgabe London ²1937, S. 326 Anm.; vgl. ferner ebd. S. 325 u. S. 338.

¹² 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. 327 f. Wieder abgedruckt in: Ders.: *Kleine Schriften*, Hg. v. I. Angelelli. Darmstadt 1967, S. 99-102, hier S.101.

¹³ Vgl. Freges Schlussbemerkung: „Einzelnes [...] übergehend, will ich nur noch darin Cohen zustimmen, dass die Erkenntnis nicht als psychischer Vorgang den Gegenstand der Erkenntnistheorie bildet, und dass demnach Psychologie von Erkenntnistheorie scharf zu sondern ist.“ (Ebd. S. 329 bzw. 102)

¹⁴ Ebd. S. 325 (bzw. 99).

weder bei Autoren wie Rorty, die gelegentlich die Auseinandersetzung mit der kontinentaleuropäischen Tradition suchen, noch im Rahmen der analytischen Kantinterpretation etwa Strawsons und Bennetts.¹⁵

Dieses Bild wechselseitiger Nichtbeachtung, das gänzliche Beziehungslosigkeit zu implizieren scheint, findet in der jüngeren Philosophiegeschichtsschreibung nicht nur seinen begrenzt-berechtigten Niederschlag, sondern wird darüber hinaus auch in einer Weise zementiert, die es als nicht ungerechtfertigt erscheinen lässt, von einer doppelten bzw. doppelseitigen Blockade zu sprechen. In der angelsächsisch-analytischen Historiographie erscheint die Philosophie Cohens, sofern sie überhaupt Berücksichtigung findet, lediglich anmerkungsweise und dann allein unter dem Etikett des „Kantianismus“ bzw. „Neokantianismus“.¹⁶ So berechtigt diese Rubrizierung im Blick auf seine zahlreichen Schriften und Bücher über Kant und seine Stellung in der Kant-Bewegung des späten Neunzehnten Jahrhunderts auch erscheinen mag, so hat sie doch in zweifacher Hinsicht kontraproduktiv gewirkt. Trifft nämlich die Diagnose zu, dass der wichtigste „Unterschied zwischen dem ‘Hauptstrom’ der angelsächsischen Tradition und dem ‘Hauptstrom’ der deutschen Tradition [...] in ihrer entgegengesetzten Einstellung zu Kant“ liegt, weil „die auf Russell zurückgehende Tradition [...] Kants Problematik synthetischer Wahrheiten a priori“ verabschiedete,¹⁷ dann wird ganz unmittelbar verständlich, dass ein Autor, der als ‘Kantianer’ gilt, schon deshalb auf geringes Interesse stößt und nicht näher zur Kenntnis genommen wird, weil man bei ihm ja doch nichts anderes zu finden erwartet als ohnehin abgelehntes Kantisches Gedankengut. Insofern hat die erwähnte Rubrizierung zugleich auch verhindert, dass Cohens eigenes „System der Philosophie“, für das die Kant-Bücher lediglich *Vorarbeiten* darstellten, überhaupt zur Kenntnis genommen wurde. Der entscheidende Grund für diese desolante Rezeptionssituation liegt freilich in der kontinentaleuropäisch-hermeneutischen, genauer, der neueren deutschen Philosophie und Philosophiegeschichtsschreibung selber, die es – aus ganz unterschiedlichen Gründen – offenbar nicht vermocht hat, sich zum Neokantianismus in ein Verhältnis zu setzen, das den historischen Fakten, seiner ehemaligen „Weltgeltung“¹⁸ auf der einen, aber auch dem zuletzt *politisch* herbeigeführten Ende seiner Wirkungsmöglichkeit in Deutschland auf der anderen Seite, auch nur annähernd gerecht wird.

¹⁵ Vgl. dazu das zweite Kapitel.

¹⁶ Vgl. dazu beispielweise John Passmore: *A Hundred Years of Philosophy*, S. 97, Anm.3.

¹⁷ Richard Rorty: *Der Spiegel der Natur*, S. 181

¹⁸ Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. 1988, S. 170.

Das Schlagwort von der „Selbstaflösung“ des Neukantianismus mag im Blick auf gewisse schulinterne Ablösungs- und Überstiegtendenzen, denen in jüngerer Zeit Kurt Walter Zeidler genauer nachgegangen ist,¹⁹ einer begrenzten sachlichen Berechtigung nicht völlig entbehren. Auf die Frage nach der Überzeugungskraft der kulturkritischen, lebensphilosophischen und spekulativ-metaphysischen Motive, welche diesen Tendenzen zugrunde lagen, wird noch zurückzukommen sein. Hier ist zunächst erst einmal darauf hinzuweisen, dass dieses Schlagwort über Jahrzehnte hinweg nicht nur jede inhaltliche Auseinandersetzung mit der systematischen Transzendentalphilosophie als überflüssig erscheinen ließ, sondern auch über die Gewaltsamkeit des Kulturbruchs von 1933 hinwegtäuscht. Die Tatsache, dass nahezu die gesamte sogenannte zweite Generation der Neukantianer – Ernst Cassirer und Richard Höningwald, Jonas Cohn, Richard Kroner, Heinrich Levy, Arthur Liebert und Siegfried Marck – aufgrund des sogenannten Gesetzes zur „Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“²⁰ vom 7. April 1933 ihr universitäres Lehramt, mithin ihre philosophische Wirkungsmöglichkeit und im Gefolge der berüchtigten „Nürnberger Gesetze“²¹ vom 15. September 1935 schließlich auch ihr Existenzrecht in Deutschland verlor, wird in keiner Darstellung der jüngeren deutschen Philosophiegeschichte erwähnt, geschweige denn unter dem Aspekt der philosophiepolitischen Konsequenzen, die sie ganz zweifellos gehabt hat, einmal näher analysiert.²² Stattdessen herrscht der allerdings unausgesprochene Konsens, dass der Neukantianismus heutzutage schlicht als antiquiert gelten müsse. So kann man etwa in Dieter Henrichs Rückschau auf „Die deutsche Philosophie nach Zwei Weltkriegen“ die apodiktische Feststellung lesen, dass das „Ende des Neukantianismus“ nach dem Ersten Weltkrieg bzw. in den Zwanziger Jahren „definitiv“ gewesen sei.²³ Diese Rede vom definitiven Ende des Neukantianismus setzt sich nicht nur über den durch die ebenso gründliche wie

¹⁹ Kurt Walter Zeidler: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und post-neukantianische Systematik R. Höningwalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels*, Bonn 1995, S. 29.

²⁰ Vgl. Reichsgesetzblatt, Teil I (1933) S. 175.

²¹ Das „Reichsbürgergesetz“ und das „Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre“, vgl. Reichsgesetzblatt Teil I (1935) S. 1146.

²² Vgl. dazu Joachim Vahland: *Warum Richard Höningwald in der deutschen Nachkriegsphilosophie nicht vorkommt*, in: *Merkur*, Heft 561, 1995, S. 1147-1151.

²³ Dieter Henrich: *Die deutsche Philosophie nach zwei Weltkriegen*, in: *Ders.: Konzepte*, S. 44-65, hier S. 58.

kenntnisreiche Studie von Zeidler belegten Umstand hinweg, dass das 'klassische' Theorieprogramm des Neukantianismus in der postneukantianischen Systematik von Richard Höningwald über Wolfgang Cramer und Hans Wagner bis hin zu Erich Heintel und, wie man ergänzend hinzufügen kann, der „Reflexionstopologie“ von Wolfgang Marx,²⁴ sehr wohl eine Fortsetzung gefunden hat, sondern sie suggeriert auch, dass keinerlei Bezug zu aktuellen Problemlagen mehr besteht. Demgegenüber hat Herbert Schnädelbach in einer gleichsam ideologiekritischen Reflexion auf die philosophiepolitischen Kräfteverhältnisse aufmerksam gemacht, die über die jeweilige Aktualität von Problemlagen entscheiden, wenn er hervorhebt, dass „der *Neukantianismus* [...], der angeblich die Philosophie auf Erkenntnistheorie reduzierte, auch heute noch vielfach aus keinem anderen Grunde als 'überwunden' [gilt], weil die Protagonisten der Moderne vom Wiener Kreis des Neopositivismus über die Kritische Theorie bis hin zur Neuen Ontologie ihre Positionen vornehmlich in Abgrenzung gegen eben jene, damals akademisch vorherrschende Richtung definierten.“²⁵ Besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang deshalb auch eine Diagnose Friedrich Tenbrucks. Tenbruck zufolge wurde „in den 50er Jahren die Geschichte der deutschen Philosophie plötzlich an der angelsächsischen Elle gemessen und gründlich umgeschrieben“, mit der Folge, dass seither „der Neukantianismus in der Philosophie kaum noch [in] Erinnerung“ war.²⁶ Diese Diagnose besteht sicher zu Recht, wenn man etwa die wohl einflussreichste Darstellung der Gegenwartsphilosophie, nämlich die „Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie“ von Stegmüller heranzieht und bedenkt, dass hier zwar einerseits die Philosophie der Evidenz des Cohen-Zeitgenossen Franz Brentano sowie andererseits auch die Ontologie des abtrünnigen 'Marburgers' Nicolai Hartmann und die post-neukantianische Transzendentalphilosophie Robert Reiningers ausführlich diskutiert werden, der Neukantianismus selber hingegen noch nicht einmal ins Sachregister aufgenommen ist. Hinzuzufügen ist jener Diagnose allerdings, dass schon in der Zeit der NS-Herrschaft eine andere 'Umschreibung' der deutschen Philosophiegeschichte stattgefunden hatte: Cohen und andere jüdische Denker wurden in dem Zerrbild, das etwa Gerhard Lehmann²⁷ in rassistischem Ungeist entwarf, vollständig unterschlagen

²⁴ Vgl. Wolfgang Marx: *Reflexionstopologie*, Stuttgart 1984.

²⁵ Herbert Schnädelbach: *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a. M. 1983, S. 13.

²⁶ Friedrich H. Tenbruck: *Geschichte und Geschichtsschreibung der Philosophie am Beispiel des Neukantianismus*. In: *Philosophische Rundschau* 35 (1988) S. 1-15, hier S. 3.

²⁷ Vgl. ders.: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Stuttgart 1943, insbes. S. IX-XII, 6.

oder, wie im Falle Husserls, in ihrer Bedeutung radikal marginalisiert.²⁸ Auch noch nach Ende des NS-Regimes hat Lehmann Cohen aus der Philosophie des 20. Jahrhunderts eliminiert und dort, wo er ihn behandelt, zugleich denunziert.²⁹ Die Folgen dieser *doppelten* Umschreibung wirken offenbar bis heute nach. Denn es gibt noch immer Darstellungen der Philosophie des Zwanzigsten Jahrhunderts, die den Neukantianismus noch nicht einmal erwähnen.³⁰ Dass selbst so ein integerer Autor wie Jürgen Habermas zwar ausdrücklich konzediert, dass der Neukantianismus seinerzeit „die einzige Philosophie von Weltgeltung gewesen ist“,³¹ es aber damit sein Bewenden haben lässt – mit dem Ergebnis, dass der Neukantianismus im „philosophischen Diskurs der Moderne“ praktisch nicht vorkommt – ist in diesem Zusammenhang mehr als symptomatisch.

Die Voten von Schnädelbach und Tenbruck begründen zunächst allerdings nur einen Anfangsverdacht, der dazu anrät, gewissen holzschnittartigen und allzu bequemen Lesarten der neueren Philosophiegeschichte mit Vorsicht zu begegnen. Dass der Neukantianismus wohl doch nicht so antiquiert sein kann, wie es solche Lesarten glauben machen möchten, und dass es auf jeden Fall auch eine sachlich unangemessene Verkürzung darstellt, wenn man ihn einfach ins Neunzehnte Jahrhundert gleichsam ‘rückdatiert’, geht im Grunde genommen schon ganz unmittelbar aus jener These Rortys hervor, wonach die analytische Philosophie, ihrem Selbstverständnis entgegen, *Teil* des „neokantianische[n] Konsens[es] in der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts“ ist (a. a. O. 183). Denn wenn er im Zuge der Entfaltung dieser These, obgleich in kritischer Intention, hervorhebt: „Das Bild von der ‘Erkenntnistheorie-plus-Metaphysik’ als dem ‘Zentrum der Philosophie’ [...], das die Neukantianer etabliert hatten, wurde unseren heutigen Philosophie-Curricula eingeschrieben“ (a. a. O. 152), so bescheinigt er dem Neukantianismus damit ja gerade eine Folgewirkung bis in die unmittelbare Gegenwart hinein, die ihm abzusprechen die Rede von seiner Antiquiertheit doch gerade intendiert. Dass zwischen Neukantianismus und analytischer Philosophie sehr wohl Bezüge und Zusammenhänge von sachlicher Relevanz aufweisbar sind, welche die Berechtigung dieser Rede gleichfalls relativieren und in Frage stellen, sollte jedoch

²⁸ Vgl. ebd. S. 300.

²⁹ Vgl. Gerhard Lehmann: *Geschichte der Philosophie*, Band X, Berlin 1957, S. 52 sowie ders.: *Geschichte der Philosophie*, Band IX, Berlin 1953, S. 81.

³⁰ Vgl. Coreth, Ehlen, Haeffner, Ricken (Hg.): *Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 1996.

³¹ Habermas: A.a.O. S.170.

spätestens durch den von Gottfried Gabriel geführten Nachweis deutlich geworden sein, dass „Freges erkenntnistheoretische Grundposition diejenige des Neukantianismus ist“.³² Denn immerhin gilt Frege, anders als die Neukantianer, ja heutzutage durchgängig als ein Autor, der nach wie vor Interesse verdient. Die kritische Anmerkung Kurt Walter Zeidlers, der im Blick auf Freges logizistisches Programm darauf hinweist, „dass man wohl nur von neukantianischen Topoi sprechen [kann], die hinter diesem Programm stehen“, und dass Frege erst in seinem letzten Lebensjahr, in dem er sich von diesem Programm ab- und der Erkenntnistheorie zuwendet, zum „‘Neukantianer’ [wird], dessen erkenntnistheoretische Ansichten ‘restlos unseren [...] Bestrebungen und Wünschen [...] entsprechen’“³³, ändert im aktuellen Zusammenhang nichts an der Signifikanz der Ausführungen Gabriels, sondern unterstreicht sie nur noch. Gabriel nimmt bei seinem Nachweis vorrangig auf Otto Liebmanns realistischen Kritizismus sowie die werttheoretisch orientierten Konzeptionen von Logik und Erkenntnistheorie bei Wilhelm Windelband und Heinrich Rickert Bezug. Was Liebmann betrifft, so hebt Gabriel zunächst die „Übereinstimmung zwischen Frege und Liebmann hinsichtlich der Auffassung des Apriori“ (a. a. O. S. 86) sowie der auf Lotze zurückgehenden und für den Neukantianismus insgesamt charakteristischen „Unterscheidung [...] von *Genese* und *Geltung*“ (S. 87) hervor, und weist sodann darauf hin, dass bei Liebmann „eine ganz entsprechende Verhältnisbestimmung von Logik, Arithmetik (Größenlehre) und Geometrie [vorliegt], wie wir sie bei Frege gefunden haben.“ (S. 89) Mit Bezug auf Windelband beschränke sich zwar „die Übereinstimmung beider auf die allgemeineren Fragen zur Erkenntnistheorie und Logik.“ (S. 91) Dennoch kommt Gabriel zu dem äußerst bemerkenswerten Ergebnis: „Den werttheoretischen Begriff des Wahrheitswertes scheint Frege von den Neukantianern übernommen zu haben.“ (S. 96) Was schließlich Rickert betrifft, so korrigiert Gabriel interessanterweise die von ihm zunächst geäußerte Vermutung, dass „der Platonismus des späten Frege [...] mit der Tradition des Neukantianismus zu brechen“ scheine (S. 97), wenn er bemerkt, dass Rickert im „Gegenstand der Erkenntnis“ „ganz im Sinne von Freges *Der Gedanke* die Eigenständigkeit eines ‘Reichs des reinen Gedankens’ (des ‘objektiven Urteilssinnes’ oder

³² Gottfried Gabriel: Frege als Neukantianer. In: Kant-Studien 77 (1986) 84 -101, hier S. 84.

³³ Kurt Walter Zeidler: Bruno Bauchs Frege Rezeption. In: Neukantianismus. Perspektiven und Probleme, hg. Von Ernst-Wolfgang Orth u. Helmut Holzhey, Würzburg 1994, S. 214-232, hier S. 226 Anm. 47. Zeidler zitiert hier – darauf bezieht sich das „unseren Bestrebungen“ – einen Brief Richard Hönigswalds an Frege vom 24.4.1925; vgl. Gottlob Frege: Wissenschaftlicher Briefwechsel, Hamburg 1976, S. 84.

‘objektiven Urteilsgehalts’) gegenüber der psychischen und physischen Wirklichkeit herausarbeitet“ (S. 100), dass also hinsichtlich „der objektiven Seite des Erkenntnisproblems [...] Übereinstimmung mit Frege“ besteht (S. 100). Auf das Verhältnis zwischen Frege und seinem Jenaer Kollegen Bruno Bauch geht Gabriel allerdings nur sporadisch ein³⁴ und betrachtet auch einen „Vergleich Freges mit der Marburger Schule“ als „weniger ergiebig“ (Gabriel, a. a. O. S. 100). Abschließend weist er aber doch auf eine Gemeinsamkeit mit Paul Natorp „in der Auffassung ‘objektiver Gültigkeit’“ hin (ebd.), wobei er Natorps Aufsatz „Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis“ heranzieht.³⁵ Was ihm allerdings offensichtlich entgangen zu sein scheint ist der Umstand, dass diese Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Begründung der Erkenntnis auf Cohens Unterscheidung zwischen Erkenntnistheorie, qua psychologischer, also subjektiver Analyse des Erkenntnisvorgangs, und Erkenntniskritik, qua geltungstheoretisch-objektiver Analyse des Erkenntnisresultats zurückgeht, die Cohen schon 1883, in der Schrift über „Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte“³⁶, entwickelt hatte und die nicht nur für die Ausbildung seines logischen Idealismus von schlechthin entscheidender Bedeutung war, sondern die auch auf Freges ausdrückliche Zustimmung stieß.

Nicht minder beachtenswert als Gabriels „geistesgeschichtliche Zuweisung Freges zum Neukantianismus“ (S. 90), ja im aktuellen Zusammenhang sogar noch weitaus wichtiger als sie, ist jedoch die Tatsache, dass Nelson Goodman sich in seinem Buch „Weisen der Welterzeugung“³⁷ ausdrücklich und, für einen der herausragendsten Repräsentanten der amerikanischen Gegenwartsphilosophie völlig atypisch,³⁸ auch durchaus affirmativ auf Ernst Cassirer, den bedeutendsten Schüler Cohens, bezieht. Die in der jüngsten Zeit zu verzeichnende ‘Cassirer-Renaissance’, die nicht zuletzt durch diese Berufung einen wesentlichen Anstoß erfahren haben

³⁴ Dieses Verhältnis wird ausführlich diskutiert von Kurt Walter Zeidler: Bruno Bauchs Frege-Rezeption, a. a. O. S. 214-232.

³⁵ Paul Natorp: Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis, in: Philosophische Monatshefte 23 (1887) S. 257-286.

³⁶ Hermann Cohen: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte, Berlin 1883 (zitiert als IM) S. 4 f.

³⁷ Nelson Goodman: Ways of Worldmaking, Indianapolis 1978. Deutsche Ausgabe: Weisen der Welterzeugung, Frankfurt a. M. 1990.

³⁸ Vgl. dazu Goodmanns Vorwort zu den „Weisen der Welterzeugung“ (Ebd. S. 10) sowie Quines Rezension dieses Buches, in: Willard Van Orman Quine: Theorien und Dinge, Frankfurt a. M. 1991, 123-127.

dürfte, ist natürlich primär in dem Interesse begründet, das der Cassirerschen Symbol- und Kulturtheorie auch über die spezifisch fachphilosophische Welt hinaus entgegengebracht wird. Dass Cassirer von Cohen weitaus mehr als nur jene Anregungen und Impulse erfahren hat, die man in einer 'Lehrer-Schüler-Konstellation' ohnedies erwartet und auch leicht hin konzedieren kann, wird dabei von einem breiteren Publikum bestenfalls im Sinne einer Hintergrundinformation zur Kenntnis genommen, der genauer nachzugehen den Spezialisten überlassen bleibt. Nun besteht allerdings in der Cassirer-Literatur eine Debatte darüber, ob und wie weit Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen“ noch jener gleichsam klassischen Gestalt des Marburger Neukantianismus verpflichtet ist, die der Begriff der 'transzendentalen Methode' markiert.³⁹ Man kann dabei John Michael Krois, der die 'Originalität' der Cassirerschen Philosophie gegen die freilich zu kurz greifende These verteidigt, wonach „nur ein einziger Autor“ (nämlich Cohen) für ihre Entwicklung von wesentlicher Bedeutung gewesen sei, durchaus zustimmen.⁴⁰ Auch steht es völlig außer Frage, dass Cassirer sich von jener klassischen Gestalt in ihrer primären Konzentration auf das Erkenntnisproblem „ablöst“, indem er die Symbol-systeme der Sprache und des Mythos als dem der wissenschaftlichen Erkenntnis, genetisch und historisch betrachtet, noch vorgeordnete Zugangsweisen zur Welt analysiert. Man leugnet jedoch Cassirers Eigenständigkeit durchaus nicht, wenn man darauf hinweist, dass Cassirers *Erweiterung* des Marburger Ansatzes zu einer allgemeinen Theorie der Kultur keineswegs etwa als ein Dementi der theoretischen Grundentscheidungen des logischen Idealismus Cohens zu verstehen ist, sondern ihnen vielmehr ganz wesentlich verpflichtet bleibt.⁴¹ Das lässt sich gerade anhand von Goodmanns Berufung auf Cassirer besonders deutlich demonstrieren. Denn sie erweist sich, näher besehen, als eine indirekte und, wie man vermuten muss, wohl auch unwissentliche bzw. unbeabsichtigte Anknüpfung an Cohen. Auf der ersten Seite des genannten Werkes schreibt Goodmann: „Zahllose Welten, durch Gebrauch von Symbolen aus dem Nichts erzeugt – so könnte ein Satiriker einige Hauptthemen im Werk Ernst Cassirers zusammenfassen. Diese Themen – die Vielheit von Welten, die Schein-

³⁹ Vgl. hierzu John Michael Krois: Cassirer, Neo-Kantianism and Metaphysics, in: *Il Cannocchiale*, 1-2 1991, 151-168 und demgegenüber Steven S. Schwarzschild: Judaism in the life and work of Ernst Cassirer, in: *Il Cannocchiale*, 1-2 1991, 327-344.

⁴⁰ Vgl. Krois, a. a. O. S. 155.

⁴¹ Vgl. dazu die Gesamtdarstellung von Thomas Knoppe: *Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers*, Hamburg 1992, die Cassirers Wissenschafts- und Kulturtheorie u. a. gerade durch die Einbeziehung der Schriften Cohens und Natorps erschließt.

haftigkeit des ‘Gegebenen’, die schöpferische Kraft des Verstehens, die Verschiedenartigkeit und die schöpferische Kraft von Symbolen – das sind wesentliche Bestandteile auch meines Denkens [...] Es ist im folgenden weniger meine Absicht, bestimmte Thesen zu verteidigen, die Cassirer und ich teilen, als einen strengen Blick auf einige Fragen zu richten, die sie aufwerfen. In welchem Sinn genau gibt es viele Welten? Was unterscheidet echte von unechten Welten? Woraus bestehen sie? Wie werden sie erzeugt? Welche Rolle spielen Symbole bei der Erzeugung? Und wie ist das Erschaffen von Welten auf das Erkennen bezogen?“ (Goodman, a. a. O. 13) Die Signifikanz dieser Passagen wird unmittelbar deutlich, wenn man daran erinnert, dass Cohen die Annahme eines *Gegebenen* entschieden ablehnt und dass der Begriff der *Erzeugung* zu den zentralen Schlüsselbegriffen seiner Philosophie gehört, in der zwar nicht von einer ‘Erzeugung von Welten’, wohl aber von einer ‘Erzeugung des Gegenstandes’ des Rede ist.

Diese Rede von einer ‘Erzeugung’, sei es, dass sie sich auf ‘Welten’, sei es auch, dass sie sich auf ‘den Gegenstand’ bezieht, mag als hochgradig erläuterungsbedürftig, ja sogar als anstößig erscheinen, wenn und solange man sich an dem sogenannten ‘natürlichen’ Weltbild oder auch jenem ‘normalen’ Sprachgebrauch orientiert, der naiv zu nennen wäre, wenn er nicht von vornherein philosophisch imprägniert, nämlich eigens dazu ersonnen wäre, die theoretischen Vorgaben des Naturalismus und des Empirismus zu bestätigen. Auf der anderen Seite jedoch verliert die Rede, dass ‘der Gegenstand’ *erzeugt* sei und nicht ‘gegeben’, dass er also nicht eo ipso einfachhin ‘da’ ist, ein ‘Zuhandenes’, um mit Heidegger zu reden, ganz unmittelbar alle Anstößigkeit, wenn man etwa an die Sphären der materiellen Produktion und der Kunst denkt, anstatt sich von vornherein allein, ausschließlich und zudem im Horizont einer empiristischen Vorentscheidung an der erkenntnistheoretischen Problematik einer Verständigung über die sinnliche Wahrnehmung zu orientieren. Denn der Tisch oder das darauf befindliche Buch, die in philosophischen Elementarkursen zur Wahrnehmungsproblematik als beliebte Beispiele für das ‘Gegebensein’ des Wahrgenommenen fungieren, sind nicht nur sub specie ihrer besonderen materiellen Gestalt (menschliche) Erzeugnisse, sondern werden auch, etwa von Säuglingen, die über keinerlei diesbezüglichen Informationsgehalt verfügen, nicht *als* ‘Tisch’ oder *als* ‘Buch’ wahrgenommen. Und die moderne Unterhaltungsindustrie, namentlich das Fernsehen, produziert in unablässiger Folge virtuelle ‘Welten’ und transportiert sie über einen vernetzten Globus, auf dem der Gebrauch von Personal-Computer und Internet nicht nur in seinen industrialisierten Teilen zu einer unspekta-

kulären Selbstverständlichkeit des Alltags geworden ist. An der Schwelle des Einundzwanzigsten Jahrhunderts hat sich jener als 'normal' fingierte Sprachgebrauch weithin überlebt und die ihm scheinbar anhaftende Verbindlichkeit verloren. Wenn daher Nelson Goodman darauf hinweist, dass wir „bei allem, was beschrieben wird, auf Beschreibungsweisen angewiesen sind“, weshalb unser Universum „aus diesen Weisen und nicht aus einer Welt oder aus Welten“ besteht, weil „Bezugsrahmen weniger zum Beschriebenen als zum Beschreibungssystem“ gehören,⁴² so findet zwar das sich darin ausdrückende „polykosmische Motiv“ Kritik, nicht aber die ihm zugrunde liegende Hochschätzung der „schöpferische[n] Komponente der Naturwissenschaft“,⁴³ welche die Rede von einer 'Erzeugung' motiviert. Selbst ein Autor wie Quine, der eine rein extensionale Ontologie vertritt, die neben den physikalischen Gegenständen nur Klassen zulässt, muss ja konzedieren, dass noch „das rudimentärste wissenschaftliche Gesetz [...] eine Verallgemeinerung ist, die über die beobachteten Einzelfälle hinausgeht“, und überdies auch die „Möglichkeit alternativer physikalischer Theorien, die keinen Schiedsspruch zulassen“, einräumen (ebd.). Quine insistiert deshalb zwar darauf, dass die von Goodmann angeführte „Reihe von Welten oder Versionen in Absurdität“ versinke und dass er selber ihr „nach dem ersten Schritt“, nämlich „nach der Physik“ Einhalt gebieten würde, weshalb er „den Rest dieser Sequenz von Welten oder Weltversionen lediglich als eine recht dünne Metapher“ betrachte (ebd.). Aber *eben damit* bezeugt er eine Bereitschaft, zwischen metaphorischer und nichtmetaphorische Redeweise zu differenzieren, die es verhindert, dass er etwa auf den Gedanken verfielen, Goodmann vorzuhalten, mit der These von der 'Welterzeugung' werde postuliert, dass die *materielle* Welt ein *Produkt* unserer Beschreibungsweisen sei.

Eben dieser Vorhalt jedoch wird, *mutatis mutandis*, dem logischen Idealismus Cohens, der durch jene „schöpferische Komponente der Naturwissenschaft“ nicht nur ganz wesentlich motiviert, sondern, indem er sie aus der schöpferischen oder *erzeugenden* Kraft des Denkens zu erklären sucht, in der Spezifik seiner Gesamtanlage durchgreifend bestimmt ist, bis heute gemacht. Selbst bei Schnädelbach etwa, dessen Darstellung erkennbar um Differenzierung und Sachlichkeit bemüht ist, findet sich die These: „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

⁴² Goodmann, a. a. O. S.14 f.

⁴³ Quine, a. a. O. S. 123, 125.

als bei Kant“.⁴⁴ Diese Doppelauffassung jedoch, dass nämlich alles nur „durch“ das Denken und deshalb auch „nur“ Denken sei, hat Cohen so wenig wie irgendein anderer Marburger Neukantianer jemals vertreten, und zwar weder ihren ersten noch gar ihren zweiten Bestandteil. Es gibt in ihren Werken schlicht und einfach *nicht eine einzige* Äußerung, in der etwa behauptet würde, dass die sogenannten wirklichen, materiellen Dinge „nicht außerhalb der menschlichen Gehirne in selbsteigener Gegebenheit ihres Daseins mächtig wären.“ (IM, S. 106) Es ist deshalb auch gar kein Zufall, dass die einzige Stelle, auf die Schnädelbach zu ihrem Beleg 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.“⁴⁵ Weitaus näher am Cohenschen Text als seine vermeintliche Anknüpfung an Fichte und insofern auch eher begründbar ist hingegen der schon früh erhobene Verdacht eines ‘uneingestanden Hegelianismus’.⁴⁶ Er scheint berechtigt, sofern die „Logik der reinen Erkenntnis“ als eine „Erzeugung des Gegenstandes“ aus dem „reinen Denken“ heraus gestaltet ist, die über „den Umweg des Nichts“ erfolgt und zudem im Zeichen einer ausdrücklich postulierten „Identität von Denken und Sein“ steht.⁴⁷ Damit stellen sich also zunächst zwei Fragen, die einer ersten, vororientierenden Beantwortung bedürfen, bevor die angekündigten Gemeinsamkeiten zwischen Cohen und bestimmten Positionen, die in der analytischen Philosophie der Gegenwart vertreten wurden bzw. noch werden, überhaupt in den Blick

⁴⁴ Herbert Schnädelbach: Philosophie in Deutschland, S. 242.

⁴⁵ Hermann Cohen: Logik der reinen Erkenntnis, Berlin ²1914 (zitiert als LrE) S. 594; Hvg. G. E.

⁴⁶ Vgl. zur Sache Wolfgang Marx: Idealität als dialektisch konstruierbare Totalität und als Hypothese der Fundierung wissenschaftlicher Geltung. Überlegungen zur Theorie des Begriffs bei Hegel und Cohen. In: Stuttgarter Hegel-Tage 1970. Vorträge und Kolloquien des Internationalen Hegel-Jubiläumskongresses, Hg. von Hans-Georg Gadamer, Bonn 1974, 515 -535; Andrea Poma: La filosofia critica di Hermann Cohen, Mailand 1988, 80-86; Helmuth Holzhey: Hegel im Neukantianismus. In: Il Cannocchiale, 1-2 1991, 9 -27.

⁴⁷ Vgl. die entsprechenden Stichworte: LrE 15, 68, 82, 84, 92.

kommen können. Die erste dieser Fragen lautet: Was soll es heißen, dass der Gegenstand vom Denken ‘erzeugt’ wird? Und die zweite lautet: Was besagt die These der ‘Identität’ von Denken und Sein? Behauptet sie nicht gerade das, was Russell und Moore *dem* Idealismus unterstellen, dass er nämlich eine obskure ‘Geistigkeit’ des Universums postuliere?

Es gibt ein ebenso drastisches wie einfaches Mittel, diesem Verdacht zu begegnen, nämlich das Mittel des Zitats. Cohens Sprache ist zwar barock und bleibt orientiert an der traditionellen Metaphysik. Insofern bietet sie Anlass zu Missverständnissen, die auf der Hand liegen, wenn man sich am ‘normalen’ Sprachgebrauch festhält und dabei die Wittgensteinische Einsicht ignoriert, dass Philosophie immer auch ein Sprachspiel ist. Nichtsdestoweniger ist die Sprache Cohens aber auch deutlich und präzise genug, um solche Missverständnisse auszuräumen. So bestimmt er das Denken als Tätigkeit des Erzeugens, die *zugleich* das Erzeugnis ist, und fügt in der Absicht, Missverständnisse auszuschließen, unmittelbar hinzu: „[D]as Denken selbst ist das Ziel und der Gegenstand seiner Tätigkeit. *Diese Tätigkeit geht nicht in ein Ding über*; sie kommt nicht *außerhalb* ihrer selbst. Sofern sie zu Ende kommt, ist sie fertig, und hört auf, Problem zu sein. Sie selbst ist der Gedanke, *und der Gedanke ist nichts außer dem Denken*.“ (LrE, 29; Hvg. G. E.) Deutlicher und nachdrücklicher als mit diesen Worten lässt sich eigentlich kaum klarstellen, dass die Bestimmung des Denkens als Erzeugung gerade *nicht* das Denken als Causa essendi des Seins oder der materiellen Dinge zu inthronisieren intendiert. Das Denken ‘erzeugt’ nicht *Dinge*, sondern Gedanken, und Gedanken sind, *außerhalb* des Denkens – *nichts*. Diese Auskunft ist eindeutig. Was aber besagt dann noch die These von einer ‘Identität’ von Denken und Sein? Man könnte hier einen an die Hegelsche Dialektik der Identität und Nichtidentität von Sein und Nichts gemahnenden Widerspruch zu entdecken meinen und daher argumentieren, dass Cohen anscheinend zwei einander ausschließende Thesen vertritt. Denn entweder sind Denken und Sein identisch – dann muss die ‘Erzeugung’, als welche das Denken doch verstanden werden soll, auch in das Sein oder die Dinge ‘übergehen’. Oder die erzeugende Tätigkeit, als welche das Denken bestimmt wird, geht nicht in das Sein bzw. ein Ding über – dann aber lässt sich keine ‘Identität’ von Denken und Sein mehr postulieren. Ein Tertium, das es erlaubte, diese beiden Thesen zugleich zu vertreten, scheint, prima vista, nicht gegeben. Eben dieses Tertium jedoch stellt, Cohen zufolge, die *Erkenntnis* dar: in der Erkenntnis, der *wissenschaftlichen* Erkenntnis, fallen Denken und Sein zusammen. Sie fallen darin insofern zusammen, als in der Erkenntnis, sofern sie sich auf das Sein bezieht, dieses Sein als Gedanke von ihm Gestalt gewinnt. Jene

Identität ist also gerade *nicht* im ontologischen Sinne, sondern allein und ausschließlich *epistemologisch* zu verstehen. Dies übersieht z. B. auch noch Reinhard Brandt, wenn er meint, es sei eine „kuriose These, [dass] die Wissenschaft ihre Gegenstände erzeuge“, und nur sein eigenes Unverständnis dokumentiert, indem er hinzufügt, Cohen habe damit „alle Warnungen des gesunden Menschenverstandes in den Wind“ geschlagen.⁴⁸ Denn selbstverständlich existieren die Gegenstände, mit denen sich z. B. die moderne Radioastronomie befasst, also etwa die Radiogalaxie NGC 315, der Quasar 3C273, dessen Jet sich nur bei sehr starker Vergrößerung auch im sichtbaren Licht zeigt, oder die 1965 von Penzias und Wilson entdeckte 3K-Strahlung, völlig unabhängig von der Wissenschaft, die sie erforscht. Ebenso selbstverständlich aber ist, dass das gesamte menschliche Wissen über sie, und zwar einschließlich des Wissens um die Helligkeitsschwankungen von 3C273 im sichtbaren Licht – das dürfte selbst dem ‘gesunden Menschenverstand’ einleuchten – ein Produkt, ein ‘Erzeugnis’ der Wissenschaft ist. Da aber, wenn überhaupt irgendetwas, erst dieses Wissen und nicht schon ein bloßer Blick in den ‘bestirnten Himmel über mir’, *sowohl* definiert, was diese Gegenstände sind, *als auch*, was an diesen Definitionen problematisch bleibt, weil diese Gegenstände eben nur in Gestalt des Wissens um sie ‘gegeben’ sind, ist jene Cohensche These alles andere als „kurios“. Dieser Hinweis mag jedoch noch immer zu schwach erscheinen, um den Verdacht zu entkräften, mit der ‘Identitätstheorie’ würde jenem von Russell und Moore zurückgewiesenen Idealismus das Wort geredet, der eine obskure Geistigkeit des Universums postuliert. Cohen selber erläutert diese These zunächst mit den Worten: „Das Sein ist Sein des Denkens. Daher ist das Denken, als Denken des Seins, Denken der Erkenntnis.“ (LrE, 15) Auch diese Erläuterung kann allerdings den genannten Verdacht noch nicht völlig entkräften. Denn sofern sie das Sein als „Sein des Denkens“ bestimmt, scheint sie wiederum zu besagen, dass das Sein selbst und als solches lediglich ein Gedachtes wäre. An späterer Stelle jedoch stellt Cohen unmissverständlich klar: „Wir fassten aber die Identität von Denken und Sein in der Strenge auf, dass wir annahmen: es dürfe im Sein kein Problem stecken, für dessen Lösung nicht im Denken die Anlage zu entwerfen wäre.“ (LrE, S. 588) Denken und Sein treten hier also in genau jener Weise auseinander, die aller wissenschaftlichen Welterkenntnis zuletzt zugrunde liegt und demzufolge von Cohen mit der Identitätstheorie gerade nicht bestritten wird: das Sein bildet „das Problem“;

⁴⁸ Reinhard Brandt: Hermeneutik und Seinslehre bei Cohen, in: Philosophisches Denken – Politisches Wirken. Hermann-Cohen-Kolloquium Marburg 1992, hg. von Reinhard Brandt und Franz Orlik, Hildesheim, Zürich, New York 1993, S. 37-54, hier S. 53.

das Denken hat die Lösung zu finden oder doch wenigstens „die Anlage“ zur Lösung zu entwerfen. Eben dieses Auseinander von Denken und Sein, diese *Nichtidentität*, reflektiert sich auch in Cohens Bestimmung des Denkens als „Tätigkeit des Erzeugens“. Im letzten Kapitel dieses Teils der vorliegenden Untersuchung wird noch ausführlich darauf eingegangen, wie diese Bestimmung im einzelnen zu verstehen und mit der im ersten Teil anhand des empiristischen Sinnkriteriums exponierten Problematik des Verhältnisses von Sinn und Beobachtung zu verbinden ist.

Nicht minder irreführend als die Auffassung, Cohen vertrete einen *ontologischen* Idealismus, mithin eine höchst dubiose, weil spekulative Metaphysik, ist jedoch auch seine Rubrizierung unter das Etikett des ‘Kantianismus’ bzw. ‘Neukantianismus’. Denn sie suggeriert eine weitgehende und unkritische Übernahme Kantischer Theoreme, die durch den faktischen Text- und Theoriebestand schlechterdings nicht belegbar ist. Cohens System, und speziell die „Logik der reinen Erkenntnis“ als dessen erster und grundlegender Teil, ist vielmehr das Resultat jahrzehntelanger, durchaus *kritischer* Auseinandersetzung mit Kant, aber auch mit Platon, Leibniz u. a., die ganz entscheidend vom Problem der *Theorieform* geprägt ist, d. h. in deren Zentrum und Kern die Reflexion auf die Gesamtanlage, die Ausgangsvoraussetzungen und Durchführungsbedingungen einer philosophischen Theorie der Erkenntnis steht. Cohen entwickelt dabei das Konzept zunächst einer ‘Kritik’ und dann einer ‘Logik’ der Erkenntnis, das in der Spezifik seiner Fragestellungen und dementsprechend auch seiner Antworten fundamental verschieden ist von den konventionellen, an Locke und Kant orientierten Vorstellungen über die Aufgaben einer Erkenntnistheorie. Das traditionelle Problem der Erkenntnisgenese, der *Entstehung* einer ‘Relation’ zwischen erkennendem Subjekt und zu erkennendem Objekt, die im Rekurs auf subjektive Leistungen oder Funktionen zu erklären wäre, kommt darin überhaupt nicht mehr vor – oder, weniger pointiert formuliert, nur noch in der minimalistischen Gestalt eines einzigen, allerdings schlechthin fundamentalen Theorems, dessen Bedeutung jedoch weit über diesen Aspekt hinausgeht. Denn dieses Theorem der *Hypothese*, dem dieser zweite Teil der vorliegenden Untersuchung insgesamt nachgeht und das in seinem vierten Kapitel noch im einzelnen diskutiert wird, ist der Ausdruck einer ganz generellen erkenntnis-, metaphysik- und *philosophiekritischen* Einsicht, die – das zu demonstrieren ist das Ziel dieser Untersuchung – einerseits mit dem Neukantianismus bzw. der Cohenschen Theorie in Vergessenheit geraten, andererseits aber in der analytischen Philosophie, wie sich am Beispiel von Ayers LTL gezeigt hat, überall virulent ist, ohne jedoch in letzter Konsequenz tatsächlich umgesetzt zu werden. Denn der

Versuch, *die* Metaphysik, also die metaphysische *Problemdimension*, kraft einer angeblich in *der Sprache selbst* liegenden oder gelegenen ‘Regel’ eliminieren zu wollen, ist selber zugleich Resultat und Ausdruck eines *Rückfalls* hinter diese Einsicht, sofern er sich der Illusion hingibt, dass in und mit *der Sprache* oder auch in und mit *der Logik* für die Philosophie ein cartesisches *Fundamentum certum et inconcussum* gefunden und ‘gegeben’ sei, an dem die Antworten auf ihre Fragen lediglich und einfach-hin ‘abzulesen’ wären. Sprache und Logik sind, so problematisch diese Rede zunächst noch sein mag, ‘Erzeugnisse’ des (menschlichen) Denkens und deshalb und insofern keine ‘absoluten’ Instanzen, auf die sich dieses Denken im Zuge einer Verständigung über sich selbst bruchlos und naiv berufen könnte. Das Theorem der Hypothese lässt für derartige absolute Instanzen, nach denen sich der Empirismus auch und gerade dann noch sehnt, wenn er sich in das Gewand eines radikalen Skeptizismus kleidet, keinen Raum. Einem Dualismus von ‘Erscheinung’ und ‘Ding-an-sich’, der sich im Übrigen ja doch wohl *qua* Dualismus nur kritisieren lässt, wenn man die ‘Wahrheit’ einer nicht-dualistischen, also einer monistischen, d. h. materialistisch-physikalistischen Position voraussetzt, ist mit diesem Theorem der Hypothese jedoch keineswegs das Wort geredet. Der erkenntnislogische Idealismus jedenfalls, den Cohen in seiner ‘Erkenntnislogik’ durchzuführen sucht, hat mit dem Kantischen Lehrbegriff des transzendenten Idealismus, dem zufolge Raum und Zeit lediglich die Formen unserer subjektiven Sinnlichkeit und daher die Dinge nur *qua* Erscheinungen erkennbar sind,⁴⁹ nichts mehr zu tun. Das erhellt schon daraus, dass Cohen Raum und Zeit ausdrücklich als *Kategorien* bestimmt⁵⁰ und sich vom Kantischen Dualismus zwischen Erscheinung und Ding-an-sich nicht nur mit dem vielsagenden Ausdruck von dem „Gerüchte vom ‘Ding an sich’“ distanziert,⁵¹ sondern diesen Dualismus auch mit den unzweideutigen Worten zurückweist: „Man hat das Naturgesetz in Händen; man konstatiert in ihm die Naturkraft, und in dieser das Sein und Wirken der Natur, und man *fragt noch* nach dem Ding an sich [...] So wird das Brot in Stein verwandelt.“⁵² Vorsicht ist schließlich auch im Blick auf das Reizwort des Apriori geboten. Cohen beansprucht zwar, in und mit der ‘Erkenntnislogik’ den „Schatz des *Apriorismus* zu hüten“ (LrE, 585). Aber der Begriff des Apriori, der dabei in Rede steht, ist nicht mehr derjenige Kants. Mit

⁴⁹ Vgl. KrV, B 49-52, 59-67, 518-524.

⁵⁰ Vgl. LrE, S. 149, 188.

⁵¹ Hermann Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin ²1885 (zitiert als TE 2) S. 502.

⁵² Hermann Cohen: *Ethik des reinen Willens*, Berlin ²1907 (zitiert als ErW) S. 25 f.

der erklärten Absicht einer Reform der Kantischen Aprioritätslehre hatte Cohen schon sein erstes Kant-Buch eröffnet,⁵³ und im Zuge dieser Reform entkleidet er den Kantischen Aprioritätsbegriff zuletzt auch eben jener Momente der Vorgängigkeit vor und Unabhängigkeit von aller Erfahrung, die in der skeptisch und empiristisch gestimmten analytischen Philosophie immer wieder den Stein des Anstoßes bilden. Auf diesen ganzen Problemkomplex wird im nächsten Kapitel noch näher eingegangen. Bereits jetzt dürfte nämlich hinreichend deutlich geworden sein, dass das bequeme und deshalb auch in dieser Untersuchung nicht vermeidbare Operieren mit pauschalen Etiketten und ihrer Kontraposition – ‘Materialismus’ *versus* ‘Idealismus’; ‘Empirismus’ *versus* ‘Apriorismus’; ‘Naturalismus’, ‘Realismus’, ‘Physikalismus’ *versus* ‘Subjektivismus’, ‘Transzendentalismus’, ‘Kantianismus’ bzw. ‘Neukantianismus’ etc. – nur allzu leicht zu Missverständnissen und, was eine Theorie des Cohenschen Typus betrifft, tatsächlich in die Irre führt. Die orientierende und ordnende Kraft dieser Etiketten beruht auf einem zumeist ganz unartikulierten Vorverständnis der Ausgangsprämissen und Beweisziele sowie der Gesamtanlage und spezifischen Defizite einer ihnen entsprechenden Theorie, das keineswegs immer am thematischen Gegenstand, d. h. an derjenigen Theorie gewonnen ist, die mit ihrer Hilfe begrifflich fixiert und eingeordnet werden soll, und das daher den wahren Sachverhalt in aller Regel verstellt, anstatt ihn zu erhellen.

Im aktuellen Zusammenhang ist es deshalb jetzt sinnvoll, zu der anhand eines knappen Vorgriffs auf Goodman bereits eingeleiteten Exposition und näheren Erörterung der Gemeinsamkeiten überzugehen, die Cohens Theorie mit bestimmten Positionen verbinden, die in der analytischen Philosophie der Gegenwart vertreten wurden bzw. noch vertreten werden. Diese Gemeinsamkeiten betreffen, wie bereits erwähnt, Kernfragen jeder philosophischen Theoriebildung, nämlich die folgenden Themenkreise: 1. Das Problem der Metaphysik, 2. das Problem der Wissenschaft, 3. das Problem des Psychologismus, 4. das Problem des Gegebenen und 5. das Problem der Prinzipienrevision. Die philosophische Relevanz der in diesen Themenbereichen aufweisbaren Übereinstimmungen gründet darin, dass sie vorliegen, *obwohl* zwischen Cohen und der analytischen Philosophie eben keine direkten und kaum indirekte Beziehungen bestehen und für beide ganz unterschiedliche Traditionslinien maßgeblich bleiben. Denn dass unter diesen Voraussetzungen und Bedingungen Übereinstimmungen

⁵³ Vgl. Hermann Cohen: Kants Theorie der Erfahrung, Berlin 1871 (zitiert als TE 1) S. III sowie v. Verf.: Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik, Waldkirch 2010, S. 24, 30, 34-51.

zwischen einem 'Idealismus', der das Denken als *alleinige* Quelle der wissenschaftlichen Erkenntnis bestimmt, d. h. zu erklären und zu begründen sucht, und einer im Ganzen 'empiristisch' ausgerichteten Philosophie, deren Gründungsphase wesentlich durch den Versuch bestimmt war, Sinn auf *Beobachtung* bzw. Wahrnehmung zu gründen, überhaupt vorkommen und vorliegen können, ist an sich schon bemerkenswert genug. Die Tatsache dieser Übereinstimmungen macht die Sachpositionen, um die es sich dabei handelt, freilich noch nicht zu solchen, die notwendigerweise zu akzeptieren oder gar 'wahr' wären. Auch folgt aus dieser Tatsache natürlich nicht, dass das Cohensche Theorieprogramm insgesamt aufrecht erhalten werden könnte oder gar müsste. Aber sie ist ein starkes Indiz dafür, dass diese Übereinstimmungen aus sachlichen Gründen resultieren, die in der aktuellen Krisensituation der Philosophie besondere Beachtung verdienen, da sie offenbar dem Streit der unterschiedlichen Schulen und Standpunkte noch vorausliegen.

Jenseits aller Schulmeinungen und über alle nicht nur in Detailfragen bestehenden Differenzen hinweg ist das, was Cohen mit Kant und das analytische Gründungsprogramm mit beiden verbindet, zunächst die kritische Einstellung zur *transzendenten* bzw. *spekulativen Metaphysik*. Im ersten Teil der vorliegenden Untersuchung ist dem positivistischen Versuch, im Rekurs auf das empiristische Sinnkriterium die logische Unmöglichkeit der Metaphysik zu demonstrieren, ausführlich nachgegangen worden. Dabei hat sich gezeigt, dass dieser Versuch misslingt, weil er ohne Rekurs auf metaphysische, nämlich ontologische Prämissen nicht auskommt, und dass deshalb auch der Anspruch, ein Philosophiekonzept zu etablieren, das in jeder Hinsicht 'metaphysikfrei' wäre, nicht aufrecht erhalten werden kann. Die analytische Philosophie ist durch diese extrem metaphysikfeindliche Gründungsphase hindurchgegangen und hat seit der mit Quine verstärkt einsetzenden Reontologisierung schließlich auch, wie im Einleitungskapitel dargelegt, die großen Grundfragen der philosophischen Tradition in ihren Problembestand reintegriert. Insofern und gerade damit weist sie sozusagen strukturell ein ähnlich gebrochenes Verhältnis zur Metaphysik auf, wie dasjenige es ist, das sich bei Kant und bei Cohen findet. Der Versuch, die 'Scheinprobleme' der Metaphysik ein für allemal zu überwinden, so entschlossen, nachdrücklich und radikal er auch betrieben wurde, führt nicht wirklich aus der metaphysischen Problemdimension hinaus, sondern bleibt ihr selber noch verhaftet und läuft schließlich auf eine kritische Distanz hinaus, in der man dennoch nicht umhin kann, sich dieser Problemdimension erneut zu stellen.

Man kann durchaus sagen, dass dieser komplexe Prozess, der sich in der analytischen Philosophie über Jahre bzw. Jahrzehnte hinweg erstreckt, bereits in der kalkulierten Doppeldeutigkeit des Titels „Kritik der reinen Vernunft“ antizipiert und gleichsam in ihn zusammengezogen ist. Die Kritik der ‘dogmatischen’ Metaphysik ist Vorbedingung und zugleich Beginn einer neuen Metaphysik, „die als Wissenschaft wird auftreten können“.⁵⁴ Dieses gebrochene und kritische Verhältnis zur Metaphysik charakterisiert auch die Philosophie Cohens. Für den frühen Cohen ist die „systematische Parteinahme“ zugunsten Kants (TE 1, V) zugleich Parteinahme für den ‘Zertrümmerer der Metaphysik’, dessen Begründung der Möglichkeit systematischer Erfahrungserkenntnis ja nicht zufällig den Beifall namhafter Vertreter der aufstrebenden Naturwissenschaft fand.⁵⁵ Die Ablehnung zunächst der ‘vormaligen Metaphysik’ Leibniz-Wolffscher Provenienz, die Kant im Sinn hat, sodann aber auch der spekulativen Metaphysik des deutschen Idealismus sowie der Willensmetaphysik Schopenhauers⁵⁶ bildet

⁵⁴ Immanuel Kant: Akademie-Ausgabe Bd. IV, 253.

⁵⁵ Namentlich in der Person von Hermann Helmholtz, vgl. ders.: Über das Sehen des Menschen. Ein populärwissenschaftlicher Vortrag gehalten zu Königsberg in Pr. zum Besten von Kants Denkmal am 27. Februar 1884, Leipzig 1855, wieder abgedruckt in: Ders.: Vorträge und Reden, Braunschweig 1884, S. 368 ff.

⁵⁶ Die generelle Zurückweisung der Schopenhauerschen Metaphysik kommt deutlicher noch als in den Kant-Büchern, in denen die Zurückweisung der Schopenhauerschen Kant-Interpretation im Vordergrund steht, im „System der Philosophie“ und speziell der „Ethik des reinen Willens“ zum Ausdruck: „Man kennt ja sattsam diese Art von Metaphysik; sie hat jahrzehntelang fast das Interesse für Philosophie überhaupt verschlungen. Der Wille sei das *Absolute*, das Ding an sich, während der Intellekt nur die Erscheinung zu treffen vermöge. Diese Metaphysik *Schopenhauers* trennt somit die beiden Momente des Intellekts und des Willens so schroff voneinander, dass sie sie in zwei Welten von verschiedenem Wert abteilt [...] Wenn diese Metaphysik Ethik sein wollte oder sollte, so müssten wir stutzig werden; geschweige wenn sie Psychologie sein soll. Denn wir haben unbezwinglichen Verdacht gegen eine Wahrheit, die auf anderen Gerechtsamen beruht als auf denen der erkennenden Vernunft. Kein Wille, wenn er dem Intellekt entgegengesetzt wird, kann eine Welt der Wahrheit bedeuten, oder gar verbürgen dürfen, während der Intellekt zum Urheber der Erscheinung wird. Es ist eine Konsequenz, wie die des Hexen-Einmal-Eins, dass in dieser Metaphysik an die Stelle der Philosophie die Musik tritt. Wenn die Rätsel der Welt dem Willen überantwortet werden, dann muss die Kunst an die Stelle der Wissenschaft treten; und unter den Künsten alsdann diejenige, welche den Affekt zum mächtigsten Leben bringt.“ (ErW, 19). Noch schärfer heißt es an anderer Stelle, Schopenhauers Thesen liefen darauf hinaus, „den Willen, als den Willen des individuellen Daseins zu verneinen, und das Individuum zu vernichten. Diesen empörenden Widersinn nennt man heutzutage Metaphysik und Philosophie, weil es *Schopenhauer* nicht an Wissen noch an Talent gefehlt hat, diesen Wahnsinn mit dem Schein von Denken und Gelehrsamkeit auszustatten.“ Ebd. S. 222.

daher schon im Rahmen seiner Kant-Bücher und für sie eines der tragenden theoretischen Motive. Diese Ablehnung formuliert Cohen 1885 indirekt, nämlich auf dem Wege einer positiven Bestimmung seines Philosophiebegriffs, wie folgt: „Philosophie ist nicht ‘Doktrin’, sondern Kritik; sie erzeugt nicht selbständig die Wissenschaft von den Gegenständen der Natur, sondern lehrt Irrthum verhüten und leistet, was keiner Wissenschaft möglich sei: den ‘Horizont’ der Erkenntnis auch positiv zu bestimmen. Indem sie also den Anspruch der Doctrin aufgibt, erwirbt sie das Recht der ‘Censur’“ (TE 2, 577). Gewiss *nicht in Kenntnis* dieser Bestimmung schreibt Russell 27 Jahre später: „Das wesentliche Charakteristikum der Philosophie, das sie zu einem von der Wissenschaft unterscheidbaren Gebiet macht, ist die *Kritik*. Sie untersucht kritisch die Prinzipien, von denen man in den Wissenschaften und im täglichen Leben Gebrauch macht; sie findet die Inkonsequenzen heraus, die vielleicht in diesen Prinzipien verborgen sind, und sie akzeptiert sie nur dann, wenn sich nach kritischer Untersuchung kein Grund herausgestellt hat, aus dem man sie verwerfen sollte.“⁵⁷ Russell räumt damit der Philosophie allerdings weit mehr Kompetenz ein als Cohen, für den das ‘Recht der Zensur’ nicht gleichbedeutend damit ist, die Prinzipien, von denen man „in den Wissenschaften“ tatsächlich „Gebrauch macht“, zu verwerfen. Denn das gerade widerspräche der Restriktion auf die Kritik im Gegensatz zur Doktrin.

Wenn dagegen Ayer erklärt, dass die neue, sprachanalytische Philosophie zwar „in gleicher Weise mit dem Inhalt jeder Wissenschaft befasst“ sei, aber „in keiner Weise mit der Wissenschaft konkuriert“ (LTL, d 60, 74) und also gerade *nicht* die Kompetenz hat, die Gültigkeit ihrer Ergebnisse in Frage zu stellen, dann formuliert er eine Auffassung, die sich der Sache nach weitgehend mit derjenigen Cohens deckt, der mit Nachdruck betont: „dass die Philosophie als solche die besonderen Gesetze und den besonderen Inhalt der Erfahrung nicht selbst erzeuge noch selbst bestimme [...] Kritik bedeutet also zunächst die Warnung: nicht Philosophie mit Mathematik oder Naturwissenschaft gleich oder auch nur auf gleichen Fuß zu setzen. Die Philosophie hat nicht Dinge zu erzeugen oder [...] zu konstruieren, sondern zunächst lediglich zu verstehen und nachzuprüfen, wie die Objekte und Gesetze der mathematischen Erfahrung konstituiert werden.“⁵⁸ Nichtsdestoweniger ist jedoch auch die Parallele zwischen Russell und Cohen, die buchstäblich gleiche Bestimmung der „Philosophie als einer

⁵⁷ Bertrand Russell: Probleme der Philosophie, S. 132.

⁵⁸ Hermann Cohen: Kants Theorie der Erfahrung, Berlin ³1918 (= Cohen: Werke Bd. 1. 1) 734; im folgenden durchgängig zitiert als TE 3, Seite.

Erkenntniskritik“⁵⁹ bemerkenswert genug. Die darin artikulierte Ablehnung spekulativer Metaphysik bleibt maßgeblich auch noch für das Selbstverständnis des späten Cohen, und zwar ohne Einschränkung auch für die „Logik der reinen Erkenntnis“: die Abkehr von Kant, das Einreißen der Eckpfeiler der ‘Vernunftkritik’, bedeutet eben nicht Rückkehr zur Doktrin, nicht Rückfall hinter den kritisch angeeigneten Kant, auch wenn die Erkenntnislehre nun als ‘Logik’ und nicht mehr als ‘Kritik’ der Erkenntnis betitelt ist.⁶⁰ Zunächst seien zwei Indizien für diese Auffassung genannt, bevor das entscheidende Argument zum Zuge kommen soll. Im Cohenschen System hat der Terminus ‘Metaphysik’, mit Ausnahme jener wenigen Passagen in der ‘Erkenntnislogik’, in denen implizite von einer ‘neuen’ oder ‘wahren’ Metaphysik ganz ähnlich die Rede ist wie bei Kant, wenn dieser von der durch Kritik gereinigten Metaphysik spricht, überwiegend einen stark pejorativen Einschlag. Die wichtigste affirmative Passage klagt einen Zusammenhang zwischen Logik und Metaphysik wie folgt ein: „Wir wissen, dass kein Gegensatz zwischen Logik und Metaphysik bestehen darf. Die Logik, als die Lehre der reinen Erkenntnis, ist immerdar Metaphysik gewesen; oder hat die Grundlage der Metaphysik gebildet.“ (LrE, 605) Auf der anderen Seite trifft Husserls Phänomenologie der Bannstrahl des *Vorwurfs*, es handle sich dabei um „Metaphysik“, um eine „neue Scholastik“, mit der Begründung, dass sie der Logik einen „Vorinhalt“ zumute (LrE, 56). Kaum weniger abfällig wird am Schluss der ‘Erkenntnislogik’ von jener „falsche[n] und unwissenschaftliche[n] Metaphysik“ gesprochen, die mit dem „mittelalterliche[n] Begriff des Absoluten“ operiere; die Logik des Ursprungs hingegen *entkräfte* den Begriff des Absoluten (LrE, 606). Wie diese ‘Entkräftung’ des Absoluten zu verstehen sei, darauf wird im 4. Kapitel dieses Teils der vorliegenden Untersuchung noch ausführlich einzugehen sein. Pejorativer Wortsinn liegt aber auch in Formulierungen wie der folgenden: „Das tiefe Missverständnis der Idee besteht darin, dass man sie für eine *Metaphysik* annahm.“ (LrE, 13). Und wenn Cohen schließlich in der „Ethik des reinen Willens“ ganz unmissverständlich erklärt: „So steht der *Idealismus* in einem methodischen Gegensatze zu allem, was sich sonst *Metaphysik* nennt. Der Gegensatz ist unausgleichbar.“ (ErW, 428) so dürfte immerhin klar sein, dass die Annahme, er rede einer spekulativen

⁵⁹ Russell: ebd. Ab 1883 ersetzt Cohen durchgängig den Ausdruck ‘Erkenntnistheorie’ durch den der ‘Erkenntniskritik’; zur Begründung vgl. IM, 5 f.

⁶⁰ Für den Übergang vom Programm einer Erkenntnis-‘Kritik’ zu dem einer ‘Logik’ der (reinen) Erkenntnis vgl. v. Verf.: Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik (2010), S. 356-359, 404 f., 407.

Ursprungsmetaphysik das Wort, zumindest mit seinem Selbstverständnis kollidiert.

Das entscheidende Argument, mit dem Cohen seinerseits dieses Selbstverständnis begründet, führt unmittelbar zur zweiten der oben postulierten Übereinstimmungen zwischen ihm und dem analytischen Gründungsprogramm, zur tendenziell gleichlautenden Stellungnahme zur *modernen Wissenschaft*. Sie bildet gleichsam das positive Korrelat zur gemeinsamen Ablehnung einer spekulativen Metaphysik. In der Optik Cohens steht jede Theorie, wie auch immer sie gestaltet sein möge, unter Metaphysikverdacht, die den Anspruch erhebt oder den Anschein erweckt, mit der modernen Wissenschaft, und d. h. für ihn immer primär: der mathematischen Naturwissenschaft, zu konkurrieren. Cohen vertritt, so kann man in moderner Terminologie durchaus sagen, einen *Physikalismus* auf der Basis einer 'idealistischen' bzw. 'logizistischen' Epistemologie, welche dennoch die Bedeutung des Experiments keineswegs leugnet: „Hier also tritt recht eigentlich die Forschung in ihrer Eigenart auf; der allgemeine Fall muss ein Erzeugnis der wissenschaftlichen Arbeit werden. Der *Versuch* tritt in seine Rechte.“ (LrE, 510) Daher verfällt jede philosophische Theorie dem Verdikt, 'bloße Metaphysik' zu sein, die ihrem Selbstverständnis und theoretischen Anspruch nach jene Konkurrenz behauptet. Das berühmte Diktum von der 'Anerkennung des Faktums Wissenschaft' steht, unter anderem, genau dafür. Und eben dafür, für diesen 'Ausgang vom Faktum Wissenschaft' ist Cohen sowie die darin mit ihm fraglos einige Marburger Schule insgesamt immer wieder getadelt worden, gleichsam in einer großen Koalition, die von der Kant-Orthodoxie über Scheler und Heidegger bis hin zur marxistisch inspirierten Philosophie in Gestalt sowohl der leninistischen Dogmatik wie auch, zumindest indirekt, der Kritischen Theorie reicht und deren Nachwirkungen sich selbst noch im Zusammenhang der jüngsten Historiographie des Neukantianismus aufweisen lassen.⁶¹ Damit sind die Fronten klar. Denn dass das analytische Gründungsprogramm seinerseits mit einer *Anerkennung* des 'Faktums' Wissenschaft einhergeht und ganz wesentlich durch sie motiviert ist, dies ist schon in der Einleitung zu dieser Untersuchung betont worden und hat

⁶¹ Vgl. Julius Ebbinghaus, Herman Cohen als Philosoph und Publizist, in: Archiv für Philosophie 6 (1956), S. 112 f.; Max Scheler: Die transzendente und die psychologische Methode. Leipzig 1900, wieder abgedruckt in: Ders.: Gesammelte Werke Bd. 1: Frühe Schriften, Bern/München 1971, S. 202, 239, 271 f., 315.; Martin Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt a. M. ³1965, S. 26; Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, Frankfurt a. M. 1975, S. 19; Hans-Jörg Sandkühler/ Rafael de la Vega (Hg.): Marxismus und Ethik, Frankfurt a. M. 1974, S. 45 Anm. 2.

sich sodann auch im Rahmen der Analyse von Ayers LTL mehrfach gezeigt, steht also außer jeder Frage. Der Logizismus Freges wie überhaupt die Anwendung der Mittel der modernen mathematischen Logik, Russells Logischer Atomismus, der Szientismus Carnaps und noch der Physikalismus Quines sind gleichermaßen Ausdruck solcher Anerkennung, die sich zwar nicht in derselben Weise wie bei Cohen realisiert und manifestiert, *als solche* aber doch überhaupt nicht zu bestreiten ist. Vermutlich schon ab August 1871, definitiv aber seit 1877 lautet das unermüdlich wiederholte Credo Cohens, dass die Philosophie sich nicht in einen Gegensatz zur modernen Wissenschaft begeben darf, wenn sie ernst genommen werden will. Bezogen auf das Erkenntnisproblem ergibt sich daraus die Konsequenz: „*Das Denken der Erkenntnis kann durchaus nur an den Problemen der wissenschaftlichen Erkenntnis beschrieben, bestimmt, entdeckt, ausgemessen und ausgemeißelt werden.*“⁶² Wäre diese Konsequenz sachlich und systematisch gesehen tatsächlich überhaupt nichts weiter und nichts anderes als das Resultat einer Wilhelminischen „Kulturfrömmigkeit“,⁶³ die in den Schützengräben des Ersten Weltkriegs alle Glaubwürdigkeit verloren hat – dann müsste die gesamte Wissenschaftsphilosophie dieses Jahrhunderts konsequenterweise gleichfalls als Ausdruck solchen Wilhelminischen Denkens gewertet werden. Andererseits kann man zwar mit Rorty einem Pragmatismus das Wort reden, der „keine Theorie der Wahrheit“ und auch „keine Erkenntnistheorie vertritt“.⁶⁴ Aber wenn man prinzipiell daran festhält, dass der Begriff ‘Erkenntnis’ ein nach wie vor legitimes Thema und Problem der Philosophie bezeichnet, dann führt kein Weg daran vorbei, dass das ‘Faktum’ Wissenschaft dieses Problem in seiner denkbar schärfsten Gestalt aufwirft. Denn der *Objektivitätsanspruch* der wissenschaftlichen Erkenntnis bewährt und bestätigt sich tagtäglich in den praktischen Erfolgen ihrer technologischen Umsetzung. Das metaphysische

⁶² LrE, 57. Im Brief an den Jugendfreund Hermann Lewandowsky vom 15. August 1871 hatte Cohen sich erstmals für von der philosophischen Seite her fähig erklärt, den „Idealismus in der Naturwissenschaft“ zu behandeln (vgl. Hermann Cohen: Briefe, Hg. von Bertha und Bruno Strauss, Berlin 1939, S. 31). Etwa ab Mitte November desselben Jahres ist die erste Auflage von „Kants Theorie der Erfahrung“ im Handel (Vgl. Cohens Brief an Friedrich Albert Lange vom 16. November 1871, in: Cohen: Briefe, S. 34), die in dem nach Oktober 1870 entstandenen Kapitel über die „Grundsätze des reinen Verstandes“ erstmals den Grundgedanken der „transzendentalen Methode“ formuliert, in der jenes Credo Gestalt gewinnt; Vgl. TE 1, 206. Vgl. sodann: H. Cohen: Kants Begründung der Ethik, Berlin 1877 (zitiert als BE) 24 f.; IM 6 f., 127; TE 2, 59, 577.

⁶³ Vgl. Kurt Walter Zeidler: Kritische Dialektik und Transzendentalontologie, S. 18 f.

⁶⁴ Richard Rorty: Solidarität oder Objektivität, S.16.

Seinsdenken desavouiert sich deshalb selbst, wenn und solange es unbeeindruckt von diesen Erfolgen glaubt, sich durch die und in der Konkurrenz zur modernen Wissenschaft profilieren und entfalten zu können.

Bei Cohen ist der Ausgang vom Faktum Wissenschaft keineswegs Ausdruck einer vorphilosophischen, mithin grundlosen „weltanschauliche[n] Prämisse“,⁶⁵ die einer blinden, durch zwei Weltkriege und diverse Technologiefolgeprobleme als naiv erwiesenen Fortschrittsgläubigkeit geschuldet wäre, sondern zunächst und primär das Resultat, sodann aber auch das argumentative Kernstück einer theoretischen bzw. metatheoretischen Grundsatzreflexion auf die *Form* einer philosophischen Theorie der Erkenntnis, d. h. auf ihren Gesamtansatz sowie ihre Ausgangs- und Durchführungsbedingungen. Diese Reflexion lässt sich im wesentlichen in drei Schritten zusammenfassen. In einem ersten Schritt ergibt sich der Hinweis auf das ‘Faktum Wissenschaft’ zunächst als Antwort auf die skeptische Frage, ob überhaupt Erkenntnis möglich sei. Als diese Antwort ist jener Hinweis zugleich die *Absage* an ein fundamentalistisches Konzept von Erkenntnistheorie, das von einer solchen vor allem eine Begründung bzw. den Nachweis der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt verlangt. Das ‘Faktum’ Wissenschaft demonstriert deren Wirklichkeit und macht so jenen Nachweis überflüssig. Ein radikaler Skeptizismus, der die Möglichkeit von Erkenntnis prinzipiell bestreitet, ist mit diesem Hinweis zunächst in seine Schranken gewiesen, wenn auch nicht im strengen Sinne widerlegt. Aber er bedarf bekanntlich auch gar keiner Widerlegung, da er sich vielmehr selbst widerlegt, wenn er seine skeptische These als Ergebnis eines kritischen Reflexionsganges und damit als ‘Erkenntnis’ ausgibt. Für diesen ersten Schritt kann sich Cohen natürlich auf den Kantischen Wortlaut und Buchstaben berufen; er ist gleichsam vollinhaltlich durch Kant gedeckt. Die einzige, zugleich aber ganz *entscheidende* Differenz besteht darin, dass der Ausdruck ‘Faktum Wissenschaft’, anders als Kants Rede von den in reiner Mathematik und Naturwissenschaft wirklich vorhandenen ‘synthetischen Urteilen a priori’, *keine Vorentscheidung* über die *Genese* derjenigen Erkenntnis enthält, die als ‘faktisch’ vorhanden behauptet wird. In offenem Widerspruch zu Kant reduziert Cohen den Kantischen Aprioritätsbegriff auf, ja mehr noch, ersetzt ihn geradezu durch den Begriff des *Gesetzes*: „Es kann mithin unter der kritischen Fahne die Losung nicht mehr lauten: ob Vernunft, ob Sinnlichkeit. Denn das *a priori*, das Beiden

⁶⁵ Klaus Christian Köhnke: Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus, Frankfurt a. M. 1986, 273, 276 u. ö.

zukommt, bedeutet ein beiden gemeinsames *Gesetz*; nicht einen Geburtschein.“ (BE, 2) Die Tragweite dieser Reduktion bzw. Ersetzung ist nicht zu unterschätzen. Denn das von Ayer wie in der analytischen Philosophie insgesamt so nachdrücklich bestrittene Kantische ‘synthetische Apriori’⁶⁶ ist damit, salopp gesprochen, de facto aus dem Spiel. Das, was in der Optik Cohens die wissenschaftliche Erkenntnis von allem vorwissenschaftlichen Kennen und Erkennen unterscheidet, ist *nicht* ihre vermeintliche apriorische Synthetizität, sondern ihr *Gesetzescharakter*, die beanspruchte Allgemeingültigkeit qua Transsubjektivität und Subjektunabhängigkeit, die bzw. der sich zuletzt im Erfolg ihrer Prognosen und Anwendungen dokumentiert und manifestiert. Dieser erste Schritt lässt sich deshalb dann und so lange nicht einfach mit dem wohlfeilen fundamentalistischen Argument aushebeln, dass doch sehr fraglich sei, ob es sich bei der modernen Wissenschaft überhaupt um ‘echte’ Erkenntnis handele, wenn und solange man zugleich tagtäglich von den Resultaten ihrer technischen Umsetzung Gebrauch macht oder vor diesen, etwa der militärischen oder zivilen Anwendung der modernen Kernphysik, warnt.

Der zweite Schritt führt nun bereits entschieden über Kant hinaus und bedeutet im Ergebnis die radikale Abkehr von der Theoriekonzeption der „Kritik der reinen Vernunft“ insgesamt. Zugleich kommt damit auch die dritte der oben postulierten Gemeinsamkeiten zwischen Cohen und der analytischen Philosophie in den Blick, nämlich die im Prinzip vergleichbare Stellungnahme zum Problem des *Psychologismus*. Mit der ‘Anerkennung’ des ‘Faktums’ Wissenschaft richtet sich die Frage nicht mehr darauf, ob überhaupt, sondern, auch dies noch unmittelbar gedeckt durch eine Kantische Wendung, *wie* Erkenntnis möglich ist. Damit aber tritt das Problem der *Rückgangsdimension* auf, d. i. das sub specie der durchzuführenden Erkenntnisbegründung metatheoretische Problem der Bestimmtheit, der Art und des Theoriestatus der Prämissen, im Rekurs auf die jene Frage beantwortet wird. Cohens diesbezügliche Position lässt sich in zwei Argumenten, einem negativem und einem positiven, entfalten. Bei Kant ist die Rückgangsdimension für die Antwort auf die Frage, wie Erkenntnis möglich sei, das erkennende Subjekt, jenes „Erkenntnisvermögen überhaupt“ also, das er etwa am Beginn der „transzendentalen Analytik“ ausdrücklich „ins Spiel setzt“ (KrV, B 91) und das er in die beiden ‘Stämme’

⁶⁶ Mit der These der Vollständigkeit der Disjunktion von analytischen Propositionen und empirischen Hypothesen (vgl. o. S. 48) sowie die ausdrückliche Formulierung: “For while it is true that we have *a priori* knowledge of necessary propositions, it is not true, as Kant supposed, that any of these necessary propositions are synthetic.” LTL, e113/d110.

oder 'Quellen' Sinnlichkeit und Verstand bzw. Anschauung und Denken zergliedert. Seine Antwort auf jene Frage besteht im wesentlichen darin, zu zeigen, wie das Zusammenwirken dieser beiden Stämme oder Quellen überhaupt möglich ist und dass sie nur im Verein objektiv gültige Gegenstandserkenntnis ergeben. Nach Cohen nun ist diese Kantische Rückgangsdimension, der Rückgriff also auf das erkennende Subjekt und seine spezifische Verfasstheit, schlechterdings *unzulässig*. Die synthetische Methode der 'Vernunftkritik' selbst, die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand als solche und der nachträgliche Beweis der Möglichkeit und Notwendigkeit ihres Zusammenwirkens insgesamt ist aus seiner Optik nichts anderes als eine „Zerlegung des Erkenntnisapparates“ (IM, 5) und deshalb und insofern Psychologie – und zwar allen diesbezüglichen Abgrenzungsbemühungen Kants zum Trotz und ungeachtet auch des Hinweises auf die Differenz zwischen empirischem und transzendentalen Subjekt.⁶⁷ So erklärt Cohen etwa 1885 in unmissverständlicher Widerrede gegen Kant ausdrücklich: Philosophie als „Kritik ist nicht Untersuchung der Erkenntnisvermögen – das wäre Psychologie – sondern der Wissenschaft, der reinen Vernunft als reiner Wissenschaft.“ (TE2, 577) Und schon zwei Jahre vorher hatte er unzweideutig statuiert: „Erkenntnistheorie aber *darf nicht als Psychologie* gemeint sein.“ (IM, 5) In der 'Erkenntnislogik' schließlich, wo die Abgrenzung gegen den Psychologismus schon auf den ersten Seiten beginnt, formuliert er fast noch deutlicher, ja geradezu drastisch: „Das Denken gilt uns hier nicht als menschliches Denken.“ (LrE, 43) Sondern: „*Das Denken der Logik ist das Denken der Wissenschaft.*“ (LrE, 19) Der Sache nach ist damit nicht nur zwischen dem psychischen Denkakt auf der einen und dem Gedankeninhalt oder der 'Proposition' auf der anderen Seite unterschieden, sondern zugleich auch die Gesamtheit der wissenschaftlichen Propositionen als dasjenige bestimmt, worauf sich die philosophische Theorie des Denkens zu beziehen habe, das also ihr Thema und Objekt bilde.

Auch wenn nun schon seit längerer Zeit, nämlich seit Ryles „The Concept of Mind“ aus dem Jahr 1949, die klassischen Themen der philosophischen Psychologie in der analytischen Philosophie des Geistes und in der sogenannten Kognitionswissenschaft mit großem Nachdruck erneut diskutiert werden, dürfte sich wohl kaum bestreiten lassen, dass die Hinwendung zur Sprache ursprünglich ganz wesentlich durch den Gedanken motiviert war, auf diesem Wege den vermeintlichen Abgründen und Aporien der traditionellen 'mentalistischen' Bewusstseinsphilosophie zu

⁶⁷ Vgl. dazu das nächste Kapitel.

entkommen. Bei Ayer hatte sich dieser Gedanke in der Auffassung niedergeschlagen, dass nur ein im Rekurs auf die Sprache bzw. ihre Regel(n) geführter Beweis die logische Unmöglichkeit der Metaphysik zu demonstrieren vermöchte, wohingegen der diesbezügliche Kantische Beweis, weil bewusstseinstheoretisch geführt, dazu prinzipiell ungeeignet sei. Und Schlick, um noch ein weiteres Beispiel aus der Gründungsphase der analytischen Philosophie anzuführen, formuliert in seinem einflussreichen Eröffnungsbeitrag für die Zeitschrift „Erkenntnis“ über „Die Wende der Philosophie“ mit Bezug auf eben diese „endgültige[n] Wendung“, durch welche der „unfruchtbare Streit der Systeme“ als definitiv beendet anzusehen sei, ganz ausdrücklich: „An die Stelle von Untersuchungen des menschlichen ‘Erkenntnisvermögens’ tritt, soweit sie nicht der Psychologie überantwortet werden können, die Besinnung über das Wesen der Ausdrucks, der Darstellung, d. h. jeder möglichen ‘Sprache’ im allgemeinsten Sinne des Wortes. Die Fragen nach der ‘Geltung und den Grenzen der Erkenntnis’ fallen fort.“⁶⁸ Wie stark dieses antimentalistische Motiv bis in die jüngste Vergangenheit hinein wirkt, zeigt etwa Michael Dummetts suggestive Formel von der „Verstoßung des Gedankens aus dem Bewusstsein“,⁶⁹ in der sich zugleich das Hochgefühl der Überwindung einer antiquierten philosophischen Position Ausdruck gibt. In der analytischen Literatur wird in diesem Zusammenhang zumeist Frege das Verdienst zugeschrieben, der erste gewesen zu sein, der den Gedanken aus dem Bewusstsein ‘verstieß’, d. h. weniger populistisch formuliert, der zwischen dem Gedankeninhalt oder dem Sinn und dem psychischen Denkkakt scharf und eindeutig unterschied und so den Psychologismus, die fälschliche Reduktion des Gedankeninhalts auf oder seine inhaltliche Bindung an den psychischen Denkkakt, definitiv überwand. Die unausgesprochene Verknüpfung der Möglichkeit einer Überwindung des Psychologismus mit der Hinwendung zur Sprache geht dabei gelegentlich sogar so weit, dass man etwa Husserls Abkehr vom Psychologismus, in der Konsequenz also seine im ersten Band der „Logischen Untersuchungen“ ausgeführte Psychologiekritik, dem Einfluss Freges zuschreibt. So gesteht etwa Günther Patzig Husserl zwar „große Verdienste“ um die Zurückdrängung des Psychologismus zu, relativiert dies aber unter Hinweis auf Freges 1894 verfasste Rezension der Husserlschen „Philosophie der Arithmetik“ durch die Bemerkung, „dass *Husserl* erst durch *Frege* von psychologistischen

⁶⁸ Moritz Schlick: Die Wende der Philosophie, zuerst in: Erkenntnis I (1930) S. 4-11, Reprint in: Gesammelte Aufsätze, S. 31-39, hier S. 33, 35.

⁶⁹ Michael Dummett: Ursprünge der analytischen Philosophie, Frankfurt a. M. 1988, S. 32.

Auffassungen befreit worden ist. Leider hat *Husserl* diese Wirkung der Rezension *Freges* später niemals öffentlich anerkannt.⁷⁰

Man verringert nun allerdings den philosophischen Rang *Freges* durchaus nicht, wenn man in diesem Zusammenhang zum einen auf die grundlegende *Lotzesche* Unterscheidung von *Genesis* und *Geltung* sowie zum zweiten auch darauf hinweist, dass *Cohen* schon in der Schrift über „Das Prinzip der Infinitesimal-Methode“, die 1883 erschien – also ein Jahr vor *Freges* „Grundlagen der Arithmetik“, eine massive und ganz unmissverständliche *Psychologie-* bzw. *Psychologismuskritik* formuliert. Er müsse, so erklärt *Cohen* dort, „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.“ (IM, S. 5) Die Tatsache, dass *Frege* in seiner ansonsten durchgängig negativen Rezension jener Schrift eben dieser *Cohenschen* *Psychologiekritik* ausdrücklich zugestimmt hat, ist bereits erwähnt worden, sei aber an dieser Stelle nochmals unterstrichen: „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.“⁷¹ Bei *Cohen* reichen die ersten Anfänge einer kritischen Einstellung zur *Psychologie* bzw. zum *Psychologismus* bis ins Jahr 1877 zurück, in dem er eine antipsychologische *Aprioritätskonzeption* vorträgt und es zugleich ablehnt, den *Kantischen* Grundbegriff der ‘Einheit des Bewusstseins’ psychologisch zu interpretieren.⁷² Doch kommt es hier natürlich nicht auf die Frage der historischen *Priorität* an, die ohnehin weder *Cohen* noch *Frege*, sondern dem *Grundgedanken* nach *Lotze* zusteht.⁷³ Die *Übereinstimmung* zwischen *Frege* und *Cohen* ist vielmehr sachlich bzw. systematisch von Belang. Denn im Zusammenhang der *metatheoretischen* Überlegungen *Cohens* zur *Theorieform* einer philosophischen Verständigung über das Erkenntnisproblem kommt seiner *Psychologie-Kritik* eine schlechthin entscheidende Bedeutung zu, und es ist von überragender Wichtigkeit, sich ihre theoretischen Konsequenzen in aller Schärfe vor Augen zu stellen. Sie besagt nämlich

⁷⁰ Günther Patzig: *Sprache und Logik*, Göttingen 1981, S. 8, Anm. 3.

⁷¹ *Frege*: Rezension von *Cohen*, S. 329 bzw. 102.

⁷² Vgl. BE, 26 f., 46. 73 Vgl. Hermann Lotze: *Logik*, Leipzig 1874 § 316 ff.

⁷³ Vgl. Hermann Lotze: *Logik*, Leipzig 1874 § 316 ff.

nicht nur, dass alle Begriffe und Teiltheoreme der Kantischen ‘Vernunftkritik’ bzw. einer an dieser orientierten Konzeption von Erkenntnistheorie, die entweder selbst Ausdruck der Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand sind oder in die diese Unterscheidung als konstitutives Sinn-element eingeht – und das ist, cum grano salis, nahezu die gesamte „Kritik der reinen Vernunft“ – als ‘psychologistisch’ zu verwerfen oder aber erkenntnislogisch zu objektivieren sind. Sondern sie besagt eben auch, dass die „Zerlegung des Erkenntnisapparates“ und damit zugleich die nur unter Voraussetzung einer solchen überhaupt durchführbare Analyse des „Bewusstseinsvorgangs“, des Prozesses und der „Tätigkeitsweise des Erkennens“ (LrE, 3) gerade *nicht* Aufgabe einer *philosophischen* Theorie der Erkenntnis ist, sondern in letzter Konsequenz der *empirischen Wissenschaft*, also der Psychologie oder auch der Neurophysiologie zuzuweisen ist. Cohen zufolge unterliegt die Untersuchung der traditionellen Grundbegriffe der Erkenntnistheorie, etwa der Begriffe der Empfindung, der Wahrnehmung, der Beobachtung etc., sofern auf sie im Sinne des Bewusstseinsvorgangs Bezug genommen wird – und dies ist, doch darauf sei hier zunächst nur aufmerksam gemacht, natürlich gerade auch dort der Fall, wo ‘Sinn’ direkt an ‘Beobachtung’ geknüpft und gebunden werden soll –, „den allgemeinen *Bedingungen des Verhältnisses von Materie und Bewusstsein*. Diese Bedingungen lassen sich in das kurze Wort zusammenfassen: dass die Materie nicht sowohl die Grundlage für das Bewusstsein, als vielmehr *für das Studium des Bewusstseins* ist. Die *Materie* bezeichnet diejenige Gruppe der *Erscheinungen* des Bewusstseins, an welcher wir die *andere* Gruppe derselben, die *psychische* studieren müssen; sofern wir von Psychologie mehr erstreben, als eine vergleichende Beschreibung der seelischen Vorgänge. Dieses Studium der Materie für das Bewusstsein oder des Bewusstseins an der Materie leistet die *Physiologie*.“ (IM, 153)

Interpretiert man diese Ausführungen im Licht des Diktums von der Anerkennung des Faktums Wissenschaft, dann kann an ihrer Aussage kein Zweifel sein. Der Ausdruck „nicht sowohl“ steht im damaligen Sprachgebrauch für ‘nicht nur’. Und dass „die Materie“, also das Gehirn, als *eine* Gruppe der „Erscheinungen des Bewusstseins“ bezeichnet wird, kann unter Berücksichtigung der Folgesätze nicht irritieren: Das Gehirn bildet die materielle Grundlage für das Bewusstsein, dessen Funktionsweise deshalb auch „an“ dieser materiellen Grundlage zu „studieren“ ist. Deshalb kann man durchaus sagen, dass Cohen dem *Quineschen* Programm einer ‘Naturalisierung der Erkenntnistheorie’ – zusammengefasst in dem Satz: „Die Erkenntnistheorie oder etwas ähnliches erhält ihren Platz innerhalb

der Psychologie und somit innerhalb der empirischen Wissenschaften⁷⁴ – nicht nur zustimmen könnte, sondern es der Sache nach bereits *vorwegnimmt*, indem er, wie oben zitiert, den Terminus ‘Erkenntnistheorie’ und damit zugleich auch das so bezeichnete traditionelle Theorieprogramm ob seiner psychologistischen Konnotationen als Titel und Aufgabe einer spezifisch *philosophischen* Verständigung über das Erkenntnisproblem ausdrücklich *verwirft*. Selbstverständlich bedeutet dies nicht, dass Cohen der Begründung, die Quine dafür gibt, noch gar den Konsequenzen, die er daraus zieht, zustimmen könnte. Für Cohen bleibt die Aufgabe einer *transzendental-logischen* Verständigung über das Erkenntnisproblem nicht nur unabdingbar, sondern behält dabei auch den Vorrang vor allen psychologischen Analysen des empirisch-konkreten Erkenntnisvorgangs. Aber dass im Blick auf *diesen* Übereinstimmung besteht, dies hat mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Natorp schon Schlick konzediert. Im Anschluss an eine Verteidigung seines „psychophysischen Parallelismus“, der postuliert, „dass eine und dieselbe Wirklichkeit – nämlich die unmittelbar erlebte – sowohl durch psychologische wie durch physikalische Begriffe bezeichnet werden kann,“ und der zuletzt auf „die Reduktion der Psychologie auf Gehirnphysiologie“ hinausläuft,⁷⁵ schreibt Schlick: „Auch die sogenannte Marburger neukantianische Schule, von Cohen und Natorp geführt, ist wenigstens in diesem Punkte nicht vom rechten Wege abgewichen. Ich will einen Satz aus Natorps *Allgemeiner Psychologie* anführen (1912), welcher die Übereinstimmung in den im vorigen Paragraphen besprochenen Punkten hervortreten lässt. Natorp schreibt (S. 12): ‘Aber was wird nun aus der Psychologie? ... Sofern es sich um die kausale Gesetzmäßigkeit des psychisch genannten Geschehens handelt, wird daraus nichts als besonnene, methodisch fortschreitende, durch kein metaphysisches Vorurteil ferner beirrte, naturwissenschaftliche, insbesondere sinnes- und gehirnphysiologische Untersuchung.’“ (a. a. O. 365 f.)

Die letzte und wichtigste Konsequenz der Cohenschen Psychologie-Kritik haben allerdings weder Frege noch Schlick in ihrer ganzen Tragweite zu würdigen verstanden, da sie sie offenbar nur als Korollar der beiden erstgenannten aufgefasst haben und zuletzt doch ihrerseits allzu sehr dem tradierten Modell von Erkenntnistheorie verhaftet blieben. Diese letzte Konsequenz bringt zugleich das angekündigte positive Argument, das Cohen zur Frage der Rückgangsdimension bereithält, in den Blick.

⁷⁴ Willard Van Orman Quine: Naturalisierte Erkenntnistheorie, in: Ders.: *Ontologische Relativität und andere Schriften*, Stuttgart 1975, 97-126, hier 115.

⁷⁵ Moritz Schlick: *Allgemeine Erkenntnislehre*, S.347, 351.

Und in diesem Horizont erscheint dann auch das Kardinalproblem, an dem sich die Geister scheiden: die Stellungnahme nämlich zum Problem des oder eines 'Gegebenen', die zugleich auch im Streit über 'Idealismus' oder 'Empirismus' entscheidet. Erkenntnis liegt, Cohen zufolge, in Form von „gedruckten Büchern“ vor in der Wissenschaft: nur in dieser gewinnt sie eine für die Philosophie „angreifbare“ Wirklichkeit und Gestalt.⁷⁶ Die Genese, die konkrete Entstehung dieser Erkenntnis aufzuklären ist nicht Aufgabe der Philosophie, sondern, soweit es sich um den reinen Vorgang des Erkennens als solchen handelt, der Psychologie bzw. der Neurophysiologie und, was die komplexeren Fragen der wissenschaftlichen Erkenntnisgewinnung bzw. der Organisation der Forschung betrifft – so weit kann man mit der Cohenschen Theorie durchaus gehen – der empirischen Wissenschaftstheorie, der Wissenssoziologie etc. Denn keine dieser Disziplinen ist in der Lage, eine befriedigende Verständigung über das herbeizuführen, was letztlich *allein* alles philosophische Interesse am Erkenntnisproblem begründet. Das aber ist der Wahrheitsanspruch oder, nicht wahrheits-, sondern geltungstheoretisch akzentuiert, die beanspruchte objektive Geltung, die sich in der Formulierung *wissenschaftlicher Gesetze* manifestiert und realisiert. In der Nachfolge Kants ist solche Verständigung nur in *transzendentaler* Einstellung, d. h. als Frage nach den 'Bedingungen der Möglichkeit' der in der Wissenschaft faktisch vorhandenen Erkenntnis durchführbar. Diese 'Bedingungen der Möglichkeit' aber sind nun Cohen zufolge als *reine Geltungsbedingungen* zu verstehen, die – das ist entscheidend – ihrerseits *nicht wiederum rückwärts* als Formen, Elementarstrukturen oder -funktionen des subjektiven Erkenntnisapparates aufgefasst werden dürfen. Dadurch nämlich würde die Erkenntnisgeltung gebunden an und abhängig von der kontingenten Verfasstheit des erkennenden Subjekts und seines kognitiven Apparates. Das aber hätte nicht nur eine Relativierung und Subjektivierung der Erkenntnisgeltung zur Folge, die dem eigentlichen Sinn und Inhalt des Gesetzesbegriffs, d. i. der mit und in ihm beanspruchten Objektivität und Subjektunabhängigkeit widerspräche, sondern machte zugleich auch die Annahme eines der Erkenntnis grundsätzlich entzogenen 'Dinges-an-sich' unvermeidlich, die Cohen, wie schon erwähnt, entschieden ablehnt.

Vor dem Hintergrund der Entwicklung des philosophischen Denkens dieses Jahrhunderts und speziell der in der analytischen Philosophie über die Möglichkeit 'transzendentaler' Argumente geführten Debatte mag die Annahme solcher transzendentalen Geltungsbedingungen der wissenschaft-

⁷⁶ Vgl. BE, 27; IM 5 f., 127 f.

lichen Erkenntnis als problematisch oder gar naiv und der Versuch, sie aufzudecken, um auf diese Weise eine Verständigung über das Erkenntnisproblem herbeizuführen, als Ausdruck einer durch diese Debatte überholten Problemlage erscheinen. Ob dieser Eindruck zu Recht besteht oder ob nicht vielmehr, der Oberflächenströmung jener Entwicklung entgegen, die Annahme solcher Geltungsbedingungen in bestimmter Hinsicht unvermeidlich ist, wenn überhaupt das Erkenntnis- qua Geltungsproblem theoretisch durchdrungen werden soll, wird im Verlauf der weiteren Kapitel dieses zweiten Teils der Untersuchung noch in unterschiedlichen Hinsichten näher zu erörtern sein. Hier ist zunächst erst einmal hervorzuheben, dass die spezifische Eigenart der Cohenschen Theorie gerade daraus resultiert, dass sie das Programm der Aufdeckung jener transzendentalen Geltungsbedingungen keineswegs unreflektiert und naiv, sondern aus einer radikalen metatheoretischen Reflexion auf das heraus verfolgt, was als *letzter* Geltungsgrund von Erkenntnis überhaupt denkbar ist. Der Kantische Rückgriff auf das erkennende Subjekt und seine spezifische Verfasstheit ist versperrt, und zwar gleichgültig, ob dieses Subjekt realistisch als empirisches verstanden oder aber zum transzendentalen überhöht wird. Im Blick auf die anderen, prinzipiell denkbaren 'letzten' Geltungsgründe jedoch hatte Cohen schon 1885 ausdrücklich erklärt: „Wer die Quelle des Gesetzes in einer übernatürlichen Offenbarung anerkennt, wird als des philosophischen Tugendfleisses baar erachtet.“ (TE 2, 139) Und schließlich bietet auch eine etwaige Berufung auf die Natur hier keinen Ausweg; denn wissenschaftliche Gesetze, in der Regel also mathematische oder physikalische Formeln, sind als solche, wie Cohen einmal mit Bezug auf die Gebilde der Geometrie hervorhebt, „in der Natur schlechthin nicht vorhanden.“⁷⁷ Dies ist die zunächst völlig ausweglos erscheinende Problemkonstellation, auf die Cohen in und mit der „Logik der reinen Erkenntnis“ antwortet. Erkenntnis, Wissenschaft, soll keine „Ausgeburt des Witzes“ (TE 2, 139) sein, ist weder als Produkt einer natürlichen noch einer göttlichen Offenbarung zu erklären. Die positive Antwort, die er im Hinblick auf die Frage nach der Rückgangsdimension bereithält, lautet deshalb schlicht: Erkenntnis kann überhaupt nur *erkenntnisimmanent* verstanden werden. Wenn ihre Geltung *nicht* in den angeführten Varianten *metaphysisch* interpretiert, also weder vom „eigenen Leibe“ noch vom „Himmel“ (TE 2, 139) noch gar von der Natur abhängig gemacht werden

⁷⁷ Hermann Cohen: Platons Ideenlehre und die Mathematik. In: Ders.: Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte, Hg. v. Albert Görland u. Ernst Cassirer, Berlin 1928, Bd. 1, S. 336-366, hier S. 356; Hvg. G.E.

und damit letztlich unverstanden bleiben soll, dann *kann* es sich bei den gesuchten Geltungsbedingungen *selbst* nur um *Erkenntnisse* handeln. Die „Logik der reinen Erkenntnis“ entfaltet das System dieser – reinen – Erkenntnisse als ein System von *Urteilen* bzw. *Urteilklassen*, die als Urteilsarten der respektiven *Wissenschaftsarten* aufgefasst werden, als grundlegende Urteilstypen, die in diesen Wissenschaftsarten als Grundlagen fungieren.

Die entscheidende Schwierigkeit, vor die eine solche Theorie gestellt ist, besteht nun darin, die Erkenntnis vollinhaltlich als Leistung, als Produkt und Resultat der menschlichen Erkenntnistätigkeit aufzufassen – alles andere wäre schlechte Metaphysik –, *ohne* sie, d. h. ihre Geltung eben damit zugleich abhängig zu machen von der kontingenten Organisation und Struktur des subjektiven Erkenntnisapparates. Genau dies ist die Aufgabe des Theorems des ‘Ursprungs’ mitsamt der unmittelbar dazugehörigen Subtheoreme. Eine umfassende Interpretation dieses Theorems, in dem sich nicht nur die Probleme der Cohenschen Theorie, sondern auch die Antworten, die sie bereithält, wie in einem Brennglas bündeln, wird in den beiden letzten Kapiteln dieses Teils der Untersuchung vorgelegt. Im aktuellen Zusammenhang muss es zunächst genügen, in einer ersten, vorbereitenden Überlegung auf denjenigen Aspekt einzugehen, der gerade auch mit Blick auf die analytische Philosophie von entscheidender Bedeutung ist.

Das Theorem des Ursprungs besagt zunächst und vor allem dies, dass das *Denken* der ‘Ursprung’, der *logische* Ursprung aller Gedanken, aller Erkenntnisse ist, der Ort ihrer Herkunft, an dem sie ‘entspringen’. Diese schlichte, nüchterne, ganz und gar unmetaphysische These sollte eigentlich allgemein zustimmungsfähig, sollte eigentlich ganz unumstritten sein. Denn wie anders könnten die Gedanken, die Erkenntnisse, überhaupt verständlich werden, wenn nicht so? Wenn aber das Denken der logische Ursprung aller Gedanken und damit auch aller Erkenntnisse ist, dann müssen diese ihrerseits auch *umgekehrt* vollständig und vollinhaltlich als dem Denken entsprungen, als ‘denkerzeugt’, das heißt als ‘Erzeugnisse des Denkens’ begriffen werden. *Diese* Konsequenz jedoch, so selbstverständlich und unmittelbar einleuchtend sie bei unvoreingenommener Betrachtung auch sein mag, führt direkt in den Streit der philosophischen Positionen hinein und provoziert sogleich den heftigsten Widerspruch. Denn sie besagt ja, anders formuliert, nichts Geringeres als dies, dass die Annahme eines dem Denken *Vor-Gegebenen*, das es nicht selbst ‘erzeugt’, sondern gedankenlos einfach hinzunehmen hätte, unlogisch und also unzulässig ist.

Dass dem Denken etwas „gegeben“ sei, so erklärt Cohen mit direkter Bezugnahme auf Kant, „das ist der verhängnisvolle Ausdruck“ (LrE, 27) – verhängnisvoll nämlich für das Schicksal der Philosophie, die aus der Sicht Cohens genau dann versagt, wenn sie ein ‘Gegebenes’ akzeptiert, sei dies nun, wie bei Kant, als Mannigfaltiges der empirischen Anschauung, sei es, wie die „eigenpsychische Basis“ beim frühen Carnap, als subjektloser „Erlebnisstrom“,⁷⁸ oder sei es auch, wie letztlich in jeder Theorie, die die Ontologie der Erkenntnistheorie vorordnet, in irgendeinem, wie auch immer näher bestimmten Sinn als ‘Sein’ aufgefasst.

Daher ist es natürlich kein Zufall, dass Moritz Schlick, der Grandseigneur des Wiener Kreises des Logischen Positivismus, der in der zweiten Phase seines Denkens, wie selbst wohlmeinende Kritiker konstatieren, zum „Sprachrohr“ Wittgensteins,⁷⁹ aber gerade so, in dieser Doppelfunktion, zu einem der einflussreichsten Protagonisten der ‘Wende zu Sprache’ wurde, seine Auseinandersetzung mit der Marburger Schule weitgehend auf den Streit um das *Gegebene* konzentriert. Zwar weist Schlicks „Allgemeine Erkenntnislehre“ nicht nur in den bereits diskutierten Globalhinsichten der allgemeinen Bestimmung der Philosophie im Spannungsverhältnis zwischen Metaphysik und Wissenschaft sowie zwischen Erkenntnistheorie und Physiologie, sondern auch in manchen anderen Hinsichten interessante Gemeinsamkeiten mit Cohen bzw. der Marburger Schule auf, insbesondere in der Bestimmung des Verhältnisses von Urteil und Begriff, die an späterer Stelle noch näher zu betrachten ist, aber auch in der Ansicht, dass der wissenschaftliche Erkenntnisprozess als prinzipiell unabschließbar gedacht werden muss, also „niemals als schlechthin beendet gelten“ darf,⁸⁰ worauf sogleich noch zurückzukommen sein wird. Ungeachtet dieser Gemeinsamkeiten insistiert Schlick mit direkter Bezugnahme auf die letztgenannte Lehre der Unabschließbarkeit des Erkenntnisprozesses gegen Cohen und Natorp jedoch zunächst darauf, dass daraus keineswegs folge, dass es „unsinnig“ sei, von „Tatsachen zu reden, die *vor* jeder wissenschaftlichen Erkenntnis absolut feststehen und allem Denken und Forschen als unerschütterliches Fundament zugrunde gelegt werden können und müssen“, und stellt schließlich fest: „In den anschaulichen Erlebnissen, den unmittelbaren Daten des Bewusstseins, z. B. den reinen Empfindungen, finden wir die reinen Tatsachen, die unabhängig von jedem

⁷⁸ Rudolf Carnap: *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg 1974, S. 86 ff. Ziff. 64, 65.

⁷⁹ A. Quinton: *Vor Wittgenstein: Der frühe Schlick*, in: Brian McGuinness (Hg.): *Zurück zu Schlick*, S. 114-133, hier S. 114.

⁸⁰ Schlick: *A. a. O.* 405.

Denken sind, falls man nicht den Empfindungsprozess selber einen Denkprozess *nennen* will, womit dann jede Diskussion nutzlos würde.“ (a. a. O. 405, 408) Mit dieser Kritik steht Schlick nicht nur in der Tradition der empiristischen Erkenntnistheorie seit Locke, sondern kann sich ebenso auch auf Kant und nicht zuletzt natürlich auch auf den sogenannten ‘gesunden Menschenverstand’ berufen: Dass es diesseits, d. h. noch *vor* aller wissenschaftlichen Erkenntnis ‘Tatsachen’ gibt, welche daher auch dem Denken bzw. der Erkenntnis vor-gegeben sind – dies ist eine Auffassung, die auf den ersten Blick als weitaus plausibler erscheint als etwa die folgende Sequenz Cohenscher Kernsätze, in der Cohen zunächst postuliert: „*Das Denken erschafft die Grundlagen des Seins*“ (LrE, 20), dann präzisiert: „*Nur das Denken selbst kann erzeugen, was als Sein gelten darf.*“ (LrE, 81) und eben deshalb hervorhebt: „*Dem Denken darf nur dasjenige als gegeben gelten, was es selbst aufzufinden vermag.*“ (LrE, 82) Bloße Plausibilitätserwägungen haben freilich nur einen höchst begrenzten Argumentationswert, solange der spezifisch erkenntnislogische Ansatz und damit die besondere Problemstellung ausgeblendet bleibt, vor deren Hintergrund diese Cohenschen Sätze zu interpretieren sind.

Sieht man jedoch zunächst einmal noch von dieser ganz besonderen Problemstellung, die erst im nächsten Kapitel des Näheren vorgestellt werden soll, ab und vergleicht die zitierte Kritik mit dem, was Schlick in *anderem* Zusammenhang zur Problematik von Wahrnehmung und Empfindung ausführt, dann drängt sich der Verdacht auf, dass diese Kritik einzig und allein dem Ziel dient, den Vorwurf zu begründen und zu illustrieren, dass „in der Ansicht der neukantischen Schule doch der Irrtum [stecke], 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.“ (a. a. O. 405) Denn jene Kritik operiert mit und lebt gleichsam von einer doppelten Suggestion, dem suggestiven Appell an die Plausibilität des metaphysischen Realismus auf der einen und dem nicht minder suggestiven Appell an die Plausibilität eines doch recht naiven Datensensualismus auf der anderen Seite. Indem Schlick gegen den Marburger Logizismus einwendet, dass „die unmittelbaren Daten des Bewusstseins“, nämlich die „reinen Empfindungen“, diejenigen „reinen Tatsachen“ seien, die „unabhängig von jedem Denken“ sind, daher vor aller wissenschaftlichen Erkenntnis feststehen und ihr als „Fundament“ zugrunde gelegt werden können und müssen, fällt er nämlich noch *hinter* seine *eigene* Theorie der Wahrnehmung, die sich in seiner Lehre der prinzipiellen Differenz zwischen

„Kennen“ und „Erkennen“ niederschlägt, aber auch hinter seine freilich erst später, im Zuge der berühmten Protokollsatzdebatte entwickelte Theorie der Konstatierungen *zurück*.

Anlässlich seiner Auseinandersetzung mit Brentanos Evidenz-Psychologie erklärt Schlick ganz ausdrücklich: „Die reine, unverarbeitete Wahrnehmung (Empfindung) ist ein bloßes Kennen [...] die Empfindung gibt uns keinerlei Erkenntnis, sondern nur eine Kenntnis der Dinge. Nun kommen aber isolierte reine Wahrnehmungen bekanntlich im entwickelten Bewusstsein so gut wie gar nicht vor [!], sondern es schließt sich an die Empfindung assoziativ ein sogenannter Apperzeptionsprozess an, d. h. die Empfindung oder der Empfindungskomplex verschmilzt mit verwandten Vorstellungen alsbald zu einem Gesamtgebilde, das sich im Bewusstsein als etwas schon früher Bekanntes darstellt. So werden etwa die Schwarz-Weiß-Empfindungen beim Blick auf das vor mir liegende Papier ohne weiteres [?] zur Wahrnehmung von Schriftzeichen. [!] Hier haben wir natürlich eine Erkenntnis, wenn auch primitivster Art, vor uns, denn es bleibt ja nicht bei dem bloßen Sinneseindruck, sondern er wird sogleich in den Kreis früherer Erfahrungen eingeordnet, als der und der wieder-erkannt.“ (a. a. O. 108)

Aus der Optik Cohens betrachtet muss diese Passage zunächst und vor allem anderen als ein als *Rückfall* in den Psychologismus gelten, da sie den empirischen *Vorgang des Erkennens*, nämlich den „Blick auf das vor mir liegende Papier“ und die wundersame Verwandlung von „Schwarz-Weiß-Empfindungen“ in die oder zu einer „Wahrnehmung von Schriftzeichen“ thematisiert. Darüber hinaus stellt sie streng genommen aber auch ein – freilich uneingestandenes – Dementi dessen dar, dass jene „reinen Empfindungen“, auf deren Tatsächlichkeit Schlick gegen den Marburger Logizismus insistiert, anderes und mehr sind als eine philosophische Abstraktion, dass also, anders gewendet, ‘reine’ Empfindungen bzw. Wahrnehmungen ohne alle begriffliche, mithin dem Denken entspringende ‘Zutat’ in dem oder durch das, was Schlick hier „Apperzeptionsprozess“ nennt, überhaupt vorkommen. Denn es liegt ja auf der Hand, dass die *Einordnung* eines „bloßen Sinneseindrucks“ in den „Kreis früherer Erfahrungen“, sein identifizierendes Wiedererkennen „als der und der“, nicht wiederum *ihrer-* bzw. *seinerseits* als eine Leistung der Wahrnehmung bzw. Empfindung erklärt werden kann. Ordnungs- und Reidentifikationsleistungen lassen sich nur dem Denken zuschreiben, liegen jenseits dessen, was die ‘reine’ Empfindung, die „bloße, unverarbeitete“ Wahrnehmung ‘gibt’. Darüber hinaus stellt sich aber natürlich auch die Frage, wie man es verstehen soll,

dass ausgerechnet die „reine unverarbeitete Wahrnehmung (Empfindung)“, die doch im „entwickelten Bewusstsein so gut wie gar nicht“ vorkommt und nur eine „Kenntnis“, aber keine „Erkenntnis“ darstellt, das *Fundament* aller wissenschaftlichen Erkenntnis bilden soll. Und diese Frage verschärft sich noch, wenn man in Rechnung stellt, dass nach Schlick der „Gegensatz von Kennen und Erkennen, auf den ich mit so großem Nachdruck hinzuweisen pflege, [...] sich mit dem Gegensatz des Nichtmittelbaren und des Mittelbaren“ deckt.⁸¹ Denn es ist ja schwerlich einzusehen, dass und in welcher Weise das „prinzipiell nicht Mittelbare“ (ebd. S. 3) als *Fundament* der wissenschaftlichen Erkenntnis zu fungieren vermöchte. Es ist deshalb auch gar kein Wunder, dass Schlick selber, und zwar im Verlauf der Protokollsatzdebatte, in der die Problematik der ‘reinen Empfindungen’, der ‘unverarbeiteten Wahrnehmung’ oder des ‘bloßen Sinneseindrucks’ auf der Basis der Wende zur Sprache *mutatis mutandis* wiederkehrt, eine ganz andere Theorie über das „Fundament der Erkenntnis“ entwickelt. In seinem gleichnamigen Aufsatz aus dem Jahr 1934 erklärt Schlick im Blick auf jene Sätze über „gegenwärtig Wahrgenommenes“, die er im Unterschied zu dem, „was rechtmäßig ‘Protokollsätze’ heißen könnte“,⁸² *Konstatierungen* nennt, ausdrücklich: „Man kann auf den Konstatierungen kein logisch haltbares Gebäude errichten, weil sie schon fort sind in dem Moment, in dem man zu bauen anfängt. Wenn sie zeitlich am Anfang des Erkenntnisprozesses stehen, sind sie logisch zu nichts nütze. Ganz anders aber, wenn sie am Ende stehen: sie sind die Vollendung der Verifikation [...] Logisch schließt sich nichts mehr an sie an, es werden keine Schlüsse aus ihnen gezogen, sie sind ein absolutes Ende [...] in ihnen erfüllt sich die jeweilige Aufgabe des Erkennens.“ (ebd. 304 ff.) Der gegen den Marburger Logizismus vorgebrachte Einwand, der auf der Unverzichtbarkeit der Annahme eines dem Denken Vor-Gegebenen beharrt, das die ‘reinen’ Empfindungen darstellen, ist damit freilich nicht zurückgenommen. Wenn gleich die Erklärung, dass man „auf den Konstatierungen kein logisch haltbares Gebäude errichten“ kann, nicht weniger bemerkenswert ist als das zitierte Eingeständnis aus der „Allgemeinen Erkenntnislehre“, dass „isolierte reine Wahrnehmungen im entwickelten Bewusstsein so gut wie gar nicht“ vorkommen, kehrt doch in der Bestimmung der Konstatierungen als „Vollendung der Verifikation“ *mutatis mutandis* die ‘reine’ Wahrnehmung bzw. Empfindung in eben jener exklusiven epistemischen Funktion

⁸¹ Schlick: Erleben, Erkennen, Metaphysik, in: Gesammelte Aufsätze, S. 2-18, hier S. 2.

⁸² Schlick: Über das Fundament der Erkenntnis, in: Gesammelte Aufsätze, S. 301-310, hier S. 303

der *unmittelbaren Verknüpfung* von Erkenntnis und Realität wieder, welche die Rede vom 'Gegebenen' traditionell intendiert und auf die auch jener Einwand abstellt.

Es ist in diesem Zusammenhang deshalb nicht nur legitim, sondern vielmehr sachlich geboten, darauf hinzuweisen, dass sich in der neueren analytischen Philosophie spätestens – schon bei Ayer stand ja die Berufung auf das 'Gegebene' in einer kritischen Klammer (s. o. S. 92) und Putnam hat vor geraumer Zeit darauf aufmerksam gemacht, dass Hans Reichenbach schon 1938 erhebliche Zweifel gegen die mit solcher Berufung verbundene These der Unkorrigierbarkeit phänomenaler Berichte vorgebracht hat,⁸³ – seit Wilfred Sellars' berühmtem Aufsatz „Empiricism and the Philosophy of Mind“ die Einsicht durchgesetzt hat, dass dem Rekurs auf das 'Gegebene' durchaus nicht jene ganz selbstverständliche, unbezweifelbare und suggestive Plausibilität zukommt, die Schlick in seiner Kritik am Marburger Logizismus in Anspruch nimmt. Dabei wird freilich weder gewusst noch auch nur zur Kenntnis genommen, dass die seither geradezu populäre Rede vom 'Mythos des Gegebenen' dem logischen Idealismus Cohens gleichsam argumentativ in die Hände spielt. Denn Sellars entwickelt eine „general critique of the entire framework of givenness“, die ausdrücklich darauf abzielt, die traditionelle empiristische Behauptung zu bestreiten, „that the perceptually given is the foundation of empirical knowledge.“⁸⁴

Hält man die Kritik am Datensensualismus, mit der Sellars seine Überlegungen eröffnet, zumindest im entscheidenden Kernstück ihrer Argumentation für zutreffend, dann kann man nicht zugleich den logischen Idealismus Cohens nur deshalb verwerfen, weil er sich weigert, die Verständigung über Denken und Erkenntnis mit der Annahme eines dem Denken seitens der Wahrnehmung bzw. Empfindung Vor-Gegebenen zu beginnen. Im Lichte jener Kritik erweist sich Schlicks trotzige Berufung auf die Unmittelbarkeit bestimmter Bewusstseinsdaten, die frei von allen Denkbestimmungen, also nicht gedacht, sondern 'nur' empfunden und als solche 'gegeben' wären, zugleich aber als Fundament der Erkenntnis fungieren, also einen entscheidenden epistemischen Wert haben sollen, als eines jener Dogmen des Empirismus, die im Verlauf der Entwicklung der analytischen Philosophie völlig zu Recht fallengelassen wurden. Im aktuellen Zusammenhang muss es genügen, die drei wichtigsten Argumenta-

⁸³ Vgl. Hilary Putnam: *Words and Life*, S. 115 f.

⁸⁴ Wilfred Sellars: „Empiricism and the Philosophy of Mind“, in: Ders.: *Science, Perception and Reality*, London ³1968, S. 127-196, hier S. 128, 170.

tionssschritte von Sellars kurz zu rekapitulieren. Im Blick auf die „classical period of sense-datum theories, say from Moore’s ‘Refutation of Idealism’ until about 1938“ hebt Sellars zunächst hervor, dass die darin vorherrschende „idea that epistemic facts can be analysed without remainder – even ‘in principle’ – into non-epistemic facts, whether phaenomenal or behavioural, public or private, with no matter how lavish a sprinkling of subjunctives and hypotheticals is, I believe, a radical mistake – a mistake of a piece with the so-called ‘naturalistic fallacy’ in ethics.“ (a. a. O. 131). Damit ist bereits der entscheidende Gedanke angedeutet, den die weitere Kritik des näheren entfaltet: was immer erkenntnis- oder wissensmäßig relevant ist, lässt sich *prinzipiell nicht restlos* in solches übersetzen, das erkenntnis- und wissensmäßig *nicht* relevant ist. Daran anschließend weißt Sellars auf die entscheidende implizite Voraussetzung hin, mit welcher der Datensensualismus gewöhnlich operiert, wenn er, wie etwa Schlick, behauptet, dass beim Blick auf ein Blatt Papier die Schwarz-Weiß-Empfindungen „ohne weiteres“ zur Wahrnehmung von ‘Schriftzeichen’ werden, der Voraussetzung nämlich, dass die Empfindung von Sinnesdaten damit gleichzusetzen sei, überhaupt Bewusstsein zu haben – als ob ein Säugling bereits ‘Schriftzeichen’ wahrnehme, wenn ein mit schwarzen Buchstaben bedrucktes weißes Papier in sein Gesichtsfeld kommt. Dieser impliziten Voraussetzung gegenüber stellt Sellars klar, dass „to sense sense contents, is *acquired* and involves a process of concept formation“ (ebd.). Wenn aber bereits das Empfinden von Sinnesinhalten *erlernt* ist und überdies einen *Prozess der Begriffsbildung* einschließt, dann ist die Rede von ‘reinen’ Empfindungen, die in ihrer spezifischen Bestimmtheit als solche ‘gegeben’ und von allem Denken unabhängig wären, nichts weiter als eine philosophische Abstraktion. Sellars zieht daraus die scheinbar vorsichtige, genau besehen jedoch entscheidende Konsequenz: „[T]here is no reason to suppose that having the sensation of a red triangle is a *cognitive* or *epistemic* fact.“ (a. a. O. 133) Der Sache nach ist mit dieser Konsequenz, dass nämlich Empfindungen als solche *keine* kognitiven oder epistemischen Fakten sind, weil sie, wie Sellars abschließend hervorhebt, nicht in dasselbe Fach gehören wie Gedanken („belong in the same pigeonhole as *thoughts*“; a. a. O. 134), nur negativ formuliert, was etwa Paul Natorp in positiver Wendung ganz unmissverständlich so ausdrückt: „[W]as wir auch immer als Inhalt gegebener Wahrnehmung aussagen mögen, ist als Aussageinhalt notwendig Denkbestimmung“.⁸⁵ Cohen

⁸⁵ Paul Natorp: Die Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, Leipzig/Berlin ²1921, S. 95.

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

Im Rahmen einer Theorie, die von dem Credo ausgeht: „Nicht am Himmel sind die Sterne *gegeben*, sondern in der Wissenschaft der *Astronomie*“ (IM, 127) *kann* die Berufung auf Sinnesdaten, auf Empfindung und Wahrnehmung, schon deshalb nicht am Anfang stehen, weil sie ob ihrer Subjektivität, ihrer Innerlichkeit und Kontingenz eben dasjenige Moment darstellen, das mit dem aufzuklärenden Gesetzescharakter der Erkenntnis kollidiert, und insofern selbst das Problem, aber gerade nicht die Lösung bilden. Wären Empfindung und Wahrnehmung als solche bereits die Lösung, dann bedürfte es Unternehmens ‘Wissenschaft’ gar nicht. Cohen hat, selbstverständlich, das schiere Vorhandensein von Sinnesdaten, von Empfindung, Wahrnehmung und Beobachtung niemals gelehnet, so wenig wie die Existenz der materiellen Realität außerhalb, noch vor und ganz unabhängig von Denken und wissenschaftlicher Erkenntnis. Aber er insistiert darauf, dass über das, was diese materielle Realität ‘wirklich’ ist, weder der sogenannte ‘gesunde Menschenverstand’ noch die Philosophie, sondern die Wissenschaft entscheidet, dass also, um es mit den Worten von Sellars auszudrücken, „in the dimension of describing and explaining the world science is the measure of all things, of what is that it is, and of what is not that it is not.“⁸⁶ Die Wissenschaft aber muss, wenn sie denn überhaupt verständlich werden soll, als ein ‘Erzeugnis’ des Denkens verstanden werden. Eben deshalb und so „erschafft“ das Denken die Grundlagen des Seins: jenes Seins nämlich, dessen interne Verfasstheit die Wissenschaft in und mit ihren Gesetzen aufdeckt, die Erkenntnisse und also denkerzeugt sind. Der logische Idealismus Cohens postuliert damit keine obskure Geistigkeit des Seins, sondern macht lediglich die Generalprämisse geltend, die *jede* Theorie impliziert, welche davon ausgeht, dass sich im erkannten Naturgesetz die Naturkraft und darin das „Sein und Wirken der Natur“ enthüllt. Er behauptet nicht mehr, aber auch nicht weniger als die

⁸⁶ Sellars: A. a. O. S. 173.

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