



Universität Potsdam

Dieter Adelmann

# Einheit des Bewusstseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens

Vorbereitende Untersuchung für eine historisch-  
verifizierende Konfrontation der Fundamentalontologie  
Martin Heideggers mit Hermann Cohens  
„System der Philosophie“

Aus dem Nachlass herausgegeben, ergänzt und  
mit einem einleitenden Vorwort versehen von  
Görge K. Hasselhoff und Beate Ulrike La Sala

Universitätsverlag Potsdam



Dieter Adelman

**Einheit des Bewusstseins als Grundproblem  
der Philosophie Hermann Cohens**

Schriften aus dem Nachlass von Dieter Adelman

Hrsg.: Görg K. Hasselhoff

**Band 1**

Einheit des Bewusstseins als Grundproblem der Philosophie

Hermann Cohens

Dieter Adelman

# Einheit des Bewusstseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens

Vorbereitende Untersuchung für eine historisch-verifizierende  
Konfrontation der Fundamentalontologie Martin Heideggers mit  
Hermann Cohens „System der Philosophie“

Aus dem Nachlass herausgegeben, ergänzt und mit einem einleitenden  
Vorwort versehen von Görg K. Hasselhoff und Beate Ulrike La Sala

**Universitätsverlag Potsdam**

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind  
im Internet über <http://dnb.de> abrufbar.

**Universitätsverlag Potsdam 2012**

<http://info.ub.uni-potsdam.de/verlag.htm>

Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam

Tel.: +49 (0)331 977 2533 / Fax: -2292

E-Mail: [verlag@uni-potsdam.de](mailto:verlag@uni-potsdam.de)

Satz: Zeuner Publishing

Druck: docupoint GmbH Magdeburg

Das Manuskript ist urheberrechtlich geschützt.

Zugl.: Heidelberg, Univ., Diss., 1968

Aus dem Nachlass herausgegeben, ergänzt und mit einem einleitenden  
Vorwort versehen

**ISBN 978-3-86956-174-5**

Zugleich online veröffentlicht auf dem Publikationsserver der Universität  
Potsdam

URL <http://pub.ub.uni-potsdam.de/volltexte/2012/5849/>

URN <urn:nbn:de:kobv:517-opus-58497>

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:517-opus-58497>

# Inhalt

<b>Einleitendes Vorwort</b>	9
<i>(Görge K. Hasselhoff)</i>	
<b>Vorbemerkung</b>	15
<b>Einleitung</b>	19
I. Vorläufige Entwicklung des Problems	22
II. Die Ausgangssituation für eine historisch verifizierende Konfrontation des „Systems der Philosophie“ mit der „Fundamentalontologie“	42
<i>A. Der historische Grund für eine Konfrontation</i>	42
<i>B. Der sachliche Grund für eine Konfrontation</i>	57
III. Einschränkung des Themas	65
<b>I. Abschnitt:</b>	
<b>Der Zweck des „Systems der Philosophie“</b>	73
1. Rosenzweigs These	73
2. Der historische Zusammenhang zwischen dem Problem der Religion und Cohens systematischer Philosophie	83
3. Die Aufgabe der Philosophie	93
4. Zusammenfassung	107
<b>II. Abschnitt:</b>	
<b>Übergang zu den Grundlagen der Kultur</b>	109
1. Die Bedingungen der Versöhnung als methodische Grundlagen der Kulturentwicklung	109

2. Die Seinsidentität des Denkens	119
3. Das Urteil des Ursprungs	129
4. Erzeugen und Entdecken	133
5. Entdecken als Korrelation	137

### **III. Abschnitt:**

#### **Das Motiv der Menschheit als systematisches Grundproblem** 143

Einleitung 143

1. Die Entwicklung der wissenschaftlichen Vernunft als systematisches Problem 144

2. Die Aufgabe der Menschlichkeit als Voraussetzung für die philosophische Thematisierung der wissenschaftlichen Entdeckung der Natur 153

3. Das Problem des Zusammenhanges von Logik und Ethik 163

### **IV. Abschnitt:**

#### **Der Zusammenhang von Sittlichkeit und wissenschaftlicher Erfahrung als Leitproblem für die philosophische Entwicklung Cohens** 173

1. Die Funktion des Begriffs „Ding an sich“ 173

2. Ethik als transzendente Deduktion des Erfahrungssystems 180

3. Der neue Begriff von Vernunft und wissenschaftlicher Erfahrung 190

4. Zusammenfassung 204

### **V. Abschnitt:**

#### **Die Aufgabe der Vernunft als Grundlegung für die Entwicklung der Kultur** 207

1. Der wissenschaftliche Begriff des Seins 207

2. Die Wirklichkeit der sittlichen Ideen 218

3. Der Begriff des Idealismus	227
4. Die sittliche Veränderung des Menschen als Zweck der Vernunft	244
<b>Schluss:</b>	
Cohens Bekenntnis der Vernunft	253
<b>Nachwort</b>	275
I. Heideggers ursprüngliche Reflexion	276
II. Cohens Begriff des Ursprungs	282
III. Cohens Ursprungsurteil und Heideggers ursprüngliche Reflexion	287
IV. Über Vernunft und Unvernunft	290
V. Über den Ursprung der Vernunft	292
<b>Literaturverzeichnis</b>	311
a) Von Adelman bzw. den Herausgebern zitierte Literatur	311
b) Verzeichnis der philosophischen Publikationen von Dieter Adelman	321



## Einleitendes Vorwort

Wenn ein Buch 44 Jahre nach seiner Entstehung zum ersten Mal in gedruckter Form vorliegt, stellt sich die Frage, warum. Eine Antwort auf diese Frage zu geben fällt nicht leicht, da ist zum einen sein Verfasser, Dieter Adelman, und da ist zum anderen sein Inhalt.

Zunächst zum Verfasser: Dieter Adelman wurde am 1. Februar 1936 in Eisenach in Thüringen geboren. Nach dem Studium der Philosophie, Semiotik und Germanistik in Berlin und der Mitarbeit als studentische Hilfskraft an der Weischedelschen Kant-Ausgabe ging er mit seinem Lehrer Dieter Henrich nach Heidelberg, wo er im Jahr 1968 das vorliegende Buch zum Abschluss brachte. Aus Gründen, auf die ich später eingehen werde, wurde die Arbeit nach dem Fakultätsverfahren jedoch nicht gedruckt; stattdessen gab es einen sogenannten Dissertationsdruck, der jedoch um einige dem Verfasser wichtige Teile gekürzt war. Vom Universitätsbetrieb ernüchert, entschied sich Adelman, der akademischen Forschung den Rücken zu kehren. Sein Weg führte ihn dann in die Politik, als Landesgeschäftsführer der SPD in Baden-Württemberg, in die Publizistik – hervorzuheben ist hier v. a. die Zusammenarbeit mit Klaus Staeck – und später als Redakteur zum *Vorwärts*. Immer jedoch begleitete ihn die fortgesetzte Lektüre Cohens, wie er mir einmal erzählte. Nach längerer Zeit als Privatgelehrter und Journalist wurde er am Anfang der 1990er Jahre eingeladen, an der Ausgabe der Cohen-Werke in Potsdam mitzuwirken; die avisierte Arbeit an Band 1 der „Kleineren Schriften“ und an der Festschrift *Judaica* kam jedoch bis zu seinem Tod nicht zu einem Abschluss. Als Adelman

am 30. September 2008 verstarb, hinterließ er sein Werk in vielfacher Hinsicht als Fragment.

Aufgrund unserer Freundschaft, die ihren Anfang in einer Begegnung in Tel Aviv im Jahr 2001 genommen hatte, und weil wir im Herbst 2005 begonnen hatten, seine gesammelten Aufsätze für den Druck vorzubereiten, baten mich Dieter Adelmanns Kinder, diese Arbeit zum Abschluss zu bringen. Im Jahr 2010 erschien als Resultat der Band *„Reinige dein Denken“*. Zwei weitere Werke wollte Adelman zum Druck bringen, nämlich eine überarbeitete Fassung der Doktorarbeit in der Form, wie er sie der Fakultät 1968 vorgelegt hatte, sowie ein Buch, in dem er die in seiner Doktorarbeit angedeuteten Gedanken zum Abschluss bringen wollte. Er selbst brachte sein Vorhaben in der folgenden Form selbst zum Ausdruck:

„[D]as ‚eigentliche‘ Buch, an dem ich über viele Jahre hin arbeite, hat das Thema: ‚Hermann Cohens Philosophie, dargestellt im jüdischen Kontext‘, oder einfach: ‚Hermann Cohen im Kontext‘. Darin wird dann das dargestellt, was ich mir, als ich meine Dissertation schrieb, vorgenommen hatte (dass sich Heideggers philosophisches Problem [an dem Heidegger mit ‚Sein und Zeit‘ gescheitert ist] lösen lässt, wenn man auf Cohens systematische Philosophie [im jüdischen Kontext betrachtet] zurückgeht), aber damals mangels gewisser Kenntnisse, die ich mir inzwischen versucht habe zu verschaffen, nicht schreiben konnte.“<sup>1</sup>

Das so Gesagte führt uns nun geradewegs in den Inhalt des vorliegenden Buches, das 1968 als maschinenschriftliche Dissertationsfassung im Dissertationsdruck erschienen war, hinein. Nimmt man diese veröffentlichte Fassung von 1968 (im Folgenden: „Druckfassung“) zur Hand, so hat man den Eindruck, es handle sich sozusagen ausschließlich um ein Werk zu Hermann Cohen – das ist es zweifelsohne und doch ist

---

1 E-Mail an den Herausgeber vom 1. März 2006.

es das nicht, denn eigentlich war die Studie angelegt als eine Arbeit zu Cohen und Heidegger im Vergleich oder noch eigentlicher als eine Studie zur Verbesserung von Irrtümern, die sich im Werk Heideggers finden und die mit Hilfe Cohens korrigiert werden sollten. Adelman selbst hatte das 1968 so ausgedrückt:

„Die Aufgabe gliedert sich dementsprechend in drei Teile:

- I. Das Problem der Einheit des Bewusstseins im „System der Philosophie“.
- II. Die Konfrontation von „Fundamentalontologie“ und „System der Philosophie“.
- III. Das Problem des philosophiegeschichtlichen Fortschrittes von der systematischen Philosophie Cohens zu Heideggers Philosophie.

Es ist aber klar, dass diese Arbeit nicht in einem Schritt geleistet werden kann. In der folgenden Untersuchung beschränken wir uns darauf, durchgängig im Hinblick auf die skizzierte Aufgabe, in einem Gang durch das Gesamtwerk Cohens die Voraussetzungen für Teil I bereitzustellen.“<sup>2</sup>

Dieses Vorhaben war jedoch nicht vollständig ausgeführt und so baten beide Gutachter darum, dass die Teile zu Heidegger in der vorliegenden Form nicht veröffentlicht werden würden, über die Gründe oder die *hidden agenda* soll an dieser Stelle nicht spekuliert werden. Allerdings hatte die „verstümmelte“ Herausgabe der Doktorarbeit (mit einem gekürzten Titel) zur Folge, dass Adelman sich aus dem universitären Betrieb zurückzog, auch wenn ihn das Thema nicht mehr losließ. Das maschinenschriftlich veröffentlichte Werk fand seine Leser, denn es stellte einen Neuanfang in der Cohen-Forschung dar.

Nach Cohens Tod und dem Aufkommen der Philosophie Heideggers wurde die Philosophie Cohens zunächst kaum noch rezipiert, auch

---

<sup>2</sup> Adelman, „Fakultätsfassung“, {44} f; unten S. 68.

wenn es mit Walter Kinkels Einführung<sup>3</sup> und den in den 1920er Jahren veröffentlichten *Jüdischen Schriften* und den *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte* Möglichkeiten gab, Cohen in angemessener Weise zu studieren. In den philosophischen Neuorientierungen nach dem Zweiten Weltkrieg wurde Cohen nicht mehr gelesen. Adelmanns Buch war im Jahr 1968 insofern ein echter Neuanfang, als Cohen wieder aus der Versenkung hervorgeholt wurde. Dieter Henrichs Gutachten<sup>4</sup> zufolge war es daraus erwachsen, dass Adelman die Unterschiede zwischen den drei Auflagen von *Kants Theorie der Erfahrung* miteinander verglich und sich über die Unterschiede dieser Fassungen Gedanken machte. Dazu kam die Entdeckung der Bedeutung der Gottesidee für das Denken Cohens. In den Folgejahren erschienen weitere, zum Teil sehr umfangreiche Studien zum Werk Cohens, die hier im Einzelnen nicht genannt zu werden brauchen; bedeutsam war jedoch die Sammelausgabe *Hermann Cohen* Helmut Holzheys aus dem Jahr 1994. In diesem Sammelband veröffentlichte Holzhey Auszüge aus der Einleitung der „Druckfassung“ der Doktorarbeit Adelmanns und machte sie so einer breiteren Leserschaft bekannt.<sup>5</sup> In den nächsten Jahren machte Adelman sich mehrfach an den Versuch, die Doktorarbeit für den Druck fertigzustellen. Dabei hatte er verschiedene Ideen, wie das Buch erscheinen könnte: mal sollten Teile gestrichen werden, dann wieder sollten die fehlenden Teile ausformuliert werden, dann wieder ließ er sich von Reiner Wiehl (1929–2010) davon überzeugen, dass es sinnvoller sei, die Fassung, so wie sie 1968 veröffentlicht wurde, zu drucken, dann wieder – und das war sein letzter Gedanke zur Veröffentlichung des Buches – entschied er sich dafür, die „Fakultätsfassung“, also die Fassung, die er für das Promotionsverfahren eingereicht hatte, neu zu

---

3 Kinkel, *Hermann Cohen*.

4 Ich danke Dieter Henrich dafür, dass er mir im Januar 2012 sein Gutachten zugänglich gemacht hat.

5 Vgl. Adelman, „Einheit des Bewußtseins“, in: Helmut Holzhey (Hg.), *Hermann Cohen* (Auslegungen, 4), Frankfurt/M. u. a.: Peter Lang, 1994, 269–292.

setzen und für den Druck vorzubereiten. Dieses Vorhaben verhinderte jedoch sein Tod.

Wenn wir nun hiermit die „Fakultätsfassung“ einer größeren Öffentlichkeit vorlegen können, so dürfte deutlich werden, dass es sich keineswegs um ein reines Cohen-Buch handelt, sondern vielmehr um ein Heidegger/Cohen-Buch. Zugleich wird auch deutlich, dass dieses Buch schon in der Fassung von 1968 ein Fragment geblieben ist.

Ob das anvisierte dritte Buch Adelmanns jemals wird erscheinen können, lässt sich gegenwärtig noch nicht sagen, da wir mit der Sichtung des Nachlasses erst am Anfang stehen.

\*\*\*

Dass die Doktorarbeit nun wie von Dieter Adelman gewünscht in der ursprünglichen Fassung erscheinen kann, verdankt sich mehreren glücklichen Umständen:

- Dieter Adelmanns Privatbibliothek und sein wissenschaftlicher Nachlass werden seit 2011 in der Universitätsbibliothek Potsdam aufbewahrt; Dr. Andreas Kennecke (Potsdam) ermöglichte eine erste Sichtung dieses Nachlasses, bei der sich sowohl die „Fakultätsfassung“ der Doktorarbeit als auch die Druckvorlage für die „Druckfassung“ fand.<sup>6</sup>
- Estelle Flora Limbah Dikoungou (Bochum), Wenke Papenhagen (Potsdam) und Silke Karen Weddemann (Bochum) halfen bei der Digitalisierung von Druck- und Fakultätsfassung; Dr. Beate Ulrike La Sala (Potsdam) nahm die mühevollen Arbeit auf sich, einen Großteil der Nachweise zu überprüfen und zu korrigieren; Julian Holter (Potsdam) half uns dabei, entlegene Titel aufzufinden.
- Dr. Ulrike Michalowsky ermöglichte den Druck im Universitätsverlag Potsdam; Dagmar Schobert und Marco Winkler (alle Potsdam) berieten uns in verlegerischen und drucktechnischen Fragen.

---

<sup>6</sup> Sie werden im Nachlass Adelman mit den Archivsignaturen 101 und 102 aufbewahrt.

- Die Erbegemeinschaft, namentlich Hannah Busse, Daniel Adelman und Yvonne Adelman, gab die Abdruckerlaubnis.

Ihnen allen sei für die Mitwirkung gedankt!

\*\*\*

Einige formale Hinweise für die Einrichtung des Abdrucks.

Die „Abgabefassung“ und die „Druckfassung“ variieren v. a. hinsichtlich der „Vorbemerkung“, der „Einleitung“, des „Schlusses“ und des „Nachworts“, während die Abschnitte I bis V, mit wenigen Ausnahmen text- und seitenidentisch sind. Der Teil VI der „Druckfassung“ war in der „Abgabefassung“ ein Teil des „Nachworts“. Teile des ursprünglichen „Schlusses“ und des „Nachworts“ fanden Eingang in die neue „Einleitung“, mehrere Abschnitte aus der ursprünglichen „Einleitung“, sowie aus „Schluss“ und „Nachwort“ wurden gestrichen.

Wir haben für die vorliegende Fassung die „Fakultäts-“ bzw. „Abgabefassung“ zugrunde gelegt, jedoch die Ergänzungen und die Seitenangaben der „Druckfassung“ hinzugefügt. In wenigen Fällen folgen wir der Druckfassung, in der offenkundige Fehler verbessert wurden. Um Vergleiche mit bisherigen Zitationen aus der „Druckfassung“ zu ermöglichen, haben wir in eckigen Klammern die Seitenangaben hinzugefügt;<sup>7</sup> Seitenangaben in geschweiften Klammern verweisen auf die Paginierung der „Abgabefassung“. Offenkundige Orthografie- und Grammatikfehler haben wir stillschweigend korrigiert, sämtliche Belege überprüft und, soweit möglich, an die jeweils jüngsten verfügbaren Ausgaben angepasst.

Potsdam, den 1. Februar 2012, GÖRGE K. HASSELHOFF

---

<sup>7</sup> Auf die Seitenangaben in Holzheys Abdruck haben wir auf Grund des geringen Umfangs verzichtet.

{}

## Vorbemerkung

Heideggers neuer Begriff des Denkens, in dem das „Hören“ dominiert, nämlich das Hören auf das, dem wir Menschen eigentlich zugehören, ist schroff dem, was sonst und in der Überlieferung Denken heißen mag, entgegen gesetzt: „Das Denken beginnt erst dann, wenn wir erfahren haben, daß die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft die hartnäckigste Widersacherin des Denkens ist.“<sup>1</sup>

Aber wie man sieht, ist gerade das für uns Wichtigste dieses neuen Denkens, sein *Anfang*, an eine Erfahrung gebunden, die ihrerseits nicht ohne die „seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft“ vollzogen werden kann. Aus der Erfahrung des wesentlichen Mangels der geschichtlichen, d. h. primär neuzeitlich-wissenschaftlichen Vernunft, wie deren Anfang von Heidegger selbst in Platons Wahrheitsbegriff lokalisiert wird, aus etwas, das Heidegger auch „zu Ende denken“ nennt, ergibt sich die Einsicht einer Not, in der, hält sich einer darin, die Wahrheit des anderen zu sprechen vermag, welches in der „andenkenden“ Wahrheit des hörenden Denkens spricht.

Heidegger hat diese Wechselseitigkeit auch ausdrücklich hervorgehoben und als eine methodische Anweisung für diejenigen gekennzeichnet, die verstehen möchten, welchen Weg er mit seinem vernehmenden Denken geht:

In der Abfolge der Vorlesungen „Was heißt denken?“ wird bekanntlich das „heißt“ der Frage in dem Sinne einem anderen Problembereich

---

1 Heidegger, *Holzwege*, 267.

erschlossen, dass es zu der Frage nach dem, was uns zu denken „heißt“, dem uns „zu-Denkenden“ verwandelt wird. Dass wir – am Anfang der Vorlesung – noch nicht denken, bedeutet: „wir sind noch nicht vor das und noch nicht in den Bereich dessen gelangt, was von sich her in einem wesentlichen Sinne bedacht sein möchte.“<sup>2</sup> Ein Geleit in jenem Bereich möchte die Vorlesung sein.

{II} Bevor es aber dazu kommen kann, dass wir uns dem Geleit dessen, der uns voraus in jenen Bereich sich hat führen lassen, folgen können, uns aus seinem Hinblick auf die Sache dieser selbst überlassend, ist uns ein „Sprung“ abgefordert. Das Geleit in jenen Bereich ist nämlich von der Art, dass es „mit Wissenschaft nichts zu tun hat“, was daran läge, „daß die Wissenschaft ihrerseits nicht denkt und nicht denken kann und zwar zu ihrem Glück und das heißt hier zur Sicherung ihres eigenen festgelegten Ganges.“<sup>3</sup> Zwischen dem Gang der Wissenschaften und dem Denken bestünde eine „Kluft“. Die Kluft sei unüberbrückbar und könne deshalb nur übersprungen werden: Zwischen dem Gang der Wissenschaft und dem Denken gibt es keine Kontinuität, keinen kontinuierlichen Übergang.

Aber es wäre falsch, daraus zu schließen, wir, die wir Heidegger zu verstehen versuchen, sollten uns deshalb, etwa gar um des Verständnisses willen, unbesehen der wissenschaftlichen Vernunft ent schlagen.

Der „Sprung“ ist ein Bild. Zu dem Bild gehört die Ausdeutung, dass wir einen „Anlauf“ benötigen, „aus dem her vielleicht dem einen oder anderen der Sprung in das Denken gelingt“. Im „Sprung“ soll die „Kluft“ übersprungen und hinter uns gelassen werden: der „Anlauf“ vollzieht sich aber, von jenem neuen Denken her gesehen, jenseits der Kluft, von uns aus gesehen diesseits: in dem Bereich der wissenschaftlichen Vernunft. Deshalb sagt Heidegger:

---

2 Heidegger, *Was heißt Denken?*, 3.

3 Ebd., 4.

„Es wird gut sein, wenn wir möglichst lange in solcher Abwehrhaltung zu dem Gesagten ausharren; denn so allein halten wir uns in dem nötigen Abstand, für einen Anlauf, aus dem her [...]“<sup>4</sup>

Das Verharren in der Position der wissenschaftlichen Vernunft hat also seinen eigenen, von Heidegger erkannten hermeneutischen Wert: um wieviel reiner wird die „Kluft“ zwischen „dem Denken und der Wissenschaft“ erkennbar werden, wenn wir uns auf unsere populären Vorstellungen von „der Wissenschaft“ nicht verlassen, sondern den Fußpunkt unserer Überlegungen in der entschlossensten Theorie der neuzeitlichen wissenschaftlichen Vernunft nehmen, die je entworfen worden ist.

---

4 Ebd.



{1}

## Einleitung

Dass ein Bedürfnis nicht zu bestehen scheint, die Philosophie der Marburger Schule und speziell die Cohens etwa in der Absicht noch einmal zu rezipieren, um ihre Dispositionen zur Grundlage neuer philosophischer Forschungen zu machen, bedarf heute nicht mehr einer Begründung.

Das Theorem von der „transzendentalen Methode“, z. B., – das Kernstück der Marburger Philosophie – wurde während der ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts durch eine andere philosophische Methode abgelöst, und nachdem heute die Phänomenologie selbst schon begonnen hat, historisch zu werden und die Zeit gekommen zu sein scheint, eine Geschichte der „phänomenologischen Bewegung“ zu schreiben,<sup>1</sup> wird sicher niemand auf den Gedanken kommen, nun wieder noch einmal nach Zugrundelegung eines „Faktums“ transzendental-reduktiv Bewusstseinsstrukturen ihrem konstitutiven Gehalt nach deduzieren zu wollen.

Zudem wird diese Möglichkeit durch die Veränderung des Interesses, das die Philosophie an dem Problem der Wissenschaften heute nimmt – gegenüber der Situation vor nahezu einem Jahrhundert, als der Marburger Neukantianismus entstand – ausgeschlossen.

Als ein *Problem* treten die Naturwissenschaften zwar heute wieder in den Horizont der Philosophie ein: nachdem das Ende der Transzendentalphilosophie gerade durch den Willen bestimmt war, sich gegenüber den Naturwissenschaften zu emanzipieren; aber heute als eine

---

1 Gadamer, „Die phänomenologische Bewegung“, 105.

beunruhigende Gegebenheit innerhalb der die Geschichte bestimmenden Mächte und nicht mehr, wie es noch für Cohen der Fall war, als eine in sich ruhende geschichtliche Gegebenheit, die, von der rechten Seite her untersucht, die Faktizität des apriorischen Systems verbürgte, als das „Faktum“, von dem aus sich der philosophische Idealismus methodisch rechtfertigen ließe.

Was für Cohen als das Sicherste erschien, die über Jahrhunderte hin kontinuierliche Arbeit an der Ausbildung der Wissenschaften, erschien einer späteren Generation als das Fragwürdigste. {2} Für Cohen selbst liegt darin, hätte er den Umschwung des philosophischen Bewusstseins, wie er sich an dem Ereignis des Weltkrieges orientierte, noch ganz begriffen, gewiss eine Art persönlicher Tragik: Sein Leben hatte der Philosoph darauf verwandt, dem Idealismus, von dem er glaubte, die Zukunft des Menschengeschlechtes hinge von dessen Kenntnisnahme ab – und zwar in dem buchstäblichen Sinne, dass die Bewahrung der Völker vor den ihnen innewohnenden Kräften allein aus den Direktiven dieses Idealismus gesteuert werden könne – diesem Idealismus ein methodisches Fundament zu verleihen, das, an der Stetigkeit der Entwicklung orientiert, wie sie für die Ausbildung und Fortentwicklung des wissenschaftlichen Bewusstseins charakteristisch und die Bedingung ist, dem chaotisch ziellos erscheinenden Handeln der Völker und ihrem blinden Wechsel von Geistesepochen gerade enthoben ist. Als Cohen damit zu Ende gekommen war und die Arbeit ihrer Vollendung nahe gebracht zu haben glaubte, zeigte es sich, dass eben um dieses Fundamentes der Rechtfertigung willen seine Arbeit im Ganzen verworfen werden musste.

So sehr sich freilich diese Tragik als Vorwurf für seine Arbeit im Rahmen der Forschungen zur Geschichte der neueren Philosophie empfehlen mag: die systematische Fundierung jeden philosophischen Problems in den Bedingungen wissenschaftlicher Erfahrung, dieses methodische Leitmotiv Cohens, verleiht den Schriften – wenn man sie heute studiert – den Anschein einer Antiquiertheit, die nicht überspringbar zu sein scheint.

Dabei liegt der Schein der Antiquiertheit nicht nur auf diesem Problem der Begründung des Cohenschen Idealismus: die Rationalität selbst, die Cohen zu sichern glaubte, wurde, auch nur als Ziel philosophischer Arbeit betrachtet, außer Kraft gesetzt. Dass die transzendente Fragestellung einer ontologischen Begründung bedürfe,<sup>2</sup> wurde zwar dem Neukantianismus in seiner späten Phase selbst zum Problem. Bildete aber hier noch die ontologische Fragestellung gleichsam eine Hilfsdisziplin, so wandelte sich später die Aufgabenstellung; und wenn {3} gleich z. B. Heidegger selbst dem Problem der Ontologie als Hilfsdisziplin zur besseren, d. h. eigentlichen Begründung der Transzendentalität den entscheidenden Impuls für die Fundamentalontologie verdankte, so nahm das Problem des Seins in der Folge eine solche Dimension an, dass die ontologische Fragestellung nicht nur das Bewusstsein der philosophischen Forschung beherrschte, sondern sich ihre Diskussion schließlich weit von dem geschichtlichen Ausgang entfernte, so dass die Empfehlung, nun hinter den Horizont der Ontologie zurück zu gehen, wieder in die Ebene der reinen Rationalität einzutreten, die man um ihrer „Bodenlosigkeit“ willen verlassen hatte, auf jeden Fall nicht vielversprechend wäre.

So könnte der Sinn, sich den Schriften Cohens noch einmal zuzuwenden, einzig in der Aufgabe liegen, die philosophische Vergangenheit als Historie aufzuarbeiten: eine Aufgabe, die in dem Maße unerlässlich wird, als die frühen Schriften Heideggers für uns zur Vergangenheit werden und wir selbst der darin ausgetragenen Polemik geschichtlich ferne rücken. Die neueren Arbeiten, in denen Schriften Cohens behandelt werden, sind auch von dieser Art.

Das Interesse, das hier der gegenwärtigen Arbeit zugrunde liegt, folgt allerdings nicht dem Ziel der Vergegenwärtigung von Historie als solcher; sondern es entspringt einer Parteinahme für einen bestimmten Gedanken, der sich in den Schriften Cohens entwickelt findet und der weder zu Lebzeiten Cohens noch danach im eigentlichen Sinne entdeckt

---

2 Vgl. Lehmann, „Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie“.

und aufgenommen wurde, der also auch – wie zu vermuten ist – nicht „überwunden“ werden konnte; der aber um seiner selbst willen, d. h. um der ihm eigentümlichen Sache, als wert erscheint, einer gewissen Beschäftigung gewürdigt zu werden.

[19]

## I. Vorläufige Entwicklung des Problems

Die Realität des Gedankens, also die Sache, von der dabei zu handeln ist, hängt nicht von einer bestimmten Methode ab, in der allein sie in das philosophische Bewusstsein gebracht werden könnte; wenngleich Cohen auch hier – und gerade hier – den Schatten [4]/20 seines eigentümlichen nach Grundsätzen verfahrenen Denkens<sup>3</sup> nicht übersprungen hat. Vielleicht sind andere philosophische Verfahren möglich, solche, die es schon gibt, oder solche, die erst erfunden werden müssen, um dieser besonderen Realität eines Gedankens ausweisbar habhaft zu werden: Cohen ist seinen Weg gegangen, d. h. er hat seine Methode befolgt, und so wird auch eine spätere Rekapitulation des Gedankens nicht anders möglich sein, als dass man seiner Methode nachgeht. Dem systematischen Verhältnis nach ist es freilich umgekehrt: nicht die Methode begründet die Realität des Gedankens, sondern die Realität des Gedankens hat die Methode begründet.

Für die Einleitung genügt es, darauf hinzuweisen. Ihre Aufgabe ist nicht der Nachweis, sondern der Versuch, von dem Gedanken, um den es geht, eine vorläufige Vorstellung zu vermitteln.

### 1.

In Cohens Schulsprache ausgedrückt heißt die Sache zunächst „Einheit des Bewusstseins“. Cohens Schriften haben bekanntlich überhaupt nichts anderes zum Gegenstand als Bewusstsein: Anderes als Bewusstsein aus dem Problembereich der Philosophie auszuschneiden, ist gerade

---

3 Vgl. Cohen, *Briefe*, 38 (an die Vossische Zeitung vom 16. März 1872).

einer ihrer wichtigsten Programmpunkte. Cohens meist von seinen Gegnern viel zitierte Wendung: „Nicht die Sterne am Himmel sind die Objekte, die jene Methode betrachten lehrt; sondern die astronomischen Rechnungen [...]“<sup>4</sup> soll eben dies sinnfällig machen, dass die transzendente Methode in ihrer Objektwahl, an die sie gebunden ist, die Absicht verfolgt, alles, was nicht Tatsache des Bewusstseins ist, für die Untersuchung auszuschneiden, um die Tatsachen des Bewusstseins allein und als solche in ihrer Objektivität erkennbar zu machen. „Jene Fakten von Gesetzen sind die Objekte; nicht die Sternendinge.“<sup>5</sup>

Deshalb bildete auch die Phänomenologie die geeignete Methode, um diese Absicht Cohens als die Arbeitsrichtung der Philosophie vorschreibende Motiv außer Kraft zu setzen, und zwar besonders in der Wendung, die ihr Heidegger gab.

[[5]/21] Heidegger hat nach der Veröffentlichung von *Sein und Zeit*<sup>6</sup> selbst darauf hingewiesen, dass die „einzig leitende Absicht“ dieser Untersuchung „in der Überschrift des ganzen ersten Teiles klar angezeigt“ sei, und dabei den transzendentalen Charakter der Frage nach dem Sein hervorgehoben.<sup>7</sup> „Transzendental“ ist dieser Horizont insofern, als er das ist, was etwas anderes ermöglicht und insofern er ermöglicht. Dieser transzendental im Sinne von „Ermöglichung“ verstandene Horizont der Seinsfrage ist die „Transzendenz“, und die „Transzendenz“ ist das „In-der-Welt-sein“ vom Blickpunkt der Subjektivität des Subjektes her gesehen.<sup>8</sup>

---

4 Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, 1. Aufl., 20; vgl. 2. Aufl., 27 f.

5 Ebd., 1. Aufl., 21; 2. Aufl., 28.

6 Heidegger, *Sein und Zeit*. Im Folgenden zitiert nach der 8., unveränderten Auflage (1. Aufl. 1927).

7 Heidegger, „Vom Wesen des Grundes“, 162, Anm. 59. Die Überschrift des ersten Teiles von *Sein und Zeit* lautet bekanntlich: „Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein“.

8 Vgl. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 235 u. ö.

Dass „Transzendenz“ ist, ist für Heidegger das Urfaktum, das, wenn es entschlüsselt wäre, vieles bedeuten würde: die Seinsfrage selbst, die Frage, weshalb überhaupt etwas und nicht nicht ist, liegt – darin besteht der transzendente Charakter der „Transzendenz“ – darin verborgen. Deshalb ist die fortschreitende Enthüllung dessen, was das immer schon tätige Seinsverständnis – also eine Art der Seinsfrage – ermöglicht, eine fortschreitende Enthüllung der „Transzendenz“.

Dass in der „Transzendenz“ die Seinsfrage selbst verborgen liegt, zu erkennen, entspricht allerdings einer doppelten Hinsicht. Einmal heißt es, dass in dem „transzendierenden Sichtiggehalten des Umwillen [...] das Dasein im Menschen“ geschieht,<sup>9</sup> so dass man schließen könnte, die Freiheit des sein Umwillen entwerfenden Daseins sei der Grund der Transzendenz und damit der Urgrund überhaupt.

[[6]/22] Indessen entstammen diese Bemerkungen Heideggers Erörterung dessen, was eigentlich „Grund“ sei. Die Beziehung der „Freiheit“ zu Grund nennt Heidegger „Gründen“, das er aber in drei Weisen differenziert. „Freiheit“ als sein Umwillen entwerfendes Dasein würde nur mit der eingeschränkten Weise des „Gründens“, dem „Stiften“ zusammenfallen: eingeschränkt wird diese Weise durch das „Gründen“ als „Boden-nehmen“ und durch das „Gründen“ als „Begründen“.<sup>10</sup>

Das bedeutet eine nähere Bestimmung für den Begriff der „Transzendenz“: Das „Gründen“ als „Bodennehmen“ zielt darauf, dass das den Entwurf des Umwillen entwerfende Dasein als entwerfendes „auch schon inmitten von jenem Seienden“ (Seiendes als Dasein und nichtdaseinsmäßiges Seiendes) ist: d. h. der Entwurf zielt zwar auf das Ganze dessen, was in dem Welthorizont des Daseins als Enthüllbares erscheinen kann, und in seinem Charakter, auf dieses Ganzes zu zielen, liegt sein Vorrang. Aber dieser Entwurf geschieht nur in der Angewiesenheit auf das Seiende das von sich her die Entsprechung hat, sich zu zeigen. „Das Übersteigende“ – sc. nämlich auf das Ganze hin – „und so

---

9 Heidegger, „Vom Wesen des Grundes“, 164.

10 Ebd., 165.

sich Erhöhende muß als solches im Seienden *sich befinden*.<sup>11</sup> Und deshalb heißt „Transzendenz“ zwar transzendentaler Weltentwurf, aber der Begriff des Weltentwurfes ist mit der Einschränkung zu denken: „so zwar, daß das Entwerfende vom Seienden, das es übersteigt, auch schon gestimmt durchwaltet ist.“<sup>12</sup> Dieses Durchwaltetsein bezeichnet Heidegger als „Eingenommenheit vom Seienden“ und darin nimmt „das Dasein im Seienden Boden“.<sup>13</sup> Die Transzendentalität, die mit dem Begriff der Transzendenz zu denken ist und in deren Ansicht als Entwurf des Umwillen zu seinem Ausdruck kommt, wird also eingeschränkt und das „Bodennehmen“ im Seienden hat gerade die Funktion dieser Einschränkung.

Sie ist nach beiden Seiten hin wirksam: d.h. nicht nur im Blick auf das gleichsam vor dem Dasein liegende Seiende, das im Entwurf begegnet, sondern auch in der Richtung auf die Subjektivität des Subjektes zurück; denn die Einheit von *Weltentwurf* und *Eingenommenheit* ist keine Handlung, keine willentliche Bestimmung des Selbst, sondern sie ist die von sich her geschehende „transzendente Ermöglichung der Intentionalität“.<sup>14</sup>

[{7}/23] Die „ontologische Wahrheit“, das waltende Selbstverständnis selbst, ist auf dem Grunde des Daseins das Geschehen, dem dieses selbst übereignet ist.

Heideggers Differenzierung des „Gründens“ liegt eine Unterscheidung in drei Geschehensebenen des Daseins zugrunde, deren mittlere die des Entwurfs des Umwillen ist (als Weise des „Gründens“ das „Stiften“); dieser allein käme hinsichtlich der Reinheit das Prädikat der Transzendentalität zu – wenn man Cohens Begriff des Bewusstseins zugrunde legte.

Die „Eingenommenheit“ einerseits und andererseits das Grunderignis des Seinsverständnisses selbst formulieren Beziehungsebenen,

---

11 Ebd., 166.

12 Ebd. (im Original vollständig hervorgehoben).

13 Ebd.

14 Ebd., 168.

in denen der Übergang aus der Mittelsphäre dessen, was nach Cohen das reine Bewusstsein hieße (nämlich das „stiftende“), der Entwurfsstruktur, in das Gefüge des umgreifenden Seienden stattfindet: diese auszuschließen war für Cohen das Problem; für Heidegger ist das Problem, sie einzuschließen. Heidegger versucht damit, die durchstrukturierte Weise zu erfassen, in der sich das transzendente Dasein in das Gefüge seiner Umwelt hinein ausspannt: diese Erstreckung in das Umweltgefüge aus dem Gesichtspunkt der inneren Dimensionalität durchsichtig zu machen, ist die Intention seiner Arbeit. Demgegenüber erscheint das Arbeitsziel Cohens beschränkt: denn es ist die innere Dimensionalität selbst – deren übergeordneter Begriff bei ihm „Bewusstsein“ lautet –, die Cohen in ihren Möglichkeiten, soweit sie geschichtlich bezeugt sind, auszukonstruieren trachtet.

Da für Cohen die Ausweitung, d. h. die systematische Erschöpfung der inneren Dimensionalität die Aufgabe bildete, musste es für ihn zum Problem werden, aus dem Gesichtspunkt der Zentralität des Bewusstseins alles Nicht-Bewusstsein möglichst weit hinauszuschieben: wobei er in eine Position gelangte, die darin am gediegensten zur Auflösung kommt, dass die Verflechtung in die Dinge und das sie durchherrschende Walten als der Grund dessen zur Geltung gebracht wird, was Cohen Bewusstsein nannte.

## 2.

Aber geschichtlich betrachtet muss man sagen, dass die Überwindung der Cohenschen Absicht verhältnismäßig spät einsetzte, faktisch nach Cohens Tod (1918). [8/24] Heidegger polemisierte zwar dagegen, dass die Tätigkeit Cohens viel zu lange in Wirksamkeit gewesen sei und man darüber auch z. B. eine frühe Arbeit Natorps nicht genügend beachtet habe.<sup>15</sup> Aber die Ruhe, mit der Cohen seine Gedanken entfaltete, kann man keineswegs mit der Trägheit seiner meist neukantianisierenden Zeitgenossen allein erklären. Es ist wenigstens anzunehmen, dass es

---

15 Heidegger, „Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhles“, 307–309.

auch systematische Gründe, oder wenigstens einen systematischen Grund gibt, der die vollständige Entfaltung des Systems des Bewusstseins forderte, und zwar unter der Voraussetzung des Ausschlusses allen Nicht-Bewusstseins.

Vielleicht ist es richtig, dass das System des Bewusstseins die Weltrealität nicht erschöpft und insofern eine Verengung der philosophischen Problematik bedeutet: aber zweifellos ist das Gesamt der Weltrealität auch dann nicht erschöpft, wenn die innere Dimensionalität des Bewusstseins, und zwar als eine solche, deren Vorhandensein in den Werken der Menschengeschichte bezeugt ist, nicht durch und durch erkannt ist.

Die Frage, ob die Philosophie für alle Zeiten innerhalb der Restriktionen der „Bewusstseinsphilosophie“ verharren muss, braucht nicht einmal entschieden zu sein, um doch anerkennen zu können, dass „Bewusstsein“ in seiner Reinheit thematisieren zu wollen, jedenfalls kein unsinniges Problem ist.

Den Verdacht, dass es dieses Bewusstsein „als solches“ vielleicht nicht gäbe, dass es nirgends gegeben sei, wird man nicht als Einwand betrachten wollen, weil diesem Einwand nachgegeben werden könnte: das reine Bewusstsein ist nicht gegeben, sondern nur, wenn überhaupt, im Wege einer methodischen Abstraktion zu erfassen. Aber die Elemente, Blei, Eisen oder gar solche wie Natrium und Phosphor, sind auch nicht als solche gegeben; auch sie liegen nicht hier auf der Erde vorsortiert dem gedanklichen Zugriff der Menschen bereit. Sondern die methodische Scheidung, in Jahrhunderten verfeinert und zum System ausgebildet, war der Weg, sie in ihrer Einzelheit erfassbar zu machen.

[{9}/25] Den Weg einer solchen Scheidung schlägt Cohen ein und das „Element“, das er aus der Fülle des Verschiedenen für die philosophische Erkenntnis zu isolieren trachtet, heißt „Bewußtsein“. Außerhalb der Untersuchung, d. h. außerhalb der Unterscheidung mag das reine Bewusstsein nicht für sich da sein, weil die unterscheidende Untersuchung es erst als solches zustande bringt.

„Bewußtsein“ ist also der allgemeinste Begriff für den Gegenstand, den Cohen untersucht. „Einheit des Bewußtseins“ ist eine besondere Erscheinungsform dieses Gegenstandes. Die Sache, um die es sich dabei handelt, bildet das Thema der Untersuchung.

Diese Sache selbst ist nicht ausschließlich an den Begriff der Einheit des Bewusstseins gebunden. Wäre das der Fall, müsste es als aussichtslos erscheinen, ihrer im Nachvollzug der Gedanken Cohens habhaft zu werden.

Cohen hat die „Einheit des Bewußtseins“ als das „höchste Problem der systematischen Philosophie“<sup>16</sup> bezeichnet. Zwar hatte er auch schon seine Kant-Interpretation als systematische Philosophie verstanden, insoweit sie der Rekonstruktion des Kantischen Systems der Philosophie diene, und bereits am Schluss der 2. Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* hatte er das System des kritischen Idealismus gefordert.<sup>17</sup> Im weiteren Sinne verstanden gehören diese Schriften also mit zur systematischen Philosophie. Im eigentlichen Sinne aber bezeichnet „systematische Philosophie“ das „System der Philosophie“, d. h. das voll entwickelte System des reinen Bewusstseins.<sup>18</sup> Innerhalb dieses Systems hat der Begriff der Einheit des Bewusstseins seinen bestimmten systematischen Ort: er ist der Leitbegriff des vierten Teiles, der „Psychologie“. Von Cohen ausgearbeitet und als Buch erschienen sind aber nur die ersten drei Teile des Systems: Logik, Ethik und Ästhetik. Das bedeutet: Einheit des Bewusstseins ist zwar das höchste Problem der systematischen Philosophie; es ist aber nicht zur Darstellung gelangt. Dabei heißt es ausdrücklich, die „wahrhafte Einheit des Bewusstseins“ läge „so wenig im ästhetischen, wie im ethischen, wie

---

16 Cohen, *Religion der Vernunft*, 440.

17 Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 2. Aufl., 575–616.

18 Cohen, *System der Philosophie*, Teil I: *Logik der reinen Erkenntnis* (1. Aufl. 1904, 2. Aufl. 1912); Teil II: *Ethik des reinen Willens* (1. Aufl. 1904, 2. Aufl. 1907); Teil III: *Ästhetik des reinen Gefühls*, 2 Bde. (1912). – *Logik* und *Ethik* werden im Folgenden immer nach der 2. Aufl. zitiert; von der *Ästhetik* ist nur eine Auflage erschienen.

im logischen Bewusstsein“. „Sie liegt allein in der einheitlichen Durchdringung jener drei Vorstufen“.<sup>19</sup>

Aus den Vorentwürfen zur Psychologie, die jeweils am Ende von Logik, Ethik und Ästhetik aufgestellt sind, kann man lediglich Hinweise auf den Gesichtspunkt entnehmen, unter dem diese „einheitliche Durchdringung“ hätte durchgeführt werden sollen.

Die drei systematischen Schriften hatten sich innerhalb der Grundbedingung der transzendentalen Methode, d.h. sie erklären Gegebenes aus dessen Bedingung. Das Ganze des Gegebenen, das in den drei Schriften insgesamt behandelt wird, soll das Ganze der menschlichen Kultur umfassen. Dieses Ganze zum Verständnis seiner Voraussetzungen zu bringen, ist die Aufgabe der Philosophie in allen ihren systematischen Gliedern.<sup>20</sup> Die Denkgesetze z.B. bilden solche Voraussetzungen der Kultur, sofern die Kultur auf Erkenntnis beruht. Oder der Staat als Inbegriff des sittlichen Selbstbewusstseins, zumindest aber das in ihm wirksame Prinzip der Totalität der Menschen (Allheit), ist eine solche Voraussetzung, sofern die Kultur in Geschichte besteht: wobei Geschichte das Feld bezeichnet, in dem Formen zur Ausbildung gelangen, die dem Material des Menschengeschlechts zur Verwandlung in die Einheit ihres Selbst, d.h. zur Menschheit verhilft. Aber Erkenntnis und Geschichte erschöpfen den Begriff der Kultur nicht, sondern die von den Menschen dem Erdball vorab eingepprägten Spuren sind die der Kunst.

Für den Aufbau des Systems der Philosophie geht Cohen davon aus, dass je verschiedene Bewegungsmotive am Werke sind, die sich in die drei Richtungen entfalten und als diese die „Voraussetzungen der Kultur“ bilden. Die Psychologie hätte zur Aufgabe [11/27] gehabt, in diesen drei Richtungen die *eine* Voraussetzung zu verifizieren, die alle drei zustande bringt: d. h. das „Subjekt“ des Menschendaseins, sofern dieses in der sich bildenden Kultur in seiner Ausbildung begriffen werden kann.

---

19 Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls* II, 431.

20 Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 2. Aufl., 511.

Diesem ausgezeichneten Grundproblem, das also den Denkgesetzen z. B., – die ja von den realen Dingen schon weit genug entfernt sind, – noch zugrunde liegen soll, ist der Begriff der Einheit des Bewusstseins als Terminus des Systems vorbehalten.

### 3.

Heidegger hat bekanntlich an verschiedenen Stellen sein Grundproblem in der Frage zusammengefasst: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?“.

„Gesucht sind [...] nicht etwa die Veranlassungen dafür, daß im Dasein die Warumfrage faktisch aufbricht, sondern gefragt ist nach der *transzendentalen* Möglichkeit des Warum überhaupt.“<sup>21</sup>

Bei dieser transzendentalen Möglichkeit hat Heidegger ein bestimmtes Phänomen vor Augen, das nachzuentdecken die erste und notwendige Bedingung ist, die erfüllt sein muss, wenn man daran gehen will, Heideggers Schriften zu handhaben.

„Das Dasein könnte nicht als das Seiende, das es ist, von Seiendem durchstimmt und demzufolge z. B. von ihm umfassen, durch es bekommen und von ihm durchschwungen sein, es entbehrte hierfür überhaupt des Spielraums, wenn nicht mit dieser Eingenommenheit vom Seienden ein Aufbruch von Welt, und sei es auch nur ein Welt-dämmer, mitginge.“<sup>22</sup>

Das Problem, das Heidegger in seinem Problem des Ursprungs der Warumfrage vor Augen hat, ist hier als ein „Aufbruch von Welt“ formuliert, und sei es auch nur als „Weltdämmer“.

---

21 Heidegger, „Vom Wesen des Grundes“, 168.

22 Ebd., 166f.

Der Mensch, wenn man ihn einmal als ein Seiendes unter anderem fasst, wie Steine und wie die Bäume, hat das Eigentümliche an sich, dass ein Weltdämmern sich ihm, d. h. mit ihm und in ihm ereignet. Wo liegt der Grund dafür, fragt Heidegger, dass sich ihm und in ihm die Welt aufricht und dass, sei es nur dämmernd, ihm erscheint, was ist.

Das Bild der Dämmerung ist deshalb das Phänomen erhellend, [[12}/28] weil darin die Nacht mit zu denken ist, die in der Dämmerung vergeht: hier also, wo es sich um das Weltdämmern im Menschen handelt, die währende Weltnacht, die Dunkelheit der Jahrtausende in der die Sonne schien und die Bäume grün waren wie jetzt: in der aber das Gleiche zugleich nicht stattfand, weil es nicht gesehen wurde. Mit dem Weltaufbruch im Menschen beginnt es zu tagen, indem die Dinge selbst in das Sein, das nun da ist, eintreten und in dessen „Transzendenz“ des „In-der-Weltseins“ nun zusammen da sind: Was ist es, fragt Heidegger, das dieses Geschehen leitet. Der „Mensch“ und all seine Derivate offenbar nicht – und schon gar nicht seine Bewusstseinsderivate – denn er ist es ja, der in dem anfänglichen Geschehen des Aufbruchs von Welt allererst selbst zu seinem Dasein gelangt.

Dieses Urgeschehen, das mit dem Menschen in die Welt tritt, ist für Cohen – wenngleich in anderer Weise – zentriert in dem Problem der Ausbildung der auf der Vernunft, der Wissenschaft beruhenden Kultur. Die leitende Realität, die dieses Geschehen aus sich hervortreibt, ist in dem Theorem von der Einheit des Bewusstseins formuliert.

Cohen *und* Heidegger ist die Überzeugung gemeinsam, dass alle Kenntnis der Menschen von der Welt und von sich selbst Stückwerk ist, wenn diese Kenntnis nicht in der des eigenen Ursprungs ihr Zentrum findet. Das höchste Problem der systematischen Philosophie ist die Antwort auf diese Frage. Sie ist der Heideggers entgegengesetzt, aber als demselben Problem entspringend nicht schlechterdings davon verschieden.

Die transzendente Möglichkeit der Warumfrage überhaupt ist die dieses Daseinsgeschehens; und Heideggers Antwortversuche fixieren sich zunächst in dem Problem, ein einheitliches Grundgeschehen –

wie es sich in der Zeitlichkeit erkennen ließe – nachzuweisen als den durchwirkenden Grund der Transzendenz.

Die ontologische Interpretation der Subjektivität des Subjekts verfolgt das Geschehen in der Konstitution der Transzendenz rückläufig in der Absicht, nicht zwar ein einheitliches Vermögen im Sinne der Psychologie, aber ein einheitliches Grundgeschehen als dieses zu explizieren.

[[13}/29] Heideggers Leitfrage ist zwar die nach dem Sein. Aber entsprechend der Verklammerung von Sein und Zeit liegt die Auskunft über die Frage nach dem Sein in dem Vorgang dieses Grundgeschehens. Heideggers Definition der Philosophie entsprechend, sie sei „universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*“,<sup>23</sup> liegt die Entscheidung über die Seinsfrage an dem Fixpunkt, an dem der „Leitfaden“ festgemacht ist. Als eine Radikalisierung der dem Dasein eigenen Tendenz, des Seinsverständnisses, begibt sich die fragende Analyse an diesen „Punkt“, d. h. in dieses Grundgeschehen. – Das, zu dem dieses Geschehen der Grund ist, ist aber nichts anderes als der Ursprung des Menschenwesens.

Im Ursprung des Menschenwesens sind Sein und Zeitlichkeit dasselbe. *Faktisch* stellt sich Heidegger die Aufgabe, die uranfängliche Menschenkonstitution aufzuhellen,<sup>24</sup> die allerdings nicht in einem früheren Stadium der Geschichte zu lokalisieren wäre, sondern als der immer währende Aufbruch des Seins zum Dasein zu denken sei.

---

23 Heidegger, *Sein und Zeit*, 38. 436.

24 Damit ist die vor allem von Otto Pöggeler diskutierte Frage eines Vorranges des Seinsproblems vor allem anthropologischen Interesse auch schon für *Sein und Zeit* nicht berührt: faktisch jedenfalls untersucht Heidegger den Menschen. Vgl. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, bes. 46–66.

„Der transzendierend entspringende Grund legt sich auf die Freiheit selbst zurück, und sie wird *als Ursprung* selbst zum ‚Grund‘. *Die Freiheit ist der Grund des Grundes*. [...] Als *dieser* Grund aber ist die Freiheit der *Ab-grund* des Daseins. [...] Das Aufbrechen des Abgrundes in der gründenden Transzendenz ist vielmehr die Urbegegnung, die die Freiheit mit uns selbst vollzieht und uns damit ‚zu verstehen gibt‘, d. h. als ursprünglichen Weltgehalt vorgibt, daß dieser, je ursprünglicher er gegründet wird, um so einfacher das Herz des Daseins [...] trifft.“<sup>25</sup>

Dieses „Herz des Daseins“ ist das Ursprungsgeschehen seines selbst: „[...] *daß* die Transzendenz als Urgeschehen sich zeitigt, steht nicht in der Macht dieser Freiheit selbst.“<sup>26</sup>

[[14]/30] *Dass* es einen wesentlichen Unterschied ausmacht, ob als die Grundverfassung des Daseins, dessen Ursprung Problem wird, das „In-der-Welt-sein“ angenommen wird, oder ob die Grundverfassung, von deren Gegebensein an vom Menschenwesen gesprochen werden kann, in dem umfassenden Begriff der durch wissenschaftliche Vernunft bestimmten Kultur seine Kennzeichnung erhält, braucht nicht eigens betont zu werden. *Worin* dieser Unterschied besteht, bedarf allerdings der Erklärung: entsprechend dem anderen Begriff des Menschen, dessen Ursprung von Cohen enthüllt wird, ist auch das dessen Ursprung begründende Urereignis etwas anderes als bei Heidegger das Sein, das in der Zeitlichkeit zum Dasein gelangt; aber die Realität der Urkonstitution dessen, was überhaupt den Begriff des Menschen zu erfüllen vermag, ist eben das, was als „Einheit des Bewusstseins“ thematisiert ist.

#### 4.

Dass es sich im „System der Philosophie“ und in der Idee der „Fundamentalontologie“ um analoge Vorgänge handelt, hat seine auffälligste

---

25 Heidegger, „Vom Wesen des Grundes“, 174.

26 Ebd., 175.

Repräsentation darin, dass Heidegger in den beiden veröffentlichten Abschnitten aus seinen Untersuchungen zu dem Problem von Sein und Zeit eine methodische Reduktion durchführt, die Cohens Reduktion der „transzendentalen Methode“ vergleichbar ist.

Nach Cohens Theorem beruht die transzendente Methode auf der Unterscheidung zwischen metaphysischem und transzendentelem Apriori. Der Begriff des Apriorischen ist für Cohen an den Begriff des Gesetzlichen gebunden. In der Genese seiner Entwicklung wurden als dessen Kennzeichen zunächst, wie in der *Kritik der reinen Vernunft*, Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit angesehen. Von *Kants Begründung der Ästhetik* (1889)<sup>27</sup> an änderte sich diese Bestimmung, denn Kant selbst hatte schon als das Kennzeichen der Gesetzlichkeit in der Kunst diesen Begriff zu dem Prinzip der allgemeinen Mitteilbarkeit verändert. Der Begriff der Gesetzlichkeit musste so allgemein gefasst werden, dass die besondere Gesetzlichkeit der Kunst mit umgriffen werden konnte. Da die Unterscheidung zwischen metaphysischem und transzendentelem Schritt der Methode von Cohen am Begriff des  $\{15\}/31$  Apriorischen entwickelt ist und dieser auf Gesetzlichkeit festgelegt ist, bedeutet die Anwendung der Methode aus dem Gesamtgeschehen menschlicher Existenz eine Auswahl: und was immer am oder im Menschen transzendental-methodisch im Sinne Cohens thematisiert zu werden vermag, steht unter der Einschränkung, zu Gesetzlichkeit in Beziehung zu stehen. Deshalb verfolgt Cohen auch noch im „System der Philosophie“ die Tendenz der *Kritik der reinen Vernunft*. „Vernunft“ wird schließlich von Cohen verstanden als das „*Organ der Gesetze*“:<sup>28</sup> indem die Anwendung der transzendentalen Methode die Auswahl des Gesetzlichen zur Bedingung hat, ist der Fortgang ihrer Anwendung kritisch, d. h. er scheidet einen bestimmten Bereich aus; ihr Untersuchungsfeld ist das Organ der Gesetzlichkeit, und nur dieses.

---

27 Cohen, *Kants Begründung der Ästhetik*.

28 Cohen, *Religion der Vernunft*, 12.

Die Entscheidung freilich, in den Ansatz der Untersuchung Gesetzlichkeit zu nehmen, lässt sich durch die Methode selbst nicht legitimieren; und um sie zu erklären, reichen auch zeitgeschichtliche Beweggründe, wie das Aufblühen der Wissenschaften und ein ihrer Entwicklung einhergehender Fortschrittsglaube nicht hin. Die Entscheidung hängt vielmehr mit dem zusammen, was als das Ergebnis der fortgesetzten Anwendung der Methode am Ende sich als legitimiert herausstellt: d. h. mit der Sache, um die es sich in der Einheit des Bewusstseins handelt. Der „Leitfaden“ der transzendentalen Untersuchungen Cohens, d. h. die Abfolge seines Lebenswerkes, ist zweifellos auch dort festgemacht, woraus er entspringt: indessen dies zu benennen ist ebenso schwierig wie zu sagen, was für Heidegger das Sein ist (ungeachtet dessen, dass es sich nicht um dasselbe handelt).

Aber diese Überlegung betrifft nur das eine Moment der transzendentalen Methode, den Begriff des Apriorischen. *Methodisch* ist dieses Verfahren hingegen nicht auf Grund seiner Bindung an Cohens Begriff des Apriorischen: denn dieser bezieht sich nur auf den Gegenstand der Methode. Die *Bearbeitung* dieses Gegenstandes wird für Cohen deshalb methodisch, weil sie auf der Unterscheidung zweier genau abgemessener Schritte beruht. Der erste Schritt, der also für [16/32] Cohen durch die Auffindung des „metaphysischen Apriori“ gekennzeichnet ist, hat die Funktion, den Gegenstand so zuzubereiten und in den Ansatz des analysierenden Bewusstseins zu nehmen, dass im zweiten Schritt – Cohens „transzendentalen Apriori“ – die Bedingungen seiner begründeten Funktion nachgewiesen werden können.<sup>29</sup>

Und in diesem Sinne verfährt Heidegger in der Abfolge der beiden veröffentlichten Abschnitte von *Sein und Zeit* transzendental.

„Die existenziale Analytik der Alltäglichkeit will nicht beschreiben, wie wir mit Messer und Gabel umgehen. Sie soll zeigen, daß

---

29 Cohen, *Kants Theorie der Erkenntnis*, 2. Aufl., 66–79 u. ö.

und wie allem Umgang mit Seiendem [...] schon die Transzendenz des Daseins – das In-der-Welt-sein – zugrunde liegt.<sup>30</sup>

Der „bei der Analyse der Alltäglichkeit einsetzende Gang der existenzialen Ontologie“ zielt auf die „Herausarbeitung [...] der Einheit in der transzendentalen Urstruktur der Endlichkeit des Daseins im Menschen“.<sup>31</sup> Die Bezeichnung für diese strukturelle Einheit der in sich endlichen Tendenz des Daseins ist die „Sorge“. Mit dem Begriff der Sorge, d.h. mit dem Schluss des ersten Abschnittes von *Sein und Zeit* ist die Zubereitung des *Gegenstandes* für die Untersuchung abgeschlossen.

Indem in dem zweiten Schritt, d.h. im zweiten Abschnitt des Werkes, die Sorge als Zeitlichkeit interpretiert wird, wird – und zwar dadurch – die Sorge in ihrer Einheit der transzendentalen Urstruktur verbürgenden Funktion legitimiert. Durch diese Unterscheidung der Schritte allein ist es möglich, die Methode der Ursprungsenthüllung verifizierbar zu machen. Und eben die Offenbarung von Ursprungssphären: was für Cohen und Heidegger in gleicher Weise gilt.

Diese Nähe ist auch der eigentliche Grund dafür, dass sich Heidegger bei seiner Kritik an der transzendentalen Methode Cohens auf eine einzige Bemerkung beschränkt. Indem er sich [{17}/33] bei seinem Nachvollzug des kantischen Rückgangs in das Ursprungsgeschehen – wie es Heidegger versteht – die Frage vorlegt: „Welches ist der methodische Charakter dieses Erkennens“, also des kantischen transzendentalen, erscheint die Auseinandersetzung mit der transzendentalen Methode unumgänglich. Heidegger erklärt eben nur:

„Doch gesetzt, diese Methode sei geklärt, dann bleibt immer noch die Aufgabe, aus dem bisher gelegten Grunde selbst die Richtung des Rückgangs herauszulesen, den die Ursprungsdimension selbst verlangt.“<sup>32</sup>

---

30 Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 235.

31 Ebd., 213.

32 Ebd., 133.

Ohne die Methode im Einzelnen zu kritisieren, formuliert Heidegger seinen prinzipiellen Einwand: Die Richtung, in der das Ursprungsmotiv von Cohen aufgesucht wird, erscheint bei ihm als nicht ausgearbeitet, während Heidegger sich dieses Leitziel der Untersuchung aus der Tendenz des vorgängigen Seinsverständnisses des Daseins selbst vorgeben lassen kann.

Diesem Einwand Heideggers ist in einem eingeschränkten Sinne Recht zu geben. Bei näherer Betrachtung der Methode Cohens zeigt sich aber, dass für diese zwar Heideggers Verfahren des „Einschwenkens“ in die von der Sache selbst vorgegebene Richtung ausgeschlossen ist: der leitende Zielpunkt der Untersuchung ist aber eben das, was mit dem Namen der „Einheit des Bewusstseins“ bezeichnet wird.

Indessen hängt das, was diese Leitung übernehmen kann, von der Art ab, was in dem Rückgang erschlossen wird. Dieses ist seinem allgemeinen Ausdruck nach Bewusstsein: Bewusstsein aber ist seiner durchgängigen Verfassung nach Bewegung. Denkt man sich unter dieser Voraussetzung die Ursprungsenthüllung im Sinne Heideggers reduktiv, d.h. als Rückgang in eine ursprüngliche Geschehensstruktur auf dem Grunde des Daseins, so kann deren Verfassung nur immer wieder Bewegung sein. Für das, was der Bewegung des Bewusstseins selbst vorausgehen mag, hat Cohen einen eigenen Terminus gebildet, das „Fühlen“. „Insofern das Fühlen der *Ursprung* des Bewußtseins ist, ist es eo ipso der Ursprung der Bewegung, denn Bewußtsein ist Bewegung“.<sup>33</sup> Wollte man noch weiter zurückgehen, wäre man an [18/34] dessen Analogon in den „Eigenbewegungen des Nervensystems“ gewiesen. In dem differenzierten Bewegungsgefüge, als welches Bewusstsein ist, bildet das Fühlen gleichsam die Sohle. Der Rückgang in den „Schlund des Bewußtseins“ oder in den „Schacht“ hat im Fühlen seine tiefste Stelle erreicht: was noch weiter zurückliegen mag, gehört in den Bereich der Physiologie.

---

33 Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls* I, 143.



freilich verborgen, von allem abgesondert, das eine *allein* Weise, das allein, dem nichts anderes, sondern was allem den Sinn erst gibt.“<sup>37</sup>

Der philosophische Gedanke, der das Leitproblem in Natorps Spätphase bildet, besteht darin, dass die Subjektivität, radikal bis an ihr Ende erschlossen, in sich ontologisch sei: in einem äußersten Ur- der Subjektivität sei das Welten- und Menschenwalten dasselbe; in der „Tiefe der inneren Unendlichkeit“ sei Psyche Logos und Logos Psyche.

Es ist sicher, dass Heidegger durch diese Problemstellung auf den Weg der Fundamentalontologie gebracht worden ist.<sup>38</sup> Dass in der Geschehensstruktur des Daseins sich das Sein zeitige, geht von dieser Erfahrung aus, dass auf dem Grunde der Subjektivität des Subjekts eine Transparenz des Seins und des Menschen sich ereigne.<sup>39</sup>

Für Natorp bildet diese Einsicht die überwältigende Erfahrung seines Alters, die ihm seine früheren Arbeiten als falsch erscheinen ließen. Aber dabei geht Natorp so vor, als seien ihm die Schriften Cohens nicht bekannt: denn nach deren Ergebnissen ist die Idee dieser inneren Transparenz gerade ausgeschlossen; der Rückgang stößt allenfalls auf die physiologische Unterlage der Bewegungsenergie des Bewusstseins, die aber keineswegs aus sich die Bewegung des Bewusstseins zustande bringt.

Dass „dem nichts anderes, sondern was allem den Sinn erst gibt“, liegt in einer anderen Richtung: es ist nicht der ontologische Urgrund des Bewusstseins, sondern dessen Ziel, das, indem die Energie des Bewusstseins sich darauf als auf seine Einheit richtet, die innere Unendlichkeit erst zur Entfaltung bringt.

---

37 Ebd., 165 f.

38 Vgl. unten die Bemerkung im Nachwort, S. 281–283.

39 [In der „Druckfassung“ ist der voranstehende Absatz durch den folgenden ersetzt: „Dass nach der Auffassung Heideggers in der Geschehensstruktur des Daseins sich das Sein zeitige, geht von dieser Erfahrung aus, dass auf dem Grunde der Subjektivität des Subjekts eine Transparenz des Seins und des Menschen sich ereigne.“ – GKH.]

Natorp datiert seine Wendung selbst mit dem Jahr 1912, als er unter die „Allgemeine Psychologie“ den „Schlußstrich“<sup>40</sup> zog. Drei Jahre später<sup>41</sup> erschien Cohens der Marburger Schule gewidmete Schrift *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, [{20}/36] in der Cohen Natorps *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*<sup>42</sup> mit dem Argument kritisiert, was Natorp fehle, sei der Gottesbegriff.

„Unsere Differenz beruht darauf, daß hier die Korrelation von Menschen und Gott das Problem bildet, während *Natorp* von dieser Grundbedingung absieht, und allein von der Ausdeutung des menschlichen Bewußtseins ausgeht, in diese sich vertieft, und in dieser Vertiefung sich nicht genug tun kann, um nur für die höchste Selbstständigkeit der Religion das menschliche Bewußtsein auszuschöpfen“.<sup>43</sup>

Indessen wäre es falsch, die Idee der Einheit des Bewusstseins mit dem Gottesbegriff gleichzusetzen. Gott wird nur als das gedacht, was der Einheit des Bewusstseins die Beständigkeit verleiht. Dabei nimmt die Idee der Einheit des Bewusstseins in der Korrelation zum Gottesbegriff zwar nicht eine ausschließend andere Bedeutung an, aber indem sich das Subjekt dieser Idee zum religiösen Bewusstsein und zwar als Individuum verwandelt, modifiziert sich die Idee, wenngleich in der Sache dasselbe bleibend, zu einem neuen Begriff.

„Weltfrieden“ und „Frieden der Natur“ erscheinen aus dem Gesichtspunkt der Ethik betrachtet als ein „ästhetischer Luxus“, dessen „herrliche Bilder“ von den Propheten entworfen worden seien.<sup>44</sup> Aber für die Ethik dürfe es selbst um den Preis des Friedens einen „Still-

---

40 Natorp, „Selbstdarstellung“, 157.

41 [Adelmann schreibt irrtümlich: „In demselben Jahr“. – GKH.]

42 Natorp, *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*.

43 Cohen, *Der Begriff der Religion*, 122.

44 Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 2. Aufl., 407.

stand“ nicht geben. Vielmehr sei als der „unendlich ferne Punkt [...] für jeden endlichen Punkt“ der sittlichen Arbeit nicht der Friede sondern die Ewigkeit selbst zu denken. „So bedeutet die Ewigkeit nichts anderes als den *Blickpunkt* für das rastlose, endlose Vorwärtstreben des reinen Willens“;<sup>45</sup> und dieses gälte es durchaus zu erhalten. Ewigkeit bedeutet die ewige Aufgabe, und zwar als die Wirklichkeit dieser Aufgabe. Sofern Ewigkeit ist, sofern ist die Aufgabe der Sittlichkeit wirklich. „Himmel und Erde mögen vergehen; die Sittlichkeit bleibt“.<sup>46</sup> In der Ethik wird das Problem des [{21}/37] ewigen Friedens „zum Problem des ewigen Fortschritts in der Entwicklung des ethischen Staatsbegriffs“.<sup>47</sup>

Aber damit ist über den Frieden das letzte Wort nicht gesagt. Die wahrhafte Einheit des Bewusstseins liegt im ethischen Bewusstsein gerade nicht, wie auch in keiner anderen der isolierten Bewusstseinsarten. Sie ist vielmehr die Sache der „Psychologie“, des vierten, abschließenden Teiles des Bewusstseinsystems. Die „Psychologie“ als systematische Lehrdisziplin hat zu ihrer Sache die „Seele“. Die „Seele des Menschen“, den Begriff des Menschen in der Modifikation des Individuums verstanden, ist aber der Inhalt derjenigen Abhandlung, mit der Cohen sein Lebenswerk schloss: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1918, veröffentlicht posthum 1919).

Es hat seine sachliche Bedeutung, dass die Psychologie als „hodegetisch[e] Enzyklopädie des Systems der Philosophie“<sup>48</sup> nicht zu ihrer buchmäßigen Ausführung gelangte und an ihrer Stelle das Werk über die Religion, d. h. die am Problem des Individuums orientierte Abhandlung entstand. Diese aber gipfelt in der „Ausschließung des Hasses aus dem Inventar der Seelenkräfte“.<sup>49</sup> Und das ist nur die Umkehr des Gedankens, dass die „Grundkraft der Menschenseele“ nunmehr erkannt

---

45 Ebd., 410.

46 Ebd., 411.

47 Ebd., 435.

48 Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls* II, 432.

49 Cohen, *Religion der Vernunft*, 522.

und ausgedeutet sei; diese aber sei „ebenso gewiß der Friede, wie er das Ziel der Menschengeschichte ist“.<sup>50</sup>

„Friede“ also ist der letzte Ausdruck für die Sache, die im Problem der „Einheit des Bewusstseins“ für uns zur Verhandlung steht. Und dass sich das Problem des Friedens aus und in dem Zusammenhang der spezifischen Rationalität wissenschaftlicher Erfahrung stellt und entwickelt, macht die Schriften Cohens ihrer scheinbaren Antiquiertheit zum Trotz für die philosophische Gegenwart relevant.

{22}

## II. Die Ausgangssituation für eine historisch verifizierende Konfrontation des „Systems der Philosophie“ mit der „Fundamentalontologie“

Um diese Sache als ein Problem der Philosophie neu zu erarbeiten, wird die Methode befolgt werden müssen, sie mit der Idee der „Fundamentalontologie“ Heideggers in eine Beziehung zu setzen. Solch eine Konfrontation hat ihren Sinn in der Methode; sie beruht aber auf einem historischen und auf einem sachlichen Grund, die sie ermöglichen.

### A. Der historische Grund für eine Konfrontation

#### 1.

[6] Dass wir uns selbst aus der Situation unserer Gegenwart „wenigstens über das letzte Halbjahrhundert unserer Vergangenheit kritisch Rechenschaft“<sup>51</sup> abfordern, ist zwar noch immer mehr eine Aufgabe für die gegenwärtige Arbeit der Philosophie als das Motto einer Leistung, die schon gebracht worden wäre. Der philosophische Zeitraum dieses Halbjahrhunderts ist „der uns geschichtlich nächste und zugleich historisch fernste“; denn die erste Hälfte dieses Zeitraumes liegt deshalb

---

50 Ebd., 525.

51 Brelage, „Transzendentalphilosophie und konkrete Subjektivität“, 72.

„im Schatten unseres historischen Bewußtseins [...], weil es sich dabei um diejenige letzte Strecke der Vergangenheit handelt, die von der gegenwärtigen Philosophie abgelöst und überwunden wurde“; die andere Hälfte aber „gehört bereits mit zur Gegenwart und ist deshalb bisher nicht in das Licht des historischen Bewußtseins getreten, weil sie selbst das ‚Subjekt‘ eben dieses historischen Bewußtseins ist.“ Daher kommt es, dass „wir heute [erst] damit beginnen, auf das Schicksal der Philosophie in den Jahrzehnten zwischen 1900 und 1930 zu reflektieren“.<sup>52</sup>

Diesem Mangel an tatsächlicher Erforschung zum Trotz ist es das sicherste Faktum, das aus jener Zeit überliefert wird, dass die Marburger Philosophie des „kritischen Idealismus“ im Besonderen durch Heideggers Auftreten „überwunden“ worden sei. [{23}/7] Von heute aus gesehen stellt sich die Zwischenweltkriegszeit als eine „Epoche von außerordentlicher geistiger Fruchtbarkeit“ dar, berichtet Gadamer.<sup>53</sup> Der „Fortschrittsglaube[] des liberalen Zeitalters“ sei in den Erschütterungen des Weltkrieges zerbrochen und der Wandel des allgemeinen Lebensgefühls sei in der Philosophie darin zum Ausdruck gekommen, „daß die beherrschende Philosophie, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aus der Erneuerung des kritischen Idealismus Kants erwachsen war, mit einem Schlage unglaublich erschien.“<sup>54</sup> Von dem „neuen Geist“, „der über die Philosophie auf Grund der Erschütterungen des ersten Weltkrieges gekommen war“ habe Martin Heidegger 1927 mit seinem Hauptwerk *Sein und Zeit* „mit einem Schlage weiten Kreisen der Öffentlichkeit“ etwas vermittelt.<sup>55</sup> „[K]ritische Affekte, Affekte des leidenschaftlichen Protestes“ seien es gewesen, „die dem zeitgenössischen Leser aus Heideggers systematischem Erstling mit Vehemenz entgegenschlugen.“<sup>56</sup> In seinem „existenziellen Ernst“, in der „Wucht“ seines Aufrufes „zur

---

52 Ebd., 73.

53 Gadamer, „Die Wahrheit des Kunstwerks“, 249.

54 Ebd.

55 Ebd., 250.

56 Ebd.

eigentlichen ‚Wahl‘ seiner Existenz“ habe Heidegger die „Scheinwelten von Bildung und Kultur zertrümmert[]“, und das habe „wie ein Einbruch in den wohlbehüteten akademischen Frieden“ gewirkt.<sup>57</sup>

Als sich nach 1945 in Deutschland das geistige Leben neu zu regen begann, wurde Heideggers Philosophie zunächst wieder ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Existenzphilosophie rezipiert, und zu den Vorstellungen, die dabei aus der analogen Zeitsituation der Jahre nach 1918 übernommen wurden, gehörte auch die, dass die auf die Existenz des Menschen gerichtete Blickweise jeder anderen philosophischen Arbeit prinzipiell und ohne, dass das noch eigens zu diskutieren wäre, überlegen sei: und als derjenige, der dieser Anschauung nach dem ersten Weltkrieg gegenüber der Universitätsphilosophie, vertreten vor allem durch Ernst Cassirer, zur Anerkennung verholfen habe, erschien wieder Heidegger.

[[24]/8] Die neue Phase der Heidegger-Rezeption<sup>58</sup> geht nun, indem sie Heideggers späterer Entwicklung und seiner Selbstinterpretation folgt, davon aus, dass nicht nur der Nachkriegsexistenzialismus, sondern auch die erste Wirkung der Heideggerschen Philosophie auf einem Missverständnis der eigentlichen Absichten Heideggers beruht. Heidegger sei es von Anfang an um das Sein gegangen und keineswegs habe er bloß dem in fortschreitender Zerrüttung befindlichen Zeitalter die Forderung der Eigentlichkeit entgegenhalten wollen.

Dieser Gedanke jenes „existenziellen Mißverständnisses“ impliziert aber die Frage an die Philosophiehistorie ebensowohl wie an die produktiv-sachliche Aufgabenstellung der zu leistenden Arbeit in der Philosophie, ob dann nicht auch die Überlieferung von der epochalen „Überwindung“ dessen, was einer affektgeladenen Generation

---

57 Ebd. – So auch Löwith, „Heidegger – Denker in dürftiger Zeit“, 127: „Es war am Beginn von Heideggers Wirksamkeit [...] vorzüglich der Wille zum Umsturz oder zur ‚Destruktion‘, der seine Hörer befreiend anzog.“

58 Schon Schulz, „Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers“; heute vor allem Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*.

als das „selbstzufriedene Systembewußtsein des neukantianischen Methodologismus“<sup>59</sup> erschien, auf einem „Mißverständnis“ beruht.

## 2.

Zum Material, an dem sie sich bewähren muss, hat die philosophische Forschung nicht Stimmungen und Lebensgefühle, die geherrscht haben mögen, sondern literarische Dokumente, Bücher und Zeitschriftenaufsätze: gedruckte Denkmäler, die in Bibliotheken erhalten sind. Legt man diese einer besonnenen Urteilsfindung im Streit zwischen Heidegger und dem Marburger Idealismus zugrunde, wird man als von dem ersten Ergebnis davon auszugehen haben, dass zwar Opponent und Kontrahent aufgetreten sind, dass ihre Positionen aufgestellt und auch bezeichnet wurden, dass aber die Auseinandersetzung selbst nicht stattgefunden hat.<sup>60</sup>

Hermann Cohen ist 1918 gestorben. Zwar hatte er noch gewisse Gefahren erkannt, die seiner Meinung nach mit der Phänomenologie verbunden waren, und der zweiten Auflage der *Logik der reinen Erkenntnis* (1914) hatte er deshalb die Warnung eingefügt:

„Jene Phänomenologie ist in der Tat, wie sie sich jetzt [{25}/9] auch selbst proklamiert, günstigenfalls Ontologie, als erster Teil der Metaphysik, wenn sie durchaus nicht Psychologie sein will und soll [...]“; und: „Wenn diese Auffassung richtig wäre, würde diese Neu-Scholastik eine weit größere Gefahr für den Betrieb der Logik bilden, als jemals von der Psychologie gedroht hat.“<sup>61</sup>

Aber die Kritik an der Phänomenologie hatte er Natorp überlassen. Und der allgemeinen Zeitströmung entgegen, von der er wohl merkte, dass sie seiner Arbeit den Boden entzog, formulierte Cohen 1916 nicht ohne verbitterten Stolz:

---

59 Gadamer, „Die Wahrheit des Kunstwerks“, 249.

60 [Der vorangehende Absatz fehlt in der „Druckfassung“ – GKH.]

61 Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 2. Aufl., 56.

„Wer aber den Rationalismus sogar verachtet, wer ihn für ein allgemein menschliches Erbteil und Erbübel hält, von dem die deutsche Eigenart sich befreie, oder, wie es in der Naivität des Kriegstaumels ausgedrückt wird, von dem dieser Krieg uns befreien werde und schon angefangen habe zu befreien, für den sind meine Bücher nicht geschrieben [...]“<sup>62</sup>

Aber Heidegger selbst, dessen Habilitationsschrift 1916 erschien<sup>63</sup> und der dann bis zum Erscheinen von *Sein und Zeit* schwieg, ist von Cohen natürlich nicht mehr zur Kenntnis genommen worden.

Paul Natorp starb 1924. Eine Kritik Natorps an Heidegger ist nicht bekannt geworden und es ist auch zu vermuten, dass es dazu nicht gekommen ist. Es scheint sogar eher so gewesen zu sein, dass zwischen Natorp und seinem jungen Marburger Kollegen Heidegger ein in der Geschichte seltenes Zwiesgespräch über die Sache der Philosophie stattgefunden hat. Wenigstens berichtet Gadamer:

„Wenn wir jungen Leute mit dem pietätlosen Blick der Jugend den kleinen eisgrauen Mann mit den großen aufgerissenen Augen, in seinem Lodencape von wahrhaft monumentaler Unscheinbarkeit, des Öfteren in der Begleitung des jungen Heidegger den Rotenberg heraufwandern sahen – der Jüngere dem ehrwürdigen Greis respektvoll zugewandt, aber meist beide in langem, tiefem Schweigen –, dann rührte uns in solcher stummen Zwiesprache zwischen den Generationen etwas von Dunkel und Helligkeit der Einen Philosophie an.“<sup>64</sup>

{26} Wie wenig kritisch Heidegger gegenüber Natorp verfahren ist, wird noch zur Sprache kommen. Aber<sup>65</sup> [10] Natorp selbst konnte

---

62 Cohen, „Deutschtum und Judentum“, 551.

63 Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*.

64 Gadamer, „Paul Natorp“, 380.

65 [Vorangehender Satz und das „Aber“ fehlen in der „Druckfassung“. – GKH.]

sich nicht einmal durch seine Kritik an der Phänomenologie die Verständnismöglichkeit für Heidegger verstellt haben; denn hatte schon Cohen deren „unbestreitbare Gestalt einer ernsthaften und subtilen Gedankenarbeit“<sup>66</sup> anerkannt, so beschränkte sich Natorp zunächst darauf, dass die Marburger zu dem im Vollzug der transzendentalen Methode Geleisteten nicht viel hinzuzulernen hätten.<sup>67</sup> Eine irgendwie epochale Auseinandersetzung zwischen Natorp und Heidegger hat es also ganz sicher nicht gegeben;<sup>68</sup> und wie sich zeigen wird, musste vielmehr Heidegger selbst glauben, in den Direktiven einer neuen Methode Natorps philosophisches Vermächtnis zu verwalten.

Ernst Cassirer schließlich<sup>69</sup> hat außer in vier Anmerkungen im dritten Teil der *Philosophie der symbolischen Formen*, die mitteilend und nicht polemisch sind,<sup>70</sup> lediglich in seiner Besprechung des Heidegger'schen Kant-Buches,<sup>71</sup> und zwar in Beziehung auf die Diskussion von Davos, eine Kritik an der Arbeit Heideggers vorgetragen.

In dieser Rezension ebenso wie in der *Phänomenologie der Erkenntnis* hat Cassirer auf eine Auseinandersetzung mit Heideggers Hauptwerk *Sein und Zeit* ausdrücklich vorläufig verzichtet, und zwar schließlich mit der Begründung, er wolle abwarten, bis Heidegger seine Untersuchungen zu dem Problem von *Sein und Zeit*, von denen das 1927

---

66 Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 2. Aufl., 56.

67 Vgl. Natorp, *Allgemeine Psychologie*, 282–286; vgl. auch Brelage, „Transzendentalphilosophie und konkrete Subjektivität“, v. a. 123–126.

68 [Ab hier bis zum Ende des Absatzes fehlt in der „Druckfassung.“ – GKH.]

69 Von Nicolai Hartmann sehen wir hier, wo es um die Auseinandersetzung geht, ab. Dass sich Heidegger gegenüber Hartmann durchsetzen konnte, hat zweifellos sehr dazu beigetragen, den Eindruck von Heideggers Sieg zu verbreiten. Aber Hartmann hatte sich von der Marburger Richtung längst entfernt. Desgleichen bleiben hier deren weniger bedeutende Vertreter wie Walter Kinkel, Albert Görland, Benzion Kellermann u. a. außer Betracht.

70 Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* III, 167 f Anm. 64, 184 Anm. 86, 188 f Anm. 93, 215 f Anm. 125.

71 Cassirer, „Kant und das Problem der Metaphysik“.

Veröffentlichte ja nur die Einleitung und die [27/11] beiden Abschnitte des ersten Teiles brachte, vollständig vorgelegt haben werde.<sup>72</sup>

---

72 Dabei stellte Cassirer in der Rezension ausdrücklich fest, dass die hier von ihm vorgetragene Kritik an Heideggers Kant-Buch Heideggers Hauptidee, die Fundamentaltologie nicht betrifft. Cassirer besteht lediglich darauf, dass innerhalb der *Kantischen* Kritik die Lehre vom Schematismus und von der Einbildungskraft eine eingeschränkte Bedeutung hat. Diese Lehre sei kein Bestandteil Kantischer Metaphysik, sondern „ein echter und notwendiger Bestand seiner *Erfahrungstheorie*“ (Cassirer, „Kant und das Problem der Metaphysik“, 241). Deshalb erkennt Cassirer in Heideggers Interpretation eine Paradoxie, und darauf, diese hervorzuheben, beschränkt er seine Kritik. Die Paradoxie besteht darin, dass Heidegger einerseits die These aufstellt, die Kantische Kritik sei mehr als Erfahrungstheorie – Grundlegung der Metaphysik des Daseins –, das Heidegger aber dann dieses zunächst nur Postulierte, das die *Kritik der reinen Vernunft* über Erkenntnistheorie hinaus zu leisten imstande sei, unglücklicherweise in einen Problemhorizont beschränkt, der seinerseits seine Beschränkung aus der Disposition der Kantischen Erfahrungslehre bezieht. Mit anderen Worten: Cassirer hält daran fest, dass die *Kritik der reinen Vernunft* wenigstens auch Erkenntnistheorie sei; und Heideggers Versuch, ihr den Charakter einer Theorie der Erkenntnis überhaupt abzusprechen, bezeichnet er als „kühn“. Aber auf die Kritik an dem Grund, der Heidegger in diese paradoxe Interpretationssituation getrieben hatte – seine fundamentalontologische Theorie vom Dasein – verzichtet Cassirer an dieser Stelle ausdrücklich und verspricht sie für später (vgl. ebd., 228).

Noch zurückhaltender hatte sich Cassirer drei Jahre zuvor in den Anmerkungen verhalten. Das Manuskript des 1929 veröffentlichten Bandes war 1927, noch vor dem Erscheinen von *Sein und Zeit*, abgeschlossen worden, und in den nachträglich eingefügten Bemerkungen beschränkte sich Cassirer darauf, auf Heideggers Untersuchung hinzuweisen oder anzumerken, dass seine Untersuchung eine Frage betrifft, die Heidegger in *Sein und Zeit* gerade ausgeklammert habe. „Ich versuche hier nicht, nachträglich in eine eingehende kritische Auseinandersetzung mit den Ergebnissen dieser Analyse einzutreten. Sie wird erst dann möglich und fruchtbar sein, wenn das Werk Heideggers als Ganzes vorliegt. Denn das Grundproblem der ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ liegt in ebenjenem Gebiet, das der erste Band von Heideggers Schrift ausdrücklich und in bewußter Absicht aus der Untersuchung ausgeschaltet hat. Es betrifft nicht jene Weise der ‚Zeitlichkeit‘, die Heidegger als den ‚ursprünglichen Seinssinn [28/12] des Daseins‘ herausstellt. Die ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ bestreitet in keiner Weise diese ‚Zeitlichkeit‘, wie sie hier als der letzte Grund der ‚Existenzialität des Daseins‘ aufgedeckt und in ihren einzelnen Momenten durchsichtig gemacht werden soll. Aber *ihre* Frage beginnt erst jenseits derselben: sie setzt an eben dem Punkte ein, an dem sich der Übergang von dieser ‚existentiellen‘ Zeitlichkeit zur *Zeit-Form* vollzieht. Die Bedingungen der Möglichkeit dieser *Form* will sie als Bedingungen der Setzbarkeit eines ‚Seins‘, das über die

Ursprünglich hatte Cassirer nach dem Ganzen der *Philosophie der symbolischen Formen* noch einen „besondere[n] Schlußabschnitt“ geplant,

„in welchem das Verhältnis der Grundgedanken der ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ zur Gesamtarbeit der Philosophie der Gegenwart eingehend dargelegt und kritisch [28/12] begründet und gerechtfertigt werden sollte.“<sup>73</sup>

Aber dieser der Auseinandersetzung gewidmete Teil ist während der knapp vier Jahre, die Cassirer noch in Deutschland lebte, nicht mehr erschienen, und während des zwölfjährigen Wanderlebens im Exil, das Cassirer dann beschieden war, war die Kontinuität des philosophischen Arbeitszusammenhanges unterbrochen, und was Cassirer noch veröffentlichte, richtete sich an einen anderen Leserkreis.

Der Klassiker der Marburger Philosophie ist zweifellos Cohen; und schon die Zeitgenossen und auch Heidegger selbst haben Cassirers Arbeit als eine Fortentwicklung des klassischen Marburger Neukantianismus angesehen, deren Fortschritt darin bestünde, die geisteswissenschaftlichen Probleme mit in die Untersuchung einzubeziehen.<sup>74</sup> Überdies ist Cassirer viel zu früh {29} im eigentlichen Sinne Schüler Cohens gewesen [13] – als er zu ihm in die Verbindung trat,

---

Existentialität des Daseins hinausgeht, erweisen. Wie beim Raume, so bildet auch bei der Zeit dieser Übergang, diese μετάβασις vom Seinssinn des *Daseins* zum ‚objektiven‘ Sinn des ‚Logos‘ ihr eigentliches Thema und ihr eigentliches Problem.“ (Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* III, 184 Anm. 86). Cassirer irrt hier zweifellos, wenn er meint, dass die Darlegung der Zeitlichkeit diesen Übergang nicht betrifft: indem Heidegger im Begriff des Daseins eine neue Dimension aufdeckt, erscheint alles, das nicht mit dieser im Zusammenhang nachgewiesen worden war, als in der Luft einer irgendwie erreichten „Abstraktion“ von der faktischen Lebensgrundlage des Menschen schwebend; aber dazu, dass Cassirer dieses Fundament der Heideggerschen Überlegung kritisiert, kommt es nicht.

<sup>73</sup> Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* III, XI.

<sup>74</sup> Dabei ist die Beobachtung interessant, dass schon Natorp und nach dessen Tod Cassirer zur Redaktion der Zeitschrift *Logos* gehörten. [Diese Anm. fehlt in der „Druckfassung“ – GKH.]

lag nur Cohens Kant-Interpretation vor<sup>75</sup> – als dass er zu der Zeit, als Heidegger auftrat, die Philosophie Cohens in deren vollendeter Gestalt hätte repräsentieren und vertreten können. Aber selbst von dieser abkünftigen Form des Marburger Idealismus aus, den Cassirer vertrat, ist es, dokumentarisch belegbar, zu einer einlässlichen Kritik des Heideggerschen Hauptgedankens nicht gekommen.

### 3.

Könnte man in diesem Verhalten noch eine Hilflosigkeit der angegriffenen Partei vermuten, so zeigt sich doch dasselbe Bild, wenn man sich Heideggers Äußerungen zuwendet. Von Heidegger ist die Polemik zweifellos ausgegangen.<sup>76</sup> Am Anfang des Streites stand das Pathos, dass in einer Zeit, in der die „Grundlagenkrisis“ jeder Wissenschaft<sup>77</sup> offen zutage läge, der Philosophie ein neues Fundament zu legen sei, und das Bewusstsein, dass jeder, der sich dieser Frage entzog, über die Grundlagen seiner eigenen Arbeit sich nicht im Klaren sei. Und Cassirer erschien als der Repräsentant jener eigentlich aus der Vorkriegszeit stammenden Philosophie, die sich das Bodenlose ihres Unternehmens nicht eingestand. Aber wenn man sich den Dokumenten selbst zuwendet, ist es jedenfalls nur wenig übertrieben, zu sagen: Heidegger ist zwar als Opponent Cassirers aufgetreten, aber noch weniger als Cassirer Heidegger hat Heidegger Cassirer kritisiert.

Wenn man *Sein und Zeit* zunächst nicht als Polemik gegenüber dem Marburger Idealismus auffasst, dann hat sich Heidegger drei Mal ausdrücklich gegenüber jener Philosophie kritisch geäußert: in seiner Darstellung der Geschichte des philosophischen Lehrstuhles in Marburg,

---

75 Vgl. Cassirer, „Hermann Cohen“, 487.

76 [Vorangegangenes dieses Absatzes in der „Druckausgabe“ ersetzt durch: „Die Polemik ist zweifellos von Heidegger ausgegangen.“ – GKH.]

77 Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, z. B. 45, wo Heidegger wie selbstverständlich bemerkt, dass die Wissenschaftsstruktur von Anthropologie, Psychologie und Biologie „heute durch und durch fragwürdig“ sei.

1927,<sup>78</sup> in seiner Besprechung des zweiten Teiles von Cassirers *Philosophie der symbolischen* [[30]/14] *Formen*, 1928<sup>79</sup> und in der Diskussion der Davoser Hochschulkurse im März 1929, als deren literarische Manifestation 1929 das Buch *Kant und das Problem der Metaphysik* erschien.

Heideggers Darstellung der Geschichte des philosophischen Lehrstuhles in Marburg ist schon in den Cohen gewidmeten Passagen, der Gelegenheit der Publikation entsprechend, außerordentlich knapp und sie beschränkt sich fast ausschließlich darauf, die Titel von Werken und aus den Vorworten zu zitieren. Dabei legt Heidegger die Epoche, in der die Philosophie „in der Unkenntnis und Verkehrung ihres eigenen Wesens“<sup>80</sup> betrieben worden sei, in die Zeit vor dem Auftreten der Marburger Schule, und diese selbst ordnet er dem Versuch zu, die Arbeit der Philosophie zu ihrer Sache zurückzubringen.<sup>81</sup> Vermutlich wäre auch die Festschrift der Universität Marburg nicht der richtige Ort gewesen, um der Marburger Schule jeden philosophischen Sinn abzuspochen.

Aber der erste Einwand, den Heidegger – wenngleich ohne ihn ausdrücklich als solchen hervorzuheben – vorbringt, ist systemimmanent und betrifft die Frage, weshalb sich Cohen zwar in Logik und Ethik an einer Wissenschaft methodisch orientierte, nicht aber in der Ästhetik. Der Einwand betrifft der Sache nach den alten Vorwurf, der von der Seite der südwestdeutschen Schule längst ausgearbeitet war, und überdies bringt ihn Heidegger in einer Weise vor, in der Natorp selbst Cohen kritisiert hatte.<sup>82</sup> Der Einwand betrifft also nicht die Hauptsache.

---

78 Heidegger, „Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhles“.

79 Heidegger, „Rezension Cassirer“.

80 Heidegger, „Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhles“, 304.

81 Überdies hatte sich Heidegger schon 1914 von Freiburg aus, wenigstens was die Kant-Interpretation betraf, anerkennend über die Arbeit der Marburger geäußert (vgl. ders., Besprechung von „Charles Sentroul, Kant und Aristototeles“, 51, und vgl. Lehmann, „Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie“, 335).

82 Natorp, *Hermann Cohens philosophische Leistung*, 20–22. Es ist interessant zu bemerken, dass Heidegger zwar erwähnt, nach seiner Emeritierung 1912 sei Cohen nach Berlin übersiedelt und habe bis zu seinem Tod „neben einer reichen schriftstelleri-

[[31]/15] Von Natorp hebt Heidegger hervor, in einer „zu wenig beachteten Abhandlung“ von 1888 habe er „Resultate und Probleme vorweg[genommen], für die erst die Gegenwart zugänglicher geworden ist“.<sup>83</sup> Damit bezieht er sich auf Natorps frühen Entwurf einer nicht empirischen Transzendentalpsychologie, deren Problem sich im Besonderen nach 1912 radikalisiert habe, wobei Heidegger den späteren Natorp gegenüber den früheren Positionen Cohens zur Geltung bringt. Während Cohen bei einer „äußerlichen und nachträglichen Zusammenfassung der transzendentalphilosophischen Disziplinen“ „im Grunde“ stehen geblieben sei, habe Natorp „mit der von *Cohen* erzwungenen Nivellierung aller möglichen Verhaltungen des Geistes auf die Wissenschaften *von diesen*“ gebrochen.<sup>84</sup> Heideggers eigene Intention kommt dabei am deutlichsten zum Ausdruck, indem er Natorps Konsequenzen zu beschreiben versucht:

„Mit der Ausschaltung des methodischen Vorranges der Wissenschaften [...] d.h. einer ‚Theoretik‘ befreit und dieser sowohl wie der ‚Praktik‘ und ‚Poietik‘ vorgeordnet als allgemeine Kategorienlehre“.<sup>85</sup>

Ernst Cassirer wird in dieser kleinen Abhandlung wohl erwähnt, aber kommentarlos wird die Philosophie der symbolischen Formen den älteren Arbeiten Natorps zugeordnet.

---

schen Tätigkeit Vorlesungen und Übungen an der dortigen jüdisch-theologischen Lehranstalt“ (Heidegger, „Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhles“, 305) gehalten, und dass Heidegger zwar den Titel der 1915, d.h. ebenfalls nach der Emeritierung erschienenen Schrift Cohens *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* nennt, dass er aber Cohens 1919 posthum erschienenes Werk über die Religion nicht erwähnt. Man darf annehmen, er habe es nicht gekannt; jedenfalls hat es in seinem Bewusstsein von der Marburger Philosophie keine Rolle gespielt.

83 Heidegger, „Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhles“, 308.

84 Ebd., 308 f.

85 Ebd., 309.

Cohen erscheint Heidegger also ausschließlich als Wissenschaftstheoretiker, der die philosophische Kenntnis des Menschen, indem er sie methodisch an die Wissenschaften band, unzulässig einschränkte. Diese einschränkende Bindung der Philosophie an den Horizont der Wissenschaften aufzulösen, erscheint ihm im Blick auf Natorp als Fortschritt und für ihn selbst als Programm.

Gewiss sind die 1927 erschienenen Untersuchungen zu dem Problem von *Sein und Zeit* der Versuch, dieses Programm einzulösen und die Begründung aus dem Gesichtspunkt des atheoretischen Verhaltens zu leisten. In seiner Rezension des zweiten Bandes von Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* verweist Heidegger denn auch auf *Sein und Zeit* zurück. Aber hatte [32]/16] Heidegger schon in einer Anmerkung in *Sein und Zeit* den wesentlichen Gehalt von Cassirers Untersuchung der ethnologischen Forschung zugeschoben, und „von der philosophischen Problematik her gesehen“ auf der Frage beharrt,

„ob die Fundamente der Kantinterpretation hinreichend durchsichtig sind, ob insbesondere die Architektonik von *Kants* Kritik d.[er] r.[einen] V.[ernunft] und deren systematischer Gehalt überhaupt den möglichen Aufriß für eine solche Aufgabe bieten können, oder ob es hier nicht eines neuen und ursprünglicheren Ansatzes bedarf“,<sup>86</sup>

wobei er voraus auf seine eigene Abhandlung deutete,<sup>87</sup> so erklärte er in der Rezension entschieden:

„Die Wesensinterpretation des Mythos als einer Möglichkeit des menschlichen Daseins bleibt solange zufällig und richtungslos, sie

---

<sup>86</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 51. Anm.

<sup>87</sup> Auf den noch ausstehenden 1. Abschnitt des zweiten Teiles von *Sein und Zeit*, vgl. „Der Aufriß der Abhandlung“, 40.

nicht auf eine radikale Ontologie des Daseins im Lichte des Seinsproblems überhaupt gegründet werden kann.“<sup>88</sup>

Heidegger behauptet also den sachlichen Vorrang der fundamentalen Daseinsontologie: aber er fügt sogleich hinzu, die daraus erwachsenden „grundsätzlichen Probleme“ seien „an dieser Stelle nicht zu erörtern“.<sup>89</sup>

---

88 Heidegger, „Rezension Cassirer“, 265.

89 Zwar fragt Heidegger gegenüber Cassirers Interpretation der Mani-Vorstellung, ob sie denn nicht zur ontologischen Verfassung des mythischen Daseins gehöre, und er fährt fort zu behaupten, auch in dieser, von Cassirer als eine zentrale Bildung, an der die Arbeitsweise sich „nichts anderes als das zu jedem Dasein überhaupt gehörige *Seinsverständnis*, [...]“. Aber die Verbindung zwischen dem „Seinsverständnis“ und jener Mani-Vorstellung aufzuzeigen, setzte freilich wieder eine „vorgängige Ausarbeitung der ontologischen Grundverfassung des Daseins überhaupt voraus“, die in der „Sorge“ gründe; und für den Zusammenhang zwischen Sorge und Seinsverständnis schließlich verweist Heidegger auf *Sein und Zeit* (Heidegger, „Rezension Cassirer“, 267). Auch in den anderen Einwendungen beschränkt sich Heidegger darauf, aus dem Gesichtspunkt seiner Position ein Ungenügen zu formulieren, wie etwa in der Bemerkung: „Schon hier hätte eine dem Neukantianismus allerdings fernliegende Orientierung an dem Phänomenen der transzendentalen Einbildungskraft und seiner ontologischen Funktion innerhalb der Kr. d. r. V. und in der Kr. d. U. zum mindesten deutlichen machen können, daß eine [[33]/17] Interpretation des mythischen Seinsverständnisses weit verwickelter und abgründiger ist, als sich das nach C.[assirer]s Darstellung ausnimmt.“ (Ebd., 269.) Die Verständigungsbereitschaft gegenüber Cassirer, die noch in der Anmerkung in *Sein und Zeit* zum Ausdruck kam, ist einer offenen Polemik gewichen, in der ein Unterton von Verachtung mitschwingt. Heidegger macht hier einen Vorgriff auf seine ein Jahr später erscheinende Kantinterpretation, und zwar ohne den Versuch zur Darlegung dessen zu machen, dass dadurch das von Cassirer gestellte Problem besser zu lösen wäre, als es Cassirer gelingt: denn die Behauptung, das mythische Seinsverständnis sei „verwickelter und abgründiger“ als es nach Cassirers Darstellung erscheint, reduziert sich auf den Vorwurf der mangelnden Problemtiefe.

Dieser bloße Vorwurf bezeichnet denn auch den Kernpunkt des Streits wie er sich dem Bewusstsein der philosophischen Öffentlichkeit eingeprägt hat; aber es bestätigt sich so die These, dass Heideggers Rezension dem Zweck dient, die Verschiedenheit der Positionen zu bezeichnen, bzw. eine eigene gegenüber der Cassirers aufzustellen, und nicht dem, den nach der Fixierung und Verständigung über die Positionen zu führenden Streit in der Verifizierung der gegenseitigen Überlegungen auch tatsächlich

[[33]/17] Sie zu erörtern hieße nämlich, die Auseinandersetzung zwischen der Idee der Fundamentalontologie und der methodischen Disposition Cassirers im Zusammenhang mit dessen geschichtlicher Stellung innerhalb der von Cohen so begründeten „transzendentalen Fragestellung“, deren Recht zu bestreiten Heideggers Absicht ist, nun auch tatsächlich zu führen: ein Unternehmen, das – davon abgesehen, dass die Rezension ohnehin nicht der rechte Ort dafür wäre – den Abschluss der Arbeit Cassirers an seiner *Philosophie der symbolischen Formen* ebenso voraussetzt, wie noch weit mehr den Abschluss Heideggers an seinen Untersuchungen zu *Sein und Zeit*.

Ein Jahr später hatte sich die Situation gewandelt. Mit dem Erscheinen der *Phänomenologie der Erkenntnis* (1929) lag Cassirers Hauptwerk vollendet vor, und damit war von Cassirers Seite her die Voraussetzung gegeben, um auf dem Fundament der explizierten Positionen in die Auseinandersetzung einzutreten, den Streit auszutragen, um ihn zu entscheiden. Heidegger war nun die Möglichkeit gegeben, den Marburger Idealismus in seiner letzten Gestalt im Ganzen und im Einzelnen zu kritisieren, um darin nicht nur die *Existenz*, sondern das *Recht* der eigenen Position zu behaupten.

[[34]/18] Am Anfang dieses Jahres waren sich Heidegger und Cassirer in Davos persönlich begegnet. Die Öffentlichkeit trug den Eindruck davon, Heidegger sei ein Sieg gelungen. Aber davon abgesehen, dass Cassirer während eines Teiles der Davoser Tage wegen einer Krankheit nicht an der Diskussion hatte teilnehmen können: in der Folge beschränkte sich Heidegger darauf, das in Davos zur Kant-Interpretation von ihm Vorgetragene als eine Vorarbeit des ersten Abschnittes zum zweiten Teil von *Sein und Zeit* als Buch zu publizieren, wobei es dem Einspruch Cassirers überhaupt zu danken war, dass Heidegger aus dem Zusammenhang des zweiten Teiles zu veröffentlichen begann, während der viel wichtigere und über die Möglichkeit der fundamentalen

---

auszutragen. Dass der Streit zur Polemik werden konnte, dokumentiert am besten, dass er auf der Ebene der Sache nicht ausgetragen wurde.

Ontologie des Daseins entscheidende dritte Abschnitt des ersten Teiles („Zeit und Sein“) noch fehlte. Heidegger war noch immer nicht damit zu Ende gelangt, sich selbst zu explizieren. In dieser Lage gestand er Cassirer später, „daß er sich seit langem mit der Rezension [des] dritten Bandes [sc. der *Philosophie der symbolischen Formen*] abquält, einstweilen aber noch nicht wisse, wie er die Sache anpacken solle.“<sup>90</sup>

Dies war ihrem äußeren Hergang nach die Situation, in der die Diskussion 1933 in dem Einbruch der nationalsozialistischen Verwüstung der persönlichen Lebensverhältnisse ebenso wie der Gedanken abgebrochen wurde.

#### 4.

Die Überlieferung von der epochalen „Überwindung“ der Universitätsphilosophie des Marburger Idealismus durch Heidegger beruht also auf dem *Eindruck*, den der Streit bei den zeitgenössischen Beobachtern hinterlassen hat; tatsächlich aber ist es lediglich zu einem – nicht einmal buchmäßig vollendeten – Aufbau der Positionen gekommen: ein Umstand, der mit der unkritischen Überlieferung von Heideggers epochaler Überwindung des Marburger Idealismus ein bemerkenswertes Missverhältnis bildet.

Das Auftreten Heideggers, die faktische Existenzbehauptung seiner Philosophie, ist dem philosophischen Bewusstsein, wie es sich seitdem tradiert, eine Gewähr, den Arbeiten Cohens philosophischen [[35}/19] Ernst zu bestreiten und zwar ohne, dass es sich – bis jetzt – genötigt sieht dieses Vorurteil zu prüfen. Es ist an der Zeit, sich den Ausgangspunkt für die polemische Situation neu zu erarbeiten. Heidegger hat die Existenz seiner Philosophie in der Weise behauptet, dass er die Leistungen der Anderen als problemlos verdächtig niederschlug. Sich die Philosophie Cohens unter Parteinahme für deren Grundproblem wieder anzueignen, bedeutet, im Medium des philosophischen Prob-

---

90 Brief Ernst Cassirers an Toni Cassirer, zitiert nach: Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, 9 (zuerst in: T. Cassirer, *Aus meinem Leben mit Ernst Cassirer*, New York 1950, 167).

lems den Grund des Streites aufzudecken und, nachdem die Polemik zur Geschichte wurde, auch das *Urteil* zu befähigen.

<sup>91</sup>Heidegger hat die Existenz der „Fundamentalontologie“, auch in der unvollendeten Gestalt von *Sein und Zeit*, als Kritik an allen anderen philosophischen Arbeitsrichtungen verstanden, aber speziell an der der Marburger Philosophie; und zwar so, dass durch den Aufbau ihrer Position deren Existenz vernichtet werde. Unter dieser Voraussetzung gelang es dem Heideggerschen Philosophem, historisch mächtig zu werden und das philosophische Bewusstsein zu bestimmen. Die Sache Cohens sich wieder anzueignen, bedeutet deshalb, aus einem philosophischen Bewusstsein geurteilt, das sich *nach* dem Auftreten Heideggers konstituiert, über die Sache Heideggers mit zu entscheiden.

Dies ist der historische Grund, weshalb eine problemorientierte Untersuchung der Philosophie Cohens methodisch so geführt werden muss, dass sie ihre eigene Entwicklung im Hinblick auf die Konfrontation mit Heideggers Idee der „Fundamentalontologie“ entfaltet.

### *B. Der sachliche Grund für eine Konfrontation*

Wichtiger als der historische ist aber der sachliche Grund, der die Aufgabe der Konfrontation der Idee der „Fundamentalontologie“ mit dem „System der Philosophie“ stellt.

#### **1.**

[38] In der Historie der Philosophie zumal ist die Erforschung der Geschichte bodenlos, wenn sie nicht durch einen vorausweisenden Zugriff auf Jenes geleitet wird, das als die Eine Sache der Philosophie – das wahre Wissen über uns selbst, oder was {36} Jeder und jede Generation dafür halten mag, um es im Streit mit den anderen für sich und die nächsten zu bewähren – wenn nicht zur Sprache gelangt, so doch vor dem inneren Auge derer zu stehen hat, die sich darum bemühen.

---

91 [Von hier bis „1.“ fehlt in der „Druckfassung.“ – GKH.]

An dem Ergebnis des Cohenschen „Systems der Philosophie“, dem Gedanken des „Friedens“ als der „Grundkraft der Menschenseele“ – wie er in der Idee der „Einheit des Bewusstseins“ zur Ausarbeitung gelangte – nehmen wir ein parteimäßiges Interesse als an dem Problem für die Philosophie in der Gegenwart. Es erhebt sich aber die Frage, wie sich dieses Problem aus dem geschichtlich vorliegenden Arbeitszusammenhang der Philosophie als legitim verifizieren lässt.

Recht besehen liegt zwar das Auszeichnende in der Gestalt Cohens eben darin, dass Cohen, wenngleich seinem Zeitalter mit fortschreitender Entfaltung seines Werkes mehr und mehr entgegen, die Bedingungen des „Friedens“ in den Entwicklungen gleichsam des wissenschaftlichen Äons zu erkennen versuchte und dabei die Motive der Weltgeschichte auf die Einheit desselben Verfahrens reduzierte, die diesen Bedingungen entsprechen. Aber wie die Zeitgenossen darüber hinweggesehen haben, so haben auch die Nachkommenden dieses Problem nicht als das Grundproblem des „Systems der Philosophie“ erkannt.

Dieses Missverständnis der eigentlichen philosophischen Intention Cohens verbietet es, sich darauf zu beschränken, im Verfahren einer immanenten Interpretation das Durchwalten dieses selben Interesses in der Genese des Cohenschen Werkes zu zeigen. Denn in der Immanenz des Werkes betrachtet, ist die Darstellung an die Methode der Ausarbeitung gebunden. Dieses hat zu ihrem – abgesehen von dem schließlich erreichten Ziel her – nicht weiter ausgewiesenen Fundament die wissenschaftliche Erfahrung und deren Kritik. Immanente Interpretation bedeutete also, sich am Ende diesem Fundament überlassen zu müssen. Der Zusammenhang der wissenschaftlichen Erfahrung und deren Rationalität mit den Grundproblemen der menschlichen Existenz ist aber gerade das zuhöchst Fragwürdige in der philosophischen Gegenwart.

[[37}/39] Ohne diese Fragwürdigkeit selbst zu diskutieren, und im Besonderen die These Heideggers aus der Zeit nach dem Abbruch der Arbeit an der Fortsetzung von *Sein und Zeit*, dass die Rationalität der wissenschaftlichen Vernunft, die dem Sein nachstelle, um es sich verfügbar zu machen, das eigentliche Sein, das dem Sein des Menschen

entspreche, verstelle und daran hindere, sich als Entsprechendes zu zeigen – ohne diese These schon jetzt zu erörtern, bliebe doch jede sich in den Argumentationen Cohens allein bewegende Untersuchung dem Einwand ausgeliefert, dass diese Argumentationen und mit ihnen der Inbegriff ihrer Sache darauf hinaus liefen, „nur eine Idee“ zu legitimieren, als das Gespinnst einer freischwebenden apriorischen Konstruktion. Wenngleich nun zwar schon Rosenzweig darauf aufmerksam gemacht hat, dass für Cohen eine Idee „nicht nur eine ‚Idee‘“ sei,<sup>92</sup> so hat doch ein Versuch der Legimitation sich dem Vorwurf zu stellen, der geschichtlich wirksam geworden ist: dass ihr Zusammenhang mit den Bedingungen der menschlichen Existenz, also der Ontologie der Menschenverfassung nicht gegeben sei. Deshalb kann die Legimitation nicht wie in der Darstellung Cohens von der Methode zur Sache gelangen, sondern sie muss umgekehrt verfahren, von der Sache zur Methode: und das bedeutet, dass die Sache selbst von außerhalb des Werkzusammenhanges der Cohenschen Schriften her neu zu verifizieren ist. Und erst danach lässt sich die methodische Bindung an die Theorie der wissenschaftlichen Erfahrung, in der sie von Cohen entwickelt wurde, und diese selbst diskutieren.

Für diese Verifikationsaufgabe, die also den Sinn hat, sich der philosophischen Sache Cohens zu versichern, ohne die methodischen Restriktionen Cohens zum *Fundament* der Erkenntnis zu machen, ist aber die „Fundamentalontologie“ besonders geeignet, und zwar gerade weil sie in der entschiedenen Abkehr von jener Rationalität ausgearbeitet wurde, in deren Bedingungen Cohen sich entwickelt hat: denn die Fundamentalontologie ist zunächst des Vorwurfes unverdächtig, eine leere Abstraktion zu sein.

Darüber hinaus aber wegen des einen sie leitenden Grundgedankens:

„Nicht die Antwort gilt es zu suchen auf die Frage, was der Mensch sei, sondern es gilt, allererst zu fragen, wie denn [{38}/40] in einer

---

92 Rosenzweig, „Einleitung“, XXXII.

Grundlegung der Metaphysik überhaupt nach dem Menschen allein *gefragt* werden kann und muß.<sup>93</sup>

Die Fraglichkeit der Frage nach dem Menschen sieht Heidegger besonders rein darin ausgeprägt, dass Kant bei seinem „Hineinfragen in die Subjektivität des Subjekts“, bei der „subjektiven Deduktion“, nicht zur Explikation dessen gelangte, was Heidegger als die Wurzel dieser Subjektivität des Subjekts erscheint. Aber es ist doch die Fraglichkeit der Frage *nach dem Menschen*, die sich ihm als das eigentliche Ergebnis der *Kritik der reinen Vernunft* stellt. Und in diesem Sinn versteht er auch Kants Überführung der drei Grundfragen der Philosophie in die eine: was ist der Mensch?, wenn er den Grund für die Notwendigkeit der Überführung darin vermutet, dass

„die zentralen Probleme der Philosophie aus dem Menschen herkommen, nicht etwa nur in dem Sinne, daß der Mensch sie stellt, sondern so, daß sie in ihrem inneren Gehalt zu ihm einen Bezug haben“<sup>94</sup>

Sollten Cohens Probleme, und ihr höchstes, Philosophie sein, dann sollte sich zeigen lassen, wie sie „aus dem Menschen herkommen“: und darin läge ihre Verifikation.

## 2.

Die Begriffe „Einheit des Bewusstseins“, „Friede“, „Grundkraft der Menschenseele“, „Ziel der Geschichte“ hängen nun allerdings mit einem anderen Begriff zusammen, und wie jener nicht ohne diese zu denken ist, so diese nicht ohne jenen: mit dem Begriff der Menschheit.

„Menschheit“ aber bezeichnet einen besonderen Begriff vom Menschen: nimmt man Heideggers Polemik gegenüber der Tradition und der des begrifflichen Denkens im Besonderen ernst, so wird, was für

---

93 Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 215.

94 Ebd., 212.

die begriffliche Abstraktion überhaupt gilt, auch auf diesen besonderen Begriff anzuwenden sein; und das heißt: entweder auch dieser Begriff verfällt dem Vorwurf der ontologischen Bodenlosigkeit, oder aber er im Besonderen lässt sich aus dem Zusammenhang der Fundamentalontologie selbst legitimieren.

[[39]/41] Dabei wird allerdings zu berücksichtigen sein, dass das Ziel der „Fundamentalontologie“ nicht eine Kenntnis des Menschen ist. Die Fundamentalontologie soll an der Hand der Analyse eines besonderen Seienden einen Begriff vom Sein gewinnen, der nicht wie in der traditionellen Ontologie an der Leitvorstellung vom Sein *des* Seienden, das nicht „Dasein“ ist, an dem Begriff der „Substanz“, orientiert und gewonnen ist. Dieses „andere Sein“ ist das Ziel: und alle Kenntnis vom Menschen, die in *Sein und Zeit* und in den verwandten Schriften immerhin auch gewonnen oder vorgetragen ist, stellt das Mittel dar, um zur Bestimmung, zur Aufdeckung oder zur Einsicht – wie immer man methodisch das Gelangen in das Ziel nennen mag – des „anderen Seins“ zu kommen.

Einen Begriff im Zusammenhang der „Fundamentalontologie“ zu legitimieren, kann also nicht heißen, jedenfalls nicht ausschließlich, ihn im Zusammenhang mit der von Heidegger aufgedeckten Grundverfassung des Seienden „Mensch“ als möglich, als denkbar nachzuweisen: dies zu tun hieße, *Sein und Zeit* als spezielle Ausprägung der Anthropologie zu betrachten, ein Verfahren, das Heidegger frühzeitig abwehrte.<sup>95</sup>

Zu fragen bleibt also: was für eine Einsicht in das „andere Sein“ gewonnen werden kann, wenn im Zusammenhang der Begrifflichkeit für das Dasein und dessen Geschehenszusammenhang der Begriff der „Menschheit“, wie Cohen ihn denkt, eine Stelle bekommt und ihm eine Funktion eingeräumt wird. Erst wenn gezeigt wird, wie dieser Begriff nicht nur in den „Phänomenen“, die Heidegger vorlegt, möglich ist,

---

95 Vgl. ebd., 204–246 (Vierter Abschnitt: Die Grundlegung der Metaphysik in einer Wiederholung).

sondern wie von ihm aus sich das „andere Sein“ erschließt: und wie und als was es sich erschließt, kann von einer Legitimation dieses Begriffes die Rede sein.

Schwierig und anfechtbar wird eine solche Legitimation allerdings immer bleiben, denn Heideggers Erfahrung zufolge, die bloß die radikalisierte des Daseins hätte sein sollen, versagte sich das „andere Sein“ selbst. Betrachtet man dieses Ereignis des Sichversagens in der Abfolge der Schriften Heideggers, kann [40/42] es freilich nichts anderes bedeuten, als dass die Grundlegung des besonderen Seienden „Dasein“ sich für das übergeordnete Problem nicht bewährt: es ist also zu vermuten, dass im Daseinsbegriff selbst, wie ihn Heidegger entwickelt, ein Fehler verborgen ist: was immer das Dasein konstituieren mag, und das heißt den Geschehenszusammenhang des „In-der-Welt-seins“, das Eine offenbar fehlt in Heideggers Analyse, welches das „In-der-Welt-sein“ zu der spezifischen Weise konstituiert, dass in ihm sich das „andere Sein“ zeigt.

Wenn anders die Aufgabenstellung von *Sein und Zeit*, die Frage nach dem „Sinn von Sein“, nach dem „anderen Sein“, nicht ein unsinniges Problem formuliert, wird an dem Fundament dieser Ontologie so viel zu ändern sein, dass sie ihr Ziel erreicht. Es wird sich dann zeigen, dass im Begriff des Daseins ein Moment fehlt; dieses fehlende Glied wird im Gedanken der „Menschheit“ aus dem Zusammenhang des „Systems der Philosophie“ in die „Fundamentalontologie“ herüber zu holen sein.

Die Sache der „Einheit des Bewusstseins“ auf dem Wege einer Konfrontation des „Systems der Philosophie“ mit der „Fundamentalontologie“ zu verifizieren, kann nicht bedeuten, was sich geschichtlich als Gegensatz konsolidiert hat, zu harmonisieren. Wenn aber die Probleme der Philosophie aus der Verfassung des Menschenwesens selbst herkommen und diese Verfassung in den gegebenen philosophischen Entwürfen, nur eine gewisse Wahrheit ihrer Aussagen vorausgesetzt, nicht *schlechthin* voneinander verschieden sein kann, so können, nämlich in der geschichtlichen Mannigfaltigkeit die *Einheit* des Menschenwesens

vorausgesetzt, auch die Probleme der Philosophie nicht *schlechterdings* voneinander verschieden sein.

### 3.

Es ist möglich, sich von der Position Cohens aus mit Heidegger über den Schlüsselbegriff seiner Überlegungen, die Idee des „In-der-Welt-seins“, zu verständigen: unter der Voraussetzung, dass dessen Bedeutung nicht am Modell des vereinzelt Menschen, des reduzierten „Ich“ in seiner „Jemeinigkeit“, entwickelt wird, sondern so, dass, die Existenz der Menschheit zugrunde legend, *deren* Existentialien in den Welt erschließenden Bestimmungen der Vernunft aufgedeckt werden. Die Vernunft, wie sie in [[41]/43] Cohens „System der Philosophie“ zur Darstellung gelangt, in ihren zusammenhängenden Momenten als die Einheit der Momente des „In-der-Welt-seins“ der *Menschheit* aufzufassen und darzustellen, bedeutet ein philosophisches Programm, auf dessen Möglichkeit Heidegger mit seiner Kant-Interpretation von 1929 im Grunde schon hingewiesen hat: wenn man sich davon überzeugt, dass der Begriff der wissenschaftlichen Erfahrung, wie er von Cohen aus dem Zusammenhang der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelt wurde, sinnvoll ist. Es einzulösen erfordert freilich die Revision einiger Grundbestimmungen der „Fundamentalontologie“ in ihrer vorliegenden Gestalt, zentriert in dem Bewusstsein, dass allerdings auch das Sein der Menschen „nur eine Idee“: die „Aufgabe“ der Menschheit, ist.

Wie sehr die argumentative Diskussion mit der Marburger Philosophie von Heidegger abgebrochen wurde, zeigt die Bemerkung in *Sein und Zeit*: „Der Ursprung der Wissenschaft aus der eigentlichen Existenz ist hier nicht weiter zu verfolgen.“<sup>96</sup> Was Heidegger hier von sich weist, ist das sachliche Problem der Marburger Philosophie. Dabei muss man freilich die Auffassung aufgeben, „Wissenschaft“ gründe „im Verfallen“,<sup>97</sup> und zwar, weil, [von Cohens Gesichtspunkt aus

---

96 Heidegger, *Sein und Zeit*, 363.

97 Müller-Lauter, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 85.

überlegend],<sup>98</sup> das Gegenteil der Auffassung richtig ist, die Heidegger in *Sein und Zeit* nahelegt und der er später folgt. „Der für die Wissenschaft konstitutive Primat des Gegenwärtigen“ sei „unvereinbar mit der die Eigentlichkeit konstituierenden Zeitlichkeit“,<sup>99</sup> ist eine Behauptung, die, wenn man von Cohens sachorientierter Analyse der wissenschaftlichen Vernunft ausgeht, durch nichts gerechtfertigt werden kann; sondern dann ist das Gegenteil richtig: die naturwissenschaftliche Begrifflichkeit ist durch den Zweck bestimmt, Natur durchgängig als *Bewegungszusammenhang* zu erschließen. Diesen Zweck zu erfüllen, ist durchgängig korrelative Bedingung – der Funktion des „In-der-Welt-seins“ entsprechend – für das Sein des Menschenwesens. Diejenige Zeitlichkeit freilich, welche dessen Eigentlichkeit konstituiert, ist die Geschichte sittlicher Rationalität: sofern die Eigentlichkeit des {42} Menschenwesens dieses Menschenwesen sich als Menschheit konstituiert und deren Zeitlichkeit als sittliche Geschichte, sich als die wissenschaftliche Vernunft vollzieht.<sup>100</sup>

Dies ist der Grund, der in der Sache der Philosophie liegt, dafür, dass die Wiederaneignung der Cohenschen Philosophie ihre philoso-

---

98 [Ergänzung in der „Druckfassung“ – GKH.]

99 Müller-Lauter, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 85.

100 [In der „Druckfassung“ lautet der Absatz ab „erschließen“: „und zwar so, dass die Aufdeckung dieses Zusammenhanges in ihrem Vollzug dem Hervorrufen der Sittlichkeit der sittlichen Geschichte korreliert. Denn der Funktion des „In-der-Welt-seins“ entsprechend ist jene am Verfahren der Mathematik orientierte, wissenschaft[44]liche Aufdeckung der Natur als ohne Ausnahme durchgängiger Zusammenhang von Bewegungen korrelative Bedingung der Arbeit an dem Hervorrufen des sittlichen Seins des Menschenwesens. Dabei erhält freilich auch die „Zeitlichkeit“ den anderen Sinn, diejenige zu sein, welche die *sittliche* Eigentlichkeit konstituiert: als die Geschichte sittlicher Rationalität, insofern nämlich, als diese Eigentlichkeit des Menschenwesens dieses sich als Menschheit konstituiert und deren Zeitlichkeit als sittliche Geschichte wissenschaftliche Vernunft vollzieht.“ – GKH.]

phische Relevanz nur dann zu erweisen vermag, wenn sie im Hinblick auf die Konfrontation mit der Philosophie Heideggers erfolgt.<sup>101</sup>

### III. Einschränkung des Themas

#### 1.

<sup>102</sup>Wir haben bis jetzt das Problem der Einheit des Bewusstseins vorläufig entwickelt. Dabei gingen wir davon aus, dass es einen Spezialfall des Bewusstseins bedeute, den Cohen als das „höchste Problem der Philosophie“, d.h. als das äußerste Problem für das Bewusstsein betrachtete. Die eminente Bedeutung der Sache, auf die das Problem zielt, wurde vorläufig dadurch gezeigt, dass damit das Problem des Ursprungs für das ganze Menschenwesen in Beziehung gesetzt wurde; dabei wurde angedeutet, dass die diesem Ursprung verbürgende Sache auf Grund einer spezifischen Eigenbedingung des Bewusstseins nicht ontologisch gefasst werden dürfe; und schließlich wurde sie im näheren Zusammenhang der religiösen Tugendlehre Cohens als „Frieden“ bezeichnet. Nicht weiter erörtert, aber vorausgesetzt wurde dabei, dass für Cohen der Begriff des Bewusstseins seinen Sinn im Zusammenhang des Bewusstseins wissenschaftlicher Rationalität erhält, so dass sich ergab: in der Philosophie Cohens werde das Problem des Friedens in und aus dem Zusammenhang wissenschaftlicher Rationalität ent-

---

101 [In der „Druckfassung“ wird der voranstehende Absatz ersetzt durch: „Dies ist, von heute aus gesehen, die Gegenbehauptung der Position Cohens zu der Martin Heideggers. Sie wird hier aufgestellt, um ihr für die Philosophie inzwischen verloren gegangenes Problem des Friedens in den Arbeitszusammenhang der Philosophie zurückzuziehen.“ – GKH.]

102 [[42] „Wir haben bis jetzt [...] {45} bereitzustellen.“ In der „Druckfassung“ ersetzt durch: „Die gegenwärtige Untersuchung bringt nicht den Beweis für die Richtigkeit der Position Cohens: sie bewegt sich im Vorfeld der historisch-verifizierenden Konfrontation mit der Kritik der wissenschaftlichen Vernunft aus dem Gesichtspunkt Heideggers. Ihr Thema ist auf die Explikation des Fußpunktes der Cohenschen Überlegungen eingeschränkt, um nur deren verständlichen Sinn an dem Leitproblem der Einheit des Bewusstseins, das Beharren auf dem Problem des Friedens, zu entfalten.“ – GKH.]

wickelt, und zwar als Problem der Einheit des Bewusstseins. Damit wurde das leitende Interesse der Arbeit bestimmt.

Der philosophischen Situation in der Gegenwart, der Cohen als ein zwar in seiner Zeit wirksamer, aber als ein im besonderen durch das Auftreten Heideggers nunmehr längst abgetaner Autor gilt, wurde dadurch Rechnung getragen, dass einzelne Momente der Philosophie Heideggers zur Konfrontation herangezogen und auf diese im Ganzen Rücksicht genommen wurde. Im Besonderen {43} wurde dann darge-  
tan, dass die Auseinandersetzung zwischen „Fundamentalontologie“ und Marburger Philosophie, die als abgeschlossen und entschieden gilt, in Wahrheit über die Formulierung der Positionen nicht hinausge-  
langte. Es deutete sich dabei an, dass auf der Seite Heideggers ein Miss-  
verständnis der Problemtiefe der Cohenschen Philosophie vorliegt, die auf einer allgemeinen Verkennung des spezifischen Problems des Be-  
wusstseinssystems beruht (allgemein ist die Verkennung insofern, als vor oder nach Heidegger auch kein Anderer den Versuch unternommen hat, das Cohensche Zentralmotiv darzulegen) und dass in der Geschichte dieser Verkennung Paul Natorp die Schlüsselposition zukommt.

Das Selbstverständnis des philosophischen Bewusstseins in der Gegenwart zeigt sich zwar durch die Existenz und Fortentwicklung der wissenschaftlichen Erkenntnis der Natur beunruhigt, folgt aber, abgesehen von der marxistischen und der neopositivistischen Richtung, weithin der Intention, die der Kontroverse zwischen Heidegger und der Marburger Philosophie zugrunde lag, die Selbstbehauptung der Philosophie in kritischer Distanz gegenüber der Rationalität der Wissenschaften begründen.<sup>103</sup>

Von der Schwierigkeit einer Vermittlung hatte Kant, lange bevor er an die *Kritik der reinen Vernunft* dachte, gesagt, dass „man Greife [sc. gryphes] leichter mit Pferden als die Transzendentalphilosophie mit

---

103 Vgl. etwa Gadamer, *Wahrheit und Methode*.

der Geometrie verbinden zu können scheint“.<sup>104</sup> Das Problem stellt sich aber mit einer gewissen Regelmäßigkeit von Jahrhundert zu Jahrhundert neu, was darauf deutet, dass auch die jeweilige Vermittlung nur erreicht zu werden vermag, wenn es gelingt, die Erträge beider Arbeitsrichtungen menschlichen Geistes voll in die Vermittlung einzubringen, und dies um so mehr, je weiter sie sich von einander entfernen.

{44} Wenn z.B. Carl Friedrich von Weizsäckers Versuche, in unmittelbarem Zusammenhang mit Mathematik und Physik zu philosophieren,<sup>105</sup> innerhalb der Philosophie nicht fruchtbar werden, liegt das daran, dass das Problem der bis in die Gegenwart hinein geschichtlich wirksam werdenden Differenz von Philosophie und Wissenschaft und der speziellen Art, in der sie sich aufstellte und behauptete, in Weizsäckers Überlegungen nicht ausdrücklich aufgenommen ist. Die Philosophie folgt ihrer eigenen, ernst zu nehmenden Kontinuität auch dann, wenn sie den Zusammenhang mit den Wissenschaften zu verlassen sucht; deshalb ist die Zusammenarbeit von Philosophie und Wissenschaft nur dann auch philosophisch fruchtbar, wenn sie sich als Kritik an der Geschichte der Dissoziation bewährt.

Die hier entwickelten Gedanken bedeuten einen Vorschlag, wie dabei verfahren werden kann.

Um das damit aufgestellte Programm zu erfüllen, muss zunächst dreierlei geleistet werden: Erstens muss der Zusammenhang zwischen wissenschaftlicher Rationalität, Bewusstsein, Einheit des Bewusstseins und dem Problem des Friedens, wie es sich in dem „System der Philosophie“ stellt, nachgewiesen werden; zweitens muss die eigentliche Konfrontation mit der Idee der „Fundamentalontologie“ geführt werden, und zwar so, dass deren wesentliche Momente auf dem Fun-

---

104 Kant, „Der Gebrauch der Metaphysik, sofern sie mit der Geometrie verbunden ist, in der Naturphilosophie, dessen erste Probe die physische Monadologie enthält“, in: ders., *Werke* I, 518f.

105 Neuerdings auch: Weizsäcker, „Die Einheit der Physik“, bes. 13–20 („Die Einheit der Physik als philosophisches Problem“).

dament der Nachweise von I kritisch untersucht werden: und drittens muss die geschichtliche Möglichkeit für Heideggers Verkennung der Philosophie Cohens erklärt werden. In diesen drei Schritten wird eine verifizierende Wiederaneignung des zentralen Motivs der Cohenschen Philosophie möglich, wobei sich das Urteil über den Gang der Geschichte der Philosophie in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts möglicherweise berechtigt.

Die Aufgabe gliedert sich dementsprechend in drei Teile:

I. Das Problem der Einheit des Bewusstseins im „System der Philosophie“.

{45} II. Die Konfrontation von „Fundamentalontologie“ und „System der Philosophie“.

III. Das Problem des philosophiegeschichtlichen Fortschrittes von der systematischen Philosophie Cohens zu Heideggers Philosophie.

Es ist aber klar, dass diese Arbeit nicht in einem Schritt geleistet werden kann. In der folgenden Untersuchung beschränken wir uns darauf, durchgängig im Hinblick auf die skizzierte Aufgabe, in einem Gang durch das Gesamtwerk Cohens die Voraussetzungen für Teil I bereitzustellen.

[45]

2.

Das Problem der Einheit des Bewusstseins scheint sich in zwei einfachen Teilfragen behandeln zu lassen:<sup>106</sup> was ist Bewusstsein? und was ist dessen Einheit? Es wurde aber schon darauf hingewiesen, dass es zumindest für die Beantwortung der zweiten dieser Fragen eine philologische Schwierigkeit gibt, indem der Titel der „Einheit des Bewusst-

---

106 [So die „Druckfassung“; in der „Abgabefassung“ lautet der Beginn des Absatzes: „Das Problem der Einheit des Bewusstseins scheint in zwei einfache Teilfragen zu zerfallen.“ – GKH.]

seins“ den terminologischen Leitbegriff für den vierten Teil des Systems bildet, dieser Teil aber nicht in buchmäßiger Ausarbeitung vorliegt. Dieser vierte Teil wird von Cohen als „Psychologie“ bezeichnet, wobei aber unklar bleibt, um wessen Psyche es sich handelt. Immerhin ist das Problem der Einheit des Bewusstseins am Ende des dritten Systemteiles als das Problem der „Einheit des Bewusstseins der Kultur“ definiert. „Das Problem der Einheit der Kultur ist es, von dem aus das Problem der Einheit des Bewußtseins der Kultur für die systematische Psychologie sich erhebt“,<sup>107</sup> so dass sich zunächst die Frage stellt: was ist überhaupt das „System der Philosophie“?

Es genügt also nicht, die vorliegenden Systemteile, zumal soweit in ihnen von Bewusstsein die Rede ist, auf den ausstehenden vierten Teil hin zu befragen. Die „Psychologie“ ist nichtsdestoweniger als ein *Teil des Systems* geplant. Allerdings sind hier die Verhältnisse verwickelt, denn andererseits heißt es: „so erweitert sich [...] die Aufgabe der Psychologie zu einer *hodegetischen Enzyklopädie des Systems der Philosophie*“.<sup>108</sup> Die universale Lehr- und Lebensanweisung für die Entwicklung der Kultur, die damit gemeint ist, setzt offenbar das System voraus, so dass die Psychologie nicht etwas Neues gegenüber [46/46] den anderen Systemteilen zu geben hätte, sondern nur eine neue Art, das System zu lehren: die Teile des Systems als Einheit, und zwar unter dem Leitbegriff der Entwicklung,<sup>109</sup> in unbegrenzter Anwendung auf jede Einzelheit der menschlichen Kultur, um diese in die Entwicklung ihrer Einheit zu verweisen. So verstanden, leuchtet dann immerhin zweierlei ein: erstens, dass Cohen als das Problem der Entwicklung der Einheit der Kultur, also als das der systematischen Psychologie, das des Friedens wirklich gedacht haben kann; und zweitens, dass dieses Problem in den vorliegenden Systemteilen, wenngleich in einer ande-

---

107 Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls* II, 432.

108 Ebd.

109 Ebd.

ren, gegenüber der Psychologie gleichsam vorläufigen *Lehrart* wirklich entwickelt wird, und *dass* es dieses Problem ist, das Cohen entwickelt.

Dass Cohen als das Problem der Psychologie das Problem des Friedens wirklich gedacht hat, lässt sich am Text leicht zeigen. An einer früheren Stelle schon hatte er die Sittlichkeit, also das, was der Gegenstand der Ethik seinem Inhalt nach ist, als mit dem Frieden identisch bezeichnet: „Der Krieg muss aufhören; dieser Kampf ums Dasein der Völker. [...] Der Friede ist die Sittlichkeit.“<sup>110</sup> Die Tugenden sollen nun „Wegweiser“ sein, systematische Anweisungen für das Handeln, die diesem verbürgen, dass es in der Richtung der Sittlichkeit, also des Friedens, vollzogen wird. In Cohens Zählung die vierte der Tugenden, die Treue, wird dadurch eingeführt, dass Cohen sagt, die vorausgegangenen (Wahrhaftigkeit, Bescheidenheit, Tapferkeit) hätten „vorzugsweise dem Gedanken gedient, dass der Krieg der Urfeind im Menschenherzen sei“.<sup>111</sup> Hingegen wohne aber dem Menschenherzen ebenso auch Friede inne „und die Sehnsucht nach Frieden“. Folglich bedarf es einer besonderen Tugend, eines besonderen „Wegweisers“, um diesen Frieden und dieser Sehnsucht nach Frieden im Menschenherzen in Stetigkeit anzuhängen. Und die Treue ist dieses stetige Folgen der innersten Sehnsucht des eigenen Herzens. Deshalb heißt es, vor allem müsse der Frieden „in den eigenen Bestrebungen und den eigenen Gedanken, im Geiste und im Gemüte hergestellt werden; ohne Rücksicht zunächst auf die Harmonie mit den anderen Menschen.“ Diese sich so begründende Treue ist in Cohens Tugendlehre die Schlüsseltugend (deren Bedeutung Cohen übrigens auch dadurch hervorgehoben hat, dass er seine Abschiedsvorlesung in Marburg 1912, bevor er an die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums nach Berlin ging, ihr widmete).

[{47}/47] Dabei stellt sich aber für den Autor das Problem, das Grundproblem dieser Tugend von dem der Einheit des Bewusstseins abzugrenzen. *Gegründet* wird der Friede im Herzen nämlich dadurch, dass

---

110 Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 2. Aufl., 405.

111 Ebd., 569.

Vorsorge getroffen wird, damit der Mensch „nicht zum Spielball seiner Phantasien und seiner Vorstellungen werde“. Das wird dadurch ausgeschlossen, dass „Einheit und Beständigkeit“ in ihn einkehrt und in ihm bleiben wird. So wird die Treue zum Problem der Einheit des Bewusstseins: „Es ist, als, ob man schon hier in der Ethik für die Einheit des Bewusstseins vorsorgen müsste, welche doch erst in ihrem erweiterten Sinne das Problem der Psychologie ist“.<sup>112</sup> Wenn also die Einheit des Bewusstseins als Treue die Beständigkeit in allen Handlungen gegenüber dem zu gründenden Frieden im Menschenherzen bedeutet, kann die Einheit des Bewusstseins in dem erweiterten Sinne der Psychologie nicht etwas sein, das nicht in Kontinuität zu diesem Frieden zu entwickeln wäre. Man muss nur annehmen, dass das Problem des Friedens für die Einheit des Bewusstseins der Psychologie weiter reicht als der Horizont der Sittlichkeit: auch die Sittlichkeit stellt das Problem des Friedens; aber sie allein löst es nicht. Das Problem der psychologischen Einheit des Bewusstseins der Kultur bedeutet die Einheit des Bewusstseins als das Problem des Friedens in der Entwicklung der Kultur.

Dass aber das Problem der Einheit des Bewusstseins als das der Einheit des Bewusstseins der Kultur, und dieses als das Problem des Friedens in der Entwicklung der Kultur nicht nur das spezielle Problem des Systemteiles Psychologie ist, sondern in den vorliegenden Schriften tatsächlich entwickelt wird, und zwar so, dass die Psychologie nichts wesentlich Neues, sondern nur eine veränderte Lehrart des schon Entwickelten zu geben hätte – dies zu zeigen, ist schwieriger. Es ist die Aufgabe der Untersuchung.

---

112 Ebd.



[48]

## I. Abschnitt: Der Zweck des „Systems der Philosophie“

### 1. Rosenzweigs These

Das Verhältnis der Schrift *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* zum übrigen System ist seit Franz Rosenzweigs Votum umstritten. Unbestreitbar ist die Religionsphilosophie eine ausdeutende Entwicklung dessen, was Cohen unter *Korrelation* von Gott und Mensch versteht, in der jeder einzelne Begriff seinen Sinn und die Grenzen seiner Richtigkeit aus der Funktion erhält, die er zum Zustandebringen und zur Aufrechterhaltung der Korrelation ausübt. In den vorangegangenen Schriften des Systems hingegen tritt dieser Begriff nicht mit der gleichen Deutlichkeit hervor.<sup>1</sup> Rosenzweig bezeichnet ihn deshalb als Cohens „neuen Grundbegriff“<sup>2</sup>, der zwar auch schon vorher eine „methodische Rolle“ gespielt habe, „aber nirgends als Grundbegriff“<sup>3</sup>. Als der neue Grundbegriff unterscheidet er sich nach der Meinung Rosenzweigs grundsätzlich von den Grundbegriffen des Systems.

---

1 Der Index zu Cohens *Logik der reinen Erkenntnis*, von Albert Görland, Berlin, 1906, verzeichnet ihn überhaupt nicht; ebenso wenig der Index der „Ethik“. In den beiden Werken spielt der Begriff zwar eine Rolle, als Korrelation von Innerem und Äußerem tritt er dann systematisch allerdings erst in der „Ästhetik“ hervor.

2 Rosenzweig, „Einleitung“, XLV.

3 Ebd., XLVIII.

Die Grundbegriffe des Systems seien „überall Erzeugungs-, Ursprungsbegriffe“ gewesen:

„Die Natur als Gegenstand der Erkenntnis, die Menschheit als Aufgabe des Willens, die im Kunstwerk verdichtete Liebe zur Natur des Menschen als Erzeugnis des Gefühls: diese drei in ursprünglicher Reinheit zu erzeugen – darin sah der Denker seine Aufgabe.“<sup>4</sup>

Natur und Menschheit seien so als Erzeugungen „gewissermaßen nur im begrifflichen statu nascendi philosophisch faßbar“ gewesen.

„Sie wurden abgeleitet, begriffen, erklärt, ihr Grund wurde ihnen gelegt, aber daß sie vor aller Ableitung, Erklärung, Grundlegung – da waren, diese ihre aller Gegenständlichkeit wie Aufgegebenheit vorausgehende Tatsächlichkeit blieb außer Betracht.“<sup>5</sup>

Die Tatsächlichkeit zu berücksichtigen, würde bedeutet haben, den „magischen Kreis des Idealismus“ zu zerstören, „in den auch nach Hegel das ganze Jahrhundert mit seinem unerschütterlichen [49] Glauben an den ‚großen Gedanken der Immanenz‘ gebannt blieb“<sup>6</sup>; und eben dies habe Cohen – und zwar ohne sich darüber im Klaren zu sein – in der Beziehung auf die tatsächliche Wirklichkeit Gottes und des Individuums vollzogen. Um das zu leisten, habe er die Grenzen der „idealistischen Grundbegriffe“, d. h. seiner eigenen, überschritten und eben dazu den neuen Grundbegriff der Korrelation entdeckt.<sup>7</sup> Denn in der Wechselseitigkeit der konkreten Beziehung habe das, was in dieser Wechselseitigkeit steht, „den Schutz gegen eine Auflösung seines eigenen Seins in das ‚noch eigentlichere‘ Sein des anderen“. So werde

---

4 Ebd.

5 Ebd.

6 Ebd., XLVIII f.

7 Ebd., XLIX.

für Gott und für das „Individuum quand même“ die „Tatsächlichkeit gerettet“.<sup>8</sup>

Diese Auffassung Rosenzweigs ist allerdings kritisiert worden. Schon Walter Kinkel hatte eine Darstellung der Religionsphilosophie gegeben,<sup>9</sup> der Rosenzweig mit seiner Zuordnung Cohens zu dem „Neuen Denken“<sup>10</sup> widersprach. Kinkel war allerdings so weit gegangen, dass er die von Cohen behauptete „Eigenart“ der Religion überhaupt leugnete bzw. als einen Fehler Cohens bezeichnete,<sup>11</sup> den er dadurch zu korrigieren versuchte, dass er die Schriften zur Religion im Anschluss an die Ethik behandelte, vor der Ästhetik. Kinkel versuchte damit, Cohens Darstellung der Religionsphilosophie zugunsten der Auffassung der Religion in der Ethik, die um der Begründung der sittlichen Autonomie willen die Auflösung der Religion zugunsten der Ethik intendiert, und in diesem Sinne den Zentralbegriff der Religion, den Gottes, als einen der autonomen Sittlichkeit zu begründen versuchte, zu revidieren. Diese Autonomie der Ethik sieht Kinkel durch Cohens Religionsphilosophie gefährdet. Demgegenüber leugnete zwar auch Julius Guttmann<sup>12</sup> – im Gegensatz zu Rosenzweig – die methodische Selbständigkeit der Religionsphilosophie, erkannte aber den besonderen Inhalt des Gottesbegriffes der Religion an. Siegfried Ucko erkannte in Übereinstimmung mit Rosenzweig Gott und Individuum in der Religionsphilosophie [50] eine gewisse jenseits der idealistischen Methode liegende, gleichsam metaphysische Realität zu, stellte aber das methodische Problem nicht ausdrücklich, indem er auch im besonderen in dem Begriff der Natur, wie er in dem Kapitel über Gott in der Ethik behandelt wird, dasselbe sah.<sup>13</sup>

---

8 Ebd.

9 Kinkel, *Hermann Cohen*, 245–274.

10 Zum Problem des „Neuen Denkens“ vgl. Theunissen, *Der Andere*.

11 Vgl. Kinkel, *Hermann Cohen*, 246.

12 Vgl. Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, 345–362.

13 Vgl. Ucko, *Der Gottesbegriff in der Philosophie Cohens*, 19.

Alexander Altmanns Interpretation dient gerade dem Ziel, zwischen der Auffassung Rosenzweigs und der Guttmanns die Entscheidung herbeizuführen, wobei der Autor zu dem Ergebnis kommt,

„dass beide Begriffe [sc. Gott und Mensch] als echte Korrelationsbegriffe entwickelt werden und nicht metaphysische Entitäten, sondern Ideen im Sinne des idealistischen Apriori bedeuten.“<sup>14</sup>

Die Analyse habe gezeigt, „dass Cohen durchweg an der idealistischen Grundposition festhält“.<sup>15</sup> Altmann orientiert sich allerdings durchgängig an der Schrift Cohens *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* und zieht nur gelegentlich die anderen Schriften heran; man muss aber sagen, dass zur Entscheidung der Frage diese Schrift methodisch ungeeignet ist, hatte doch Rosenzweig darauf hingewiesen, dass das Neue der Religionsphilosophie gerade in dieser „Schrift“ „unter möglichster Wahrung des in einem langen Leben erarbeiteten und der Schule gegenüber zu verantwortenden Systembesitzstands“<sup>16</sup> entwickelt würde. Diese Schrift ist der „Marburger Schule“ gewidmet und in der Reihe der von Cohen und Natorp herausgegebenen „Philosophischen Arbeiten“ erschienen; auf jeden Fall ist es das Ziel dieser Schrift, die Kontinuität zwischen System und Religionsphilosophie darzulegen, und Rosenzweig hatte behauptet, Cohen habe den letzten Schritt aus dem Bannkreis des Idealismus vollzogen, ohne sich dessen bewusst zu sein und entgegen seiner eigenen Absicht.

Rosenzweig ist insofern Recht zu geben, als Cohen in der eigentlichen Religionsschrift in der Tat von einer gewissen Tatsächlichkeit ausgeht: es ist aber die im System legitimierte Tatsächlichkeit der Vernunft- und Bewusstseinsformen, die zur Korrelation mit dem Gottesbegriff modifiziert werden. Die Frage betrifft den logischen Wert der

---

14 Altmann, „Hermann Cohens Begriff der Korrelation“, 398.

15 Ebd., 397.

16 Rosenzweig, „Einleitung“, XLV.

Korrelate. Da die Religion nicht Selbständigkeit, sondern nur Eigenart gegen[51]über dem System haben soll, ist ihr letztes Problem nicht, die Korrelate, also die Gegenstände (bzw. Begriffe) zu „erzeugen“; denn zumindest den einen, den Begriff des Menschen, ist sie gezwungen, seinen wesentlichen Gehalten nach sich gegeben sein zu lassen: von dem System. Gott ist – das liegt gerade im Begriff der Korrelation – nur *diesem* Menschen, d.h. dem aus den Bedingungen des Systems unter einer bestimmten Fragestellung zum Individuum modifizierten Begriff des Menschen aus dem System, erkennbar. Für die Religionsphilosophie handelt es sich darum, diesen ihr gegebenen Begriff in ein neues Verhältnis zu setzen. Deshalb setzt die Religionsphilosophie im Gegensatz zu den anderen Entwicklungen des Systems die grundsätzliche Gegebenheit mindestens eines der Korrelate voraus. Freilich wird es ihr vom System gegeben, und dort wird es „erzeugt“. Aber auf diese Weise erklärt sich Rosenzweigs Eindruck, im Gegensatz zu seinen früheren Schriften lasse Cohen nun die „Tatsächlichkeit“ zu Worte kommen. Diese Tatsächlichkeit ist in der Tat für die Religionsphilosophie das Bestimmende und die Folge der speziellen Methodik: aber es ist die Tatsächlichkeit des Begriffs (bzw. der Idee) – und insofern haben auch Altmann und Guttman recht. Aber was die Tatsächlichkeit der Idee bedeutet, hängt offenbar davon ab, was die „erzeugte“ Idee, was „erzeugte“ Begriffe überhaupt bedeuten: denn diese Tatsächlichkeit zu erzeugen, ist gerade die Aufgabe der Cohenschen Methodik.

Dabei folgt man nur einer geistesgeschichtlichen Schemavorstellung, wenn man Cohens Idealismus so einfach dem „großen Gedanken der Immanenz“ subsumiert, als gleichsam dem Erbübel der Reflexionsphilosophie, das mit der *Kritik der reinen Vernunft* in die Welt getreten ist, vorbereitet durch Descartes, zu Ende gedacht im spekulativen Idealismus, welchem dann bei gutwilliger Interpretation Cohen als ein unfreiwilliger Nachfolger hinterher hinkt.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Vgl. Levy, *Die Hegel-Renaissance*, 30–34. – Levy geht allerdings noch weiter und arbeitet auch einige charakteristische Gegensätze zu Hegels System heraus, die er in dem

[52] Aber dieser kritische Gedanke – kritisch gegenüber der neueren philosophischen Tradition – impliziert den anderen, dass die menschen-immanenten Gedanken nur subjektiven Verbindlichkeiten folgen, die eigentliche Dimension der Identität von Mensch und Welt aber verloren sei. Diesen grundsätzlichen Einwand hat freilich Heidegger ausgearbeitet: aber charakteristischer Weise unter dem Zwang, die nächste Implikation des Gedankens zu vermeiden. Wenn nämlich die idealistische Tradition den Bruch jener Identität voraussetzt,<sup>18</sup> dann sind die Menschen, ihren Gedanken überlassen, in den Dimensionen von Weltaltern Spielball ihrer Phantasien und ihrer Vorstellungen. Diesem Gedanken zur Mäßigung tritt deshalb der andere ein, dass das Spiel der Menschen in die Vorstellung hinein – und ihre Filiationen in mathematisch-naturwissenschaftlicher Erfahrung und Technik als dem „Gestell“ – selbst ein Geschick darstelle, und vom Sein ereignet sei. Dass die Menschheit *nicht* zum Spielball ihrer Phantasien und Vorstellungen werde, ist hingegen das bestimmteste Interesse der Philosophie Cohens, und diesem Interesse dient Cohens Begriff des Denkens.

„Was ist denn der ganze Sinn der Logik?“, heißt es gegen Ende der *Logik der reinen Erkenntnis*: „Wir meinten, daß der Uralte von Elea diesen Sinn für alle Ewigkeit bezeichnet habe.“<sup>19</sup> Der „Uralte von Elea“, Parmenides, hat aber den Grundsatz der Identität des Seins und des Denkens aufgestellt: was freilich auch bedeutet, dass die Identität von Welt und Mensch, wenn man für Welt Sein denkt, die Identität des

---

Gedanken zentrieren lässt: „Der Mangel des ethisch-aktivistischen Moments mit dem Problem der Zukunft, dessen zentrale Stellung in der Cohenschen [52] Philosophie am meisten den Gegensatz zu Hegel bedingt, weist in jedem Falle auf die Reformbedürftigkeit der historischen Hegelschen Lehre hin.“ (Ebd., 36.) Levy glaubt dann auch, eine Art revisionistische – mit Hegels „metaphysischen und mystischen Elementen“ und Cohens ethischer Zukunftsgerichtetheit durchsetzte – Synthese erwarten zu können, für die er bei Nicolai Hartmann Ansätze erkennt.

18 Vgl. Heidegger, „Der Satz der Identität“, 34f; und ders., „Platons Lehre von der Wahrheit“.

19 Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 2. Aufl., 588.

Seins und des *Denkens*, und nicht irgendetwas anderen Menschlichen ist. „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.“<sup>20</sup> [53] Die Explikation des seinsidentischen Denkens ist der „ganze Sinn der Logik“. Wenn das so ist, kann es sich im Begriff des „erzeugenden“ Denkens nicht darum handeln, noch so erhabene Menschheitsgedanken, die bloße Gedankengebilde wären, hervorzubringen.

Die Religionsphilosophie setzt das ganze System voraus. Das gilt sogar in dem Sinne, dass für die Religion die Psychologie selbst vorausgesetzt ist, so dass Cohen bei seiner Reinaugurierung des Begriffs der Religion die Psychologie so behandelt, als läge sie vor.<sup>21</sup> Es kann also nicht so gemeint sein, als träte die Religion an die Stelle der Psychologie und als solle damit der gesamte Systemaufbau revidiert werden. Das Verhältnis der beiden Systemkomponenten ist vielmehr sublimer. Das Problem des Systems der Philosophie ist das Problem der Kultur. Diese realisiert sich in und als Geschichte. Das Subjekt dieser Geschichte ist das Menschengeschlecht, bzw. sofern sie sich überhaupt in Vollzug und Entwicklung der Geschichte selbst bildet, die Menschheit. Die Religion soll aber sein: „die Geschichte des Individuums“.<sup>22</sup> Das Individuum steht, zumal als Korrelationsbegriff zu Gott, unter der Kategorie des Einzelnen. Gott, als der „Einzig“, das „einzige Sein“, ist gleichsam der Inbegriff des Einzelnen. Das Einzelne hat aber seine Funktion in dem Urteil der Wirklichkeit. Das bedeutet, dass der Inbegriff des Einzelnen der Inbegriff des Wirklichen ist. Deshalb ist Gott und ist das Individuum als sein Korrelat, das schlechthin Wirkliche. Die Religion als die *Geschichte* des Individuums wird deshalb zu dem Fall, an dem das ganze Problem des Systems konkret wird. Das ist nicht der einzige Fall, vielmehr lediglich ein spezieller; aber da an diesem Fall das Problem

---

20 Ebd.

21 Cohen, *Der Begriff der Religion*, 108 ff.

22 Ebd., 101.

der *ganzen Geschichte* konkret wird, und diese das Problem des Systems überhaupt ist, das als solches Ganze eigentlich in der Psychologie hätte gelehrt werden sollen, kommt Cohens Religionsphilosophie ein bedeutender hermeneutischer Wert für die Rekonstruktion der Einheit des Systems der Philosophie und seines bestimmenden Leitproblems zu.

[54] Bei der Erörterung der einzelnen Teile des Systems ist also der Hinblick auf die Religion als der auf den Fall des Ganzen als eines Ganzen, beständig zu wahren. Das ist nun allerdings als die nur notgedrungene Lösung der daraus resultierenden Schwierigkeit, dass die Psychologie von Cohen nicht ausgearbeitet wurde: wemgleich der Mangel der Psychologie wesentlich für das Unverständnis verantwortlich zu machen ist, auf das Cohens Systementwurf stieß, soweit in diesem selbst der Grund dafür zu suchen ist. Eben dieser Mangel wurde ja auch für Natorp zur Krisis, in der er sich zur Selbständigkeit entschließen musste:

„[...] das alles muß [...] in schlechthin zentraler Einheit erkannt werden, aus der erst alle [...] Besonderungen [...] in zweifelloser Vollständigkeit und genauer Bestimmung ihrer Unterschiedlichkeit wie Zusammengehörigkeit, ihrer positiven wie negativen Beziehungen, ihrer Grenzen wie ihres festesten Zusammenschlusses in der Ureinheit *des* Geistigen, hervorgehen müssen.“<sup>23</sup>

Diese Einheit gegenüber der scheinbar bloßen Zuordnung der Disziplinen in der Abfolge der Systemteile nicht buchmäßig gestaltet zu haben, ist der Mangel, der Natorp zum Ungenügen wurde und bei Heidegger die schon zitierte polemische Wendung provozierte, Cohen sei „im Grunde“ „bei einer äußerlichen und nachträglichen Zusammenfassung der tranzendentalphilosophischen Disziplinen“ stehen geblieben.<sup>24</sup>

---

23 Natorp, „Selbstdarstellung“, 158.

24 Siehe oben, S. 52.

Aber ein unüberwindlicher Mangel ist das bloß bei lediglich äußerlicher Betrachtung: denn das System ist ja in definitiv erklärter Weise auf seine explizierbare Einheit hin erarbeitet. Freilich kann es sich dabei nur um die Einheit derjenigen [55] Mannigfaltigkeit handeln, die in den drei ausgeführten Systemgliedern dargelegt wurde. Aber diese Mannigfaltigkeit *mündet* nicht nur in der Einheit, als welche sie am Ende faktisch im Problem des – religiösen – Individuums ausgearbeitet wird, sondern sie entspringt auch daraus.

Rosenzweig hatte es unternommen, im biografischen Sinne Cohens Verhältnis zur Religion nachzuzeichnen: vom frommen Vaterhaus über das Rabbinerseminar zu dem „der Kutte entsprungenen“ Philosophiestudenten; von Cohens anfänglich zwielichtigem Verhältnis zu dem Pantheismus Heines und Spinozas über die Entdeckung in der Kantischen Ethik, dass „Gott mitgenommen“ werden müsse, bis zu dem Bekenntnis von 1880; von diesem schließlich durch Cohens auffälliges Schweigen bis zu der etwa um die Jahrhundertwende einsetzenden Fülle von Publikationen zu religiösen Themen<sup>25</sup> und dem Abschluss in der dem Vater gewidmeten „Religion der Vernunft“.

Auch Rosenzweig betrachtet Cohens individuelle Religiosität als eine sich entfaltende Konstante, deren Gipfelpunkt in dem „zentralen Satz der Religionsschrift“ läge. Er zitiert:

„Daher soll die Liebe zu Gott alle Erkenntnis übertreffen, [...] sie soll mit seinem Begriffe alle Dinge und alle Probleme der Welt verknüpfen“. [Und:] „Ich kann Gott nicht lieben ohne mein ganzes *Herz*, wie es für die *Mitmenschen* lebt, ohne meine ganze *Seele*, wie sie in allen Richtungen des *Geistes* der Mitwelt zugekehrt ist, ohne meine ganze *Kraft* für diesen Gott in seiner *Korrelation* zum Menschen einzusetzen“.<sup>26</sup>

---

25 Vgl. Cohen, *Jüdische Schriften* I, IX f, das Gesamtverzeichnis.

26 Rosenzweig, „Einleitung“, XLVIII.

„Und so darf es gesagt werden“, fährt Rosenzweig fort: „Es bleibt nichts übrig im Bewußtsein des Menschen, wenn er Gott liebt“.<sup>27</sup> Rosenzweig nennt das die „systematische Allgegenwart“ der Religion. [56] Das Herz, das Gott liebt, tut nichts außerhalb seiner Liebe zu Gott; das heißt aber auch: es *denkt* nichts außerhalb der Korrelation seines *ganzen* Herzens, seiner *ganzen* Seele, *aller* seiner Richtungen des Geistes, seiner *ganzen* Kraft zu Gott. Die *Einheit* alles dessen ist nämlich das, was sich ihm in der Korrelation einstellt. Und so ist es Cohens Liebe zu Gott, was der Systemmannigfaltigkeit als das vorausgesetzte Ziel zugrunde liegt und damit in die Systematik eingegangen ist. Sie ist das, in dem die Einheit des Systems den Bürgen hat.

Rosenzweig charakterisiert den Grundzug des Cohenschen systematischen Denkens richtig als „experimentierend“.<sup>28</sup> Das ist dem vergleichbar, wenn wir heute eine Denkweise, wie z. B. die Adornos, „operativ“ nennen. „Ganz wenige Voraussetzungen sind ihm gegeben [...] Dazwischen werden nur die Fäden gezogen [...]“, wobei es nicht auf das „Gespinnst“ sondern auf das „Spinnen“ ankommt;

„die Aufhängepunkte des Netzes sind fest, [...] dazwischen bleibt alles locker, gewissermaßen im geistigen Aggregatzustand des Experiments: die Grundvoraussetzungen [...] werden nachträglich gerechtfertigt durch die Möglichkeit, aus dem Stoffe der Kulturfakten Verbindungsfäden zwischen ihnen zu spannen. Ist das Experiment gelungen, so kann die Versuchsanordnung ruhig wieder abgebaut werden; sie diene nur dem Experiment“.<sup>29</sup>

Aber Rosenzweig geht so weit, anzunehmen, in der Reihenfolge seiner Werke, die „das einzige Architektonische an ihnen“ sei, habe Cohen das experimentierende Denken so geführt, dass das „tiefere Wissen“,

---

27 Ebd.

28 Ebd., XLII.

29 Ebd.

welches das Denken vorantreibt, nach dem Ende eines Werkes – speziell für die Ethik in Beziehung auf die Religion – in der Form von „Überschüssen“ noch vorhanden gewesen sei. Diese „Überschüsse“ habe Cohen in der Ästhetik niederlegen wollen, nach deren Abschluss aber, 1912, im Übergang von Marburg nach Berlin, sei so viel davon übrig geblieben, dass diese noch einmal und nun so neu zum Ausdruck drängten, dass deren Realisierung in der Religionsphilosophie schließlich zur Sprengung der methodischen Dispositionen des Systems geführt habe. Rosenzweigs These vom Umbruch in Cohens Denken wird durch diese psychologisierende Geschichte gut verständlich; aber in Wahrheit verhält es sich anders: Cohens [57] Leitproblem ist – und zwar von ihm ausgesprochen – lange vor dem System das der Religion, das er 1881 in der Frage zusammenfasste: „Wie ist Religion nach Art der Wissenschaft möglich?“<sup>30</sup> und die Bereitstellung der Voraussetzung für die Beantwortung *dieser* Frage stellt das System, soweit es entwickelt ist, dar.

## 2. Der historische Zusammenhang zwischen dem Problem der Religion und Cohens systematischer Philosophie

Diese Frage entstammt Cohens literarischer Betreuung des Langeschen Hauptwerkes und diesem Arbeitszusammenhang entstammt nicht zufällig, und nicht zufällig im Jahre 1881, diese Frage.

Über Cohens Auseinandersetzung mit Treitschke von 1880 hat Rosenzweig das Wesentliche gesagt,<sup>31</sup> sofern Cohens, Bekenntnis des

---

30 Hier und im folgenden Cohens „Biographisches Vorwort“ von 1881 zu Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus* zitiert nach der „wohlfeilen Ausgabe“, Iserlohn und Leipzig 1887, XII [jetzt in: Adelman, *Reinige dein Denken*, 319]. Dieses Vorwort ist in den beiden Sammlungen von Cohens kleinen Schriften (*Jüdische Schriften* und *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*) nicht enthalten.

31 Rosenzweig, „Einleitung“, XXVI. Vgl. Cohen, „Ein Bekenntnis in der Judenfrage“, die Anmerkungen in: *Jüdische Schriften* II, 470f. Dazu Liebeschütz, „Objektivität und Werturteilung“, bes. 618–620. Zu dem Streit selbst vgl. die Textausgabe: Boehlich (Hg.), *Der*

jüdischen Glaubens dadurch provoziert wurde, des Glaubenseifers, dem sich Cohen zuvor nur zögernd wieder zugewandt hatte.<sup>32</sup> Cohen

---

*Berliner Antisemitismusstreit*, und Boehlichs Nachwort, 239–266 mit der dort angegebenen Literatur. Dass es Boehlich gelingt, in diesem Zusammenhang das allgemein gewordene Vorurteil gegenüber Cohen zu wiederholen (Cohen habe „alle rechtlichen, sozialen und politischen Probleme im abstrakten Ideenhimmel des Neukantianismus aufgelöst“, 253), ist erstaunlich. Rosenzweigs Darstellung des Streites ist Boehlich offenbar entgangen.

32 **Ob diese Interpretation Rosenzweigs stimmt, müsste allerdings noch geprüft werden**; denn Cohen scheint dem gemeindlichen Leben auch innerlich nie in der Weise entfremdet gewesen zu sein, wie Rosenzweig teils annimmt, teils voraussetzt. Cohen gehörte gewiss nicht etwa der orthodoxen Rich[58]tung an, obwohl die Auseinandersetzung zwischen seinem Lehrer Zacharias Frankel und Samson Rafael Hirsch, in der der junge Seminarschüler diesen gegenüber dem orthodoxen Hirsch in Schutz zu nehmen sich veranlasst fühlte, die Verehrung der Religiosität doch auch dieses Frankfurter Rabbiners erkennen lässt. Vgl. dazu auch den Brief an Eduard Steinthal, etwa aus dem Jahre 1864 (Cohen, *Briefe*, 11–17, v. a. 15f), – den Rosenzweig nicht gekannt haben dürfte – in dem Cohen die Auseinandersetzung von 1861 beschreibt und sich zudem auf das bestimmteste zur jüdischen Religion bekennt („[...] je mehr man das Judentum als einen großen weltgeschichtlichen Prozess auffasst, in dem ein Glied ins andere gefügt ist [...]“) – zu einer Zeit, als er das Seminar bereits verlassen hatte. Cohen scheint zu keiner Zeit seines Lebens aufgehört zu haben, um die Frömmigkeit unmittelbar bemüht zu sein. In Berlin jedenfalls, bei seinem ersten literarischen Auftreten, machte er nicht den Eindruck des der Kutte glücklich Entkommenen, sondern er publizierte zunächst in der Zeitschrift seines Freundes Carl Hirsch *Die Gegenwart. Berliner Wochenschrift für jüdische Angelegenheiten*, in einer Zeitschrift also, die sich die Reorganisation des brachliegenden Gemeindelebens zum Ziel gesetzt hatte. Immerhin hat Cohen selbst als er in Marburg Professor war, in der Synagoge seinen Vaters als Vorsänger vertreten (Rosenzweig, „Einleitung“, XXII). Rosenzweig sagte zwar, nur aus „Stimmungen“; aber er fügt einen Beleg an, den man auch anders interpretieren kann als Rosenzweig; denn einerseits redet Cohen in der Tat von seinen Gefühlen bloß gegenüber den Eltern, andererseits kritisiert er aber – was Rosenzweig ebenfalls zitiert (XXIII) – die Art des Vaters, den Text nur zu überfliegen, ohne bei dessen Sinn fromm zu verweilen. Cohen, der Mann strenger Konsequenz, dessen sittlicher Rigorismus in Marburg selbst von seinen Gegnern anerkannt wurde (vgl. Ebbinghaus, *Zur Berufung Cohens auf den Marburger Lehrstuhl*) hätte doch nicht – bloß aus Pietät gegenüber dem Vater – in dieser Weise an dem religiösen Leben der Gemeinde teilgenommen, wenn es seiner Überzeugung widerstritten hätte. Da Rosenzweig sagt: „noch als Marburger Professor“ ist zu schließen,

hat später seine Umkehr, das heißt auch Rückkehr, mit diesem Ereignis datiert. Aber von der zunächst mehr persönlichen Bedeutung abgesehen, hatte das Auftreten Treitschkes noch eine andere Folge.

[58] Treitschke hatte die „Assimilation“ der Juden gefordert, und zwar aus dem Gesichtspunkt einer fortschreitenden Kulturentwicklung zugunsten des protestantisch-christlichen Einheitsstaates in Deutschland; für diesen Staat forderte er die religiöse Einheit. Das Verhängnisvolle daran war die Koppelung von Forderung der Assimilation und Kulturfortschritt, [59] denn die Juden wurden damit in die Situation verwiesen, nicht um dogmatisch-religiöser Differenzen willen, sondern umwillen der Ermöglichung des Kulturfortschrittes ihre religiöse Eigenart aufgeben zu sollen. Dagegen behauptete Cohen: jener Kulturfortschritt impliziere auch die Verwandlung der christlichen Religion so, dass am Ende die Differenzen zwischen Judentum und Christentum insofern nicht mehr bestimmend sein würden, als das Christentum monotheistische Religion zumindest auch sei und als solche zu der Reinheit ihres Ursprungs zurückzufinden habe, was in der historischen Tendenz, wie sie in der Reformation und der nachreformatorischen Geschichte sich ausbildete, auch wohl erkennbar sei. Assimilation im christlichen Kulturbereich ist nach Cohen für die Juden nur möglich, wenn und insofern das Christentum die Selbstreinigung vollzieht, die seinen monotheistischen Gehalt wieder hervortreten lässt. Dabei beruft sich Cohen auf Kants Unterscheidung zwischen der *einen* Religion für die eine Menschheit und den verschiedenen Glaubensarten, die das

---

Cohen habe diesen Dienst, nach der Kenntnis Rosenzweigs geurteilt, schon vor 1876, jedenfalls vor 1881, geleistet.

Cohens Religiösität vor 1880 bedürfte einer besonderen, in das historische Detail gehende Untersuchung – die allerdings von einem Nichtjudaisten nicht so leicht geführt werden kann, weil sie auf dem Hintergrund des tatsächlichen Gemeindelebens die Differenzen zwischen Leopold Zunz, Abraham Geiger, Samson Raphael Hirsch und dem in Breslau wirkenden Lehrer Cohens, Zacharias Frankel, erst genau bestimmen müsste, um in Bezug darauf Cohens Stellung zu charakterisieren (zum Breslauer Seminar vgl. jetzt die Festschrift Kisch (Hg.), *Das Breslauer Seminar*).

geschichtliche „Vehikel der Religion“ darstellen: dieses Vehikel fällt dahin, damit die konfessionellen Verschiedenheiten, und die Religion als solche tritt hervor. Dies sei der Prozess des Kulturfortschrittes, der nach dem Auftreten Kants zumal in Deutschland zu erwarten sei.

Deshalb fährt Cohen nach dem berühmten Anfang: „Es ist also doch wieder dahin gekommen, daß wir bekennen müssen“ mit den Worten fort:

„Wir Jüngeren hatten wohl hoffen dürfen, daß es uns allmählich gelingen würde, in die ‚Nation Kants‘ uns einzuleben; daß die vorhandenen Differenzen unter der grundsätzlichen Hilfe einer sittlichen Politik und der dem Einzelnen so nahe gelegten historischen Besinnung sich auszugleichen fortfahren würden; daß es mit der Zeit möglich werden würde, mit unbefangenen Ausdruck die vaterländische Liebe in uns reden zu lassen, und das Bewußtsein des Stolzes, an Aufgaben der Nation ebenbürtig mitwirken zu dürfen. Dieses Vertrauen ist uns gebrochen; die alte Beklommenheit wird wieder geweckt.“<sup>33</sup>

[60] Diese „Beklommenheit“ hat nun allerdings eine mächtigere Bedeutung gewonnen; denn würde Treitschkes Forderung erfüllt, so wie er sie stellte, bedeutete das, dass im Namen und Umwillen des Kulturfortschrittes das Existenzrecht des Judentums bestritten würde, was zur Folge hätte, dass für die Juden neue Bedrohungen durch die praktische Politik heraufbeschworen würden.<sup>34</sup>

---

33 Cohen, „Ein Bekenntnis“, 73.

34 In der Diskussion über die Ursachen der nationalsozialistischen Judenverfolgungen hat man das Problem nicht mit derselben Klarheit gesehen, wie es sich hier bei der ersten Welle des wiedererwachenden Antisemitismus, nach der Zeit der Emanzipation mit ihrem Höhepunkt im gemeinsamen Kampf von Juden und Liberalen in den Revolutionsjahren, stellt. Es zeigt sich ein Automatismus, der im Begriff der Säkularisation liegt. Versteht sich die moderne Welt als das Säkularisat des christlichen Weltalters, gibt es für die Juden keinen kontinuierlichen Übergang von ihrer Glaubenswelt in die christliche säkularisierte. Als Geschichte vollzieht sich derselbe Gedanke, der schon

Cohen hebt nun hervor, dass er sein „Bekenntnis in der Judenfrage“ nicht als „Sprecher einer jüdischen Partei“ ablegen wolle, „sondern als Vertreter der Philosophie an einer deutschen Hochschule und Bekenner des israelitischen Monotheismus.“<sup>35</sup> Das bedeutete für ihn, dass er Treitschke nicht auf Grund einer parteilichen religiösen Gesinnung, die seine Privatmeinung wäre, entgegenzutreten beabsichtigte, sondern aus dem Gesichtspunkt des „wissenschaftlichen Begriffs der Religion“.<sup>36</sup>

[61] Und das ist eben der wissenschaftliche Begriff der Religion, von dem er im Vorwort zu Langes Werk ein Jahr später in Analogie zu Kants Kardinalfrage, wie synthetische Urteile a priori, als die Urteile der wissenschaftlichen Erfahrung, möglich seien, fragt: „Wie ist Religion nach Art der Wissenschaft möglich?“. Ausdrücklich stellt er die Frage als die Übertragung der transzendentalen Frage auf den Problembereich der Ethik. Hatte er für die theoretische Philosophie die transzendente Frage

---

Lavater dazu bestimmt hatte, von Moses Mendelssohn zu verlangen, dass er zum christlichen Bekenntnis überginge: Wenn es Mendelssohn schon so weit gebracht hatte, sich unter den Gebildeten seiner Zeit eine hervorragende Stelle zu erarbeiten, dann sei es nur konsequent, Christ zu werden, denn die Bildungswelt, in der er sich bewährte, sei die des christlichen Herkommens. Umgekehrt stellte sich für Franz Rosenzweig in allem Ernst das Problem, ob er erst Christ werden müsse, ehe er der Segnungen der modernen Kultur wirklich und auch innerlich mit ganzem Herzen teilhaftig werden könne (vgl. den Briefwechsel mit Eugen Rosenstock, in Rosenzweig, *Briefe*, 638–720). Der Zusammenbruch dieser christlich-säkularisierten Welt im Krieg, wie er ihm erschien, wurde deshalb für Rosenzweig (zusammen mit Cohens Vorlesungen in Berlin, deren Zuhörer er gewesen war) zur Befreiung in die Selbstgewissheit der eigenen jüdisch-religiösen Geschichte als einer die allgemeine Menschheitsgeschichte neu bestimmenden Kraft. Das Theorem von der modernen christlich-europäischen, aber besonders deutschen Kulturwelt stellt so das eigentliche Prinzip dar, welches die Aufgabe stellt, die Juden um des Fortbestandes der Kultur willen aus dieser zu entfernen. Das Faktum, dass der Antisemitismus in Deutschland durch die „Gebildeten“ verbreitet wurde, wird so verständlich (vgl. Pollock, Gruppenexperiment, v. a. 275–428). Hermann Lübke, *Säkularisierung*, ist diesem Aspekt der Geschichte des Begriffs leider nicht nachgegangen.

35 Cohen, „Ein Bekenntnis“, 74.

36 Ebd., 75.

als das Erklärungsmittel der gegebenen wissenschaftlichen Erfahrung aufgefasst und in *Kants Theorie der Erfahrung* interpretiert, so betrachtete er jetzt als das der Wissenschaft analoge Kulturfaktum, „in welchem alle sittlichen Dinge sich zusammenfassen lassen“, die Religion.

„Denn auch das Recht, mit seiner Wurzel, der Freiheit des moralischen Wesens, nährt sich aus dieser Quelle. Da nun die Metaphysik für die theoretischen Fragen sich als Erkenntnistheorie definiert hat, so wird für den übrigen Theil der Metaphysik, welcher die praktische Frage betrifft, die Metapher der transcendentalen Frage also lauten können: Wie ist Religion nach Art der Wissenschaft möglich?“<sup>37</sup>

– Wie ist der wissenschaftliche Begriff der Religion begründbar?

Diese Frage nach der wissenschaftlichen Begründung der Religion, wenn die Religion das Gesamtgebiet für die ethischen Probleme bilden soll, stellt sich für Cohen nun aber unmittelbar im Anschluss an Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*.

Lange hatte geschrieben:

„Im grossen Ganzen betrachtet wird es daher sehr wahrscheinlich, dass die energischen, selbst revolutionären Bestrebungen unsres Jahrhunderts, die Form der Gesellschaft zu Gunsten der zertretenen Massen umzugestalten, mit den Ideen des neuen Testaments sehr eng zusammenhängen“;<sup>38</sup>

und er hatte diesen „christlichen Ideen“, deren „stille[r] aber beständige[r] Wirkung“, „nicht nur unsern moralischen, sondern selbst den intellectuellen

---

37 Cohen, „Biographisches Vorwort“, XI f (Adelmann, *Reinige dein Denken*, 319).

38 Lange, *Geschichte des Materialismus*, 769 [2. Buch, 4. Abschnitt]. Cohen hat wiederholt hervorgehoben, wie er sich über diese Auffassung des Christentums mit Lange verständigte; vgl. Cohen, „Einleitung mit kritischem Nachtrag“, 104.

Fortschritt grossentheils“ zugeschrieben.<sup>39</sup> Nur habe die verruchte Pfaffenlehre [62] des „historische[n] Christenthum[s] eine ungeheure Kluft zwischen der kleinen Schaar auserwählter und wahrhaft freier Geister und der abgestumpften, niedergedrückten Masse“ erzeugt.<sup>40</sup>

„Es ist die nämliche Erscheinung auf geistigem Gebiete, wie sie der Industrialismus auf dem materiellen hervorgerufen hat, und dieser Bruch im Volksleben ist hier wie dort das grosse Grundübel der Gegenwart.“<sup>41</sup>

Diese edle Wirksamkeit der christlichen Ideen beruht nun allerdings nach Lange auf einem eigentümlichen Fundament, das für Cohen nicht anders als schwankend erscheinen konnte, indem Lange eine „Beiordnung noch eine Ueberordnung religiöser Erkenntnisse den Resultaten der methodischen Wissenschaft gegenüber“<sup>42</sup> schlechterdings bestreitet und annimmt, dass diese wie sittliche Ideen überhaupt, Vorstellungsgelbilde seien, die nach Art der Dichtung aus dem menschlichen Bewusstsein hervorgehen und die Menschen zusammen mit dieser – wie das besonders Schillers Dichtung zeige – auf den „Standpunkt des Ideals“<sup>43</sup> verweisen. „[D]ass der Mensch einer Ergänzung der Wirklichkeit durch eine von ihm selbst geschaffene Idealwelt bedarf“, sei sicher, und „dass die höchsten und edelsten Functionen seines Geistes in solchen Schöpfungen zusammenwirken“.<sup>44</sup> Aber dieser die „Truggestalt einer beweisenden Wissenschaft“<sup>45</sup> zu geben, hiesse nur, als Gegenwirkung den Materialismus wieder auf den Plan zu rufen. In Schillers Dichtung hingegen hätten wir eine Leistung vor uns,

---

39 Lange, *Geschichte des Materialismus*, 772.

40 Ebd., 773.

41 Ebd.

42 Ebd., 777.

43 Vgl. ebd., 821–845.

44 Ebd., 828.

45 Ebd.

„welche mit edelster Gedankenstrenge die höchste Erhebung über die Wirklichkeit verbindet, und welche dem Ideal eine überwältigende Kraft verleiht, indem sie es offen und rückhaltlos in das Gebiet der Phantasie verlegt.“<sup>46</sup>

Neuerdings hat Hermann Lübbe die relativ bedeutende politische Kraft, die mit Langes sittlichem Reformsocialismus verbunden war, hervorgehoben, gleichzeitig aber die Isolierung des politischen Neukantianismus gegenüber der sich marxistisch ideologisierenden deutschen Arbeiterbewegung dargestellt, die schließlich auch Langes praktischer Arbeit die dauernde Wirkung verwehrte. Über Cohen sagt Lübbe in diesem Zusammenhang, [63] er habe Langes idealistischen Reformsocialismus „auf die unpopulär-fachstrengen Begriffe seiner Schulphilosophie gebracht“.<sup>47</sup> Abgesehen davon, dass das auch historisch falsch ist, indem Cohens Kritik an Lange zu einer Zeit einsetzte, in der von Cohen lediglich die *erste* Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* und *Kants Begründung der Ethik* vorlag, in der also die eigentliche „Schulphilosophie“ erst noch zu entwickeln war, ist damit vor allem das Problem nicht hinlänglich gekennzeichnet: denn die Aufgabe, die sich Cohen im Anschluss an Lange, aber zu diesem im Gegensatz stellte, war, jener Religion, jenem wissenschaftlichen Begriff der Religion als dem Inbegriff der sittlichen Probleme, eine *Begründung* zu geben, und zwar eine Begründung von derselben Notwendigkeit, von derselben Unabdingbarkeit wie die der wissenschaftlichen Erfahrung. Erst wenn es gelungen ist, sich über die Begründung der Sittlichkeit genauso zu verständigen, wie es unbestritten nur die *eine* wissenschaftliche Erfahrung für alle Völker und für alle Zeiten (wenngleich in Entwicklung begriffen) gibt; erst dann können die wirklichen sittlichen Aufgaben auch tatsächlich gelöst werden. Erst wenn sich die Menschen über den wahren Grund der Sittlichkeit verständigt haben, werden die

---

46 Ebd.

47 Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*, 85–125, hier 102.

immer wieder eintretenden Abweichungen von deren Vorschriften vermeidbar sein und die Völker nicht mehr wie bisher wieder und wieder in die Irre gehen. Was Cohen Lange vorwirft, ist daher, dass bei aller Gutwilligkeit seiner Absichten die Sittlichkeit von ihm nicht *begründet* wurde.<sup>48</sup> Man kann sagen, dass die Beschäftigung der Menschen mit den Grundproblemen ihrer Sittlichkeit noch immer nicht anders ist als dilettantisch schweifend. Und nur durch die Sicherstellung von deren Fundament in einer philosophischen Arbeitsweise, die sich im Zusammenhang der Wissenschaften bewährt hat, kann diesem Zustand abgeholfen werden. [64] Die Ethik habe nachzuweisen, dass nicht Phantasie, sondern

„dasselbe Erkennen, welches uns Mathematik und Naturwissenschaft ersinnen lässt, nicht zwar in dem gleichen Grade des

---

48 Es geht hier bloß um den Nachweis, dass für Cohen zumindest ab 1880/81 das Problem der Religion, deren Begründbarkeit in Beziehung auf die Kulturentwicklung, die speziell der jüdischen das Existenzrecht bestritt, das treibende Motiv ist, so dass deutlich wird, in welcher Weise das System im Hinblick auf Cohens spätere eigentliche Religionsschrift zu lesen ist. Es handelt sich nicht darum, eine Entwicklungsgeschichte der Philosophie Cohens zu geben. Deshalb soll hier bloß in der Anmerkung darauf hingewiesen werden, [64] dass *Kants Begründung der Ästhetik* (1889) ebenfalls dem Zusammenhang der Überwindung von Langes These der „Ideendichtung“ entstamme. Das Werk hat nämlich den Nachweis zum Ziel, dass auch die Kunst, also die Dichtung, *nicht* der Phantasie entstammt, sondern selbst eine Bewusstseinsform darstellt, die wie die sittlichen Ideen einer solchen Anstrengung des gesetzlichen Bewusstseins entstammt, die dem der wissenschaftlichen Erfahrung vergleichbar ist. Die Dichtung selbst der Phantasie zu entrücken, ist eine der Voraussetzungen dafür, um im Anschluss an Lange das Problem der Begründung der Sittlichkeit neu zu stellen, so dass erst mit diesem Nachweis die allseitige Bedeutung des gesetzlichen Bewusstseins sicher gestellt ist und überhaupt kein Platz für eine bloß phantasieartige Ergänzung der Wirklichkeit mehr bleibt. Diesen Zusammenhang hat Biemel, *Die Bedeutung*, 134–146, übersehen, wenn er einwendet, es sei gerade Kants Verdienst gewesen, die Ästhetik gegenüber dem wissenschaftlichen Bewusstsein selbständig gemacht zu haben. Den wichtigsten Kantischen Gedanken gegenüber der veränderten philosophischen Umwelt zur Geltung zu bringen, erforderte gerade die veränderte Darstellung.

Wissens, aber in derselben Richtung des Wissenwollens uns zu den Ideen treibt, welche die Gesetze der Natur in der Freiheit des Sittenreiches krönen.“<sup>49</sup>

Langes „fundamentaler Fehler“ läge in der Behandlung der ethischen Frage, betonte Cohen schon 1876 in seinem Nachruf auf Lange,<sup>50</sup> in dem er zum ersten Mal die Differenzen zwischen der eigenen Arbeit und der seines Förderers bezeichnet.

„Hier gälte es, deutlich zu machen, daß der ‚Standpunkt des Ideals‘ einen kritisch strenger nachweisbaren Zusammenhang hat mit der Welt der Wirklichkeit, mit den Grundsätzen der Erfahrung, als die Vermischung von Synthesis und Dichtung einen solchen herzustellen vermag.“<sup>51</sup>

In *Kants Begründung der Ethik* (1877) versuchte Cohen, das hier nur angekündigte Programm auszufüllen. Dabei zeigte sich aber, dass er selbst das Problem der Wirklichkeit, solange er sich bloß daran orientierte, wie es in der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelt war, noch nicht hinlänglich erklärt hatte, so dass von dieser Zwecksetzung der Ethik aus die Voraussetzung für die Umarbeitung von *Kants Theorie der Erfahrung* (*Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, 1883) erarbeitet wurde und diese selbst 1885 erfolgte. [65] Dies aber nun schon *nach* der Erfahrung von 1880, d. h. nachdem Cohen in einer aufregenden Kontroverse die Gewissheit gewonnen hatte, dass die „Nation Kants“ den von der Kantischen Ethik vorgezeichneten Weg nicht einschlug: ein Verhängnis, das er sich dadurch erklärte, dass der Kantische Idealismus in den Schriften Kants selbst nicht hinlänglich begründet und verständlich gemacht worden sei, so dass aus einem

---

49 Cohen, Vorwort, XII (Adelmann, *Reinige dein Denken*, 319).

50 Cohen, „Friedrich Albert Lange [Nachruf]“, 357–391.

51 Ebd., 387f.

Mangel in der Durchführung der Kantischen Philosophie Cohen die Divergenz verständlich wurde zwischen deren Wahrheitsgehalt und ihrer geschichtlichen Wirkung. Dass diese Wirkung möglich gewesen wäre, und zunächst auch über alle Gebiete der Kultur sich zu entfalten begonnen hatte, versuchte er in der Rede über „Kants Einfluß auf die deutsche Kultur“<sup>52</sup> deutlich zu machen. Das geschichtliche Faktum des wieder einbrechenden Antisemitismus wurde für ihn zum Anlass, den kritischen Idealismus nach seiner eigenen Kant-Interpretation noch einmal neu zu begründen. Auf diese Weise wurde für Cohen das Problem der Religion zunächst ganz geschichtlich unmittelbar zu dem die Systematik bestimmenden Faktor.

### 3. Die Aufgabe der Philosophie

Dass es sich wirklich so verhält, d.h. dass das Problem der Religion innerhalb der sich fortschreitend wandelnden Kultur für Cohen das treibende Motiv der Systematik darstellte, zeigt sich deutlich innerhalb der Ethik des Systems selbst. Die Ethik ist bekanntlich gegen die Religion als die das Fundament der Sittlichkeit verbürgende Instanz gerichtet. Deshalb wird der Gedanke ausgearbeitet, dass die Quelle menschlicher Sittlichkeit in einer bestimmten Zielvorstellung für das menschliche Handeln läge. Die Formulierung dieser Zielvorstellung hat Cohen aus der Beschäftigung mit Kants kategorischem Imperativ gewonnen, besonders in dessen dritter Formel, „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“<sup>53</sup>, was auch bedeutet, dass der Inbegriff sittlicher Handlung darin besteht, dass mit der Menschheit als Selbstzweck diese als Ziel für die sittliche Handlung zugrunde gelegt wird. Diejenige Handlung ist sittlich, die zu ihrem äußersten Ziel die Menschheit hat.

---

52 Cohen, „Von Kants Einfluß auf die deutsche Kultur“.

53 Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (= ders., *Werke* IV), 61 (AB 67f).

[66] Als reine Denkoperation verstanden vertritt dabei die Menschheit das Denkverfahren der „Allheit“, dessen Charakteristikum darin besteht, das Ganze denkbar zu machen, ohne dass die Einzelnen schon gegeben wären. Kant weist uns an, auf die Menschheit in mir und in jedem anderen Menschen zu achten: kein Mensch aber hat sich je davon überzeugt, oder könnte sich davon überzeugen, dass in der Person eines jeden der zwei oder drei Milliarden Menschen, die es gibt – zu schweigen davon, dass der Begriff der Menschheit nur vollständig gedacht werden kann, wenn er alle je auf der Erde gelebten Menschenleben mit umfasst, und alle, die noch werden geboren werden –, was als Menschheit zu denken ist, auch wirklich gegeben sein kann. Ist diese Menschheit deshalb nur ein Traum, ein bloßes Vorstellungsgebilde, ein Gedanke, den man sich ausdenken kann, dem es aber an Wirklichkeit gebricht? Die Wirklichkeit der Menschheit in jedem einzelnen Menschen ist hingegen erst eine Folge dessen, dass etwas erdacht wird, das alle und jeden einzelnen Menschen umfasst. Insofern bestimmt sich, was der einzelne Mensch – als mögliches sittliches Wesen – ist, erst aus der Voraussetzung dieses Ganzen. Und diese Denkstruktur, das Einzelne, und zwar auf Grund seiner Anweisung *alles* Einzelne, aus der Voraussetzung des ihm, dem Einzelnen vorausgesetzten Ganzen zu bestimmen, als Wirkliches zu bestimmen, liegt in dem Verfahren der Allheit.

Dieses Verfahren der Allheitsbildung ist allgemeiner, weil es dynamisch ist und auch auf Gradualitäten anwendbar, als das Prinzip der Menschheit selbst. Deshalb nimmt Cohen an, überall da, wo die Anwendung dieses Zielverfahrens in Bezug auf den Menschen nachweisbar ist, handele es sich um faktisch vollzogene sittliche Realität. Der Fall, in dem dieses sittliche Denkprinzip faktisch zur Anwendung gelangt, das heißt die Institution, dessen Existenz und Verfahrensweise ohne es nicht zu denken ist, sei aber vorzüglich der Staat in der Beziehung auf seine einzelnen Glieder. Und so wird der Versuch, das Fundament der Sittlichkeit nicht im Problembereich der Religion, der

am Ende doch an irgend eine Art von Offenbarung gebunden wäre, zu begründen, sondern in einem Verfahren des Denkens, zur Staatstheorie.

[67] Die Ausführung dieser Theorie ist nun, was das Problem betrifft, wie dieser Staat von dem Staat als Herrschaftsinstrument zu unterscheiden ist, d. h. was ihn an einzelnen Momenten konstituiert, nicht eben sehr weit von Cohen geführt.

Diese relative Dürftigkeit hat ihren Grund darin, dass der Fall, an dem sich die Sittlichkeit des Staates zu bewähren hat, für Cohen nicht – wie für Lange, wie für Marx und für die anderen Sozialisten – das eigentliche soziale Problem, die Fragen wirtschaftlicher Abhängigkeit, des Eigentums usw. waren, jedenfalls nicht primär, sondern die Frage, ob der Staat die Kraft besitzt, die religiösen Differenzen zu neutralisieren; unter der keineswegs abwegigen Voraussetzung, dass eine sittliche Institution, die dieses Problem zu lösen imstande ist, auch die anderen Spaltungen und Differenzen innerhalb der Gesamtheit der Bürger auflösen kann und auflösen muss. Gerade die Schärfe, mit der Cohens Ethik gegen die religiöse Begründung der Sittlichkeit gerichtet ist, zeigt ihre beständige Orientierung an dem Problem der Religion.

Weil das Ziel der Geschichte in der Einheit der Menschheit besteht, liegt die Darstellung der Differenz zwischen diesem Ziel und dem jeweils faktischen Bestand menschlicher Geschichte in den Spaltungen, in die die antizipierte Einheit der Geschichte wieder und wieder zerfällt. Diese Spaltungen bilden das eigentliche Übel, das seinerseits in immer wieder neuen Formen auftritt, von denen etwa die der Herrschaft, zumal vermittelt durch Produktionsmittel, nur eine darstellt.

Freilich werden diese Spaltungen als Übel dem sittlichen Blick, der auf die Einheit der Menschheit gerichtet ist, allein erkennbar; aber für alle diese Spaltungen gibt es gleichsam einen Inbegriff, der in der Spaltung der Menschen angesichts des Begriffes von Gott liegt.

„Im Grunde sind diese Verirrungen in den Begriffen der Menschen von Gott das größte Leiden am Menschen, das größte auch vielleicht, das die Menschen selbst über sich bringen und immer

wieder erneuern. Die sittlichen Vergehungen haben ihren tiefsten Ursprung in diesen Grundanschauungen der Menschen von [68] Gott. Es ist das größte Leiden des Menschentums, daß die Gedanken über Gott Spaltungen unter den Menschen herbeiführen und immerfort wieder hervortreten lassen und verschärfen können, die die tiefsten Anlässe werden zu den Selbstzerfleischungen der Menschen und der Völker. Und dennoch ist so die bisherige Geschichte verlaufen, und so hat man sie zu begreifen; dieser Stolz der menschlichen Vernunft ist das größte Leid geworden.“<sup>54</sup>

Denn der Gottesbegriff hat keinen anderen Sinn, als die Einheit der Menschen zu sich selbst für dauernd zu verbürgen. Angesichts des Gottesbegriffes haben alle Spaltungen unter den Menschen zu verschwinden: und so ist das Verhältnis zu Gott das Anzeichen sittlicher Realität. Weil das Problem der sittlichen Menschengeschichte das der Herbeiführung ihrer Einheit zur Einheit der Menschheit ist, ist der höchste Inbegriff dieser Einheit, die Versammlung aller Menschen zu Gott, der Fall, an dem über den Stand des sittlichen Problems zu entscheiden ist. Keine Einheit der Menschen ohne Gott, bedeutet umgekehrt: kein Verhältnis der Menschen zu Gott ohne die Einheit der Menschen unter sich. Gott ist Inbegriff des Zwecks der Menschheit, sofern der Zweck darin besteht, die Menschen zu einigen. Die Spaltungen, die im Blick auf Gott deutlich werden, kennzeichnen daher am besten den Mangel der bisherigen Geschichte, sofern er darin besteht, dass die Menschen über ihren Zweck mit sich selbst nicht zur Klarheit gelangt sind.

Dieser Zusammenhang ist von Cohen zum ersten Mal in zwei erst aus dem Nachlass veröffentlichten Abhandlungen aus den Jahren zwischen 1890 und 1892 erörtert worden, in denen sich Cohen den beiden Ideen widmet, die später das Gerüst wurden für seine in das einzelne

---

54 Cohen, *Religion der Vernunft*, 272.

gehende Darlegung der religiösen Begriffe: Versöhnungsidee und Messiasidee.<sup>55</sup>

Die Messiasidee hat dabei die Funktion, den geschichtlichen und den gedanklichen Ursprung für den Begriff der Menschheit darzustellen. Den geschichtlichen, sofern dieser Begriff der Menschheit nicht ursprünglich platonisch, sondern aus der jüdischen Geistesgeschichte erst über die Vermittlung durch [69] den alexandrinisch-jüdischen Hellenismus in die abendländische Begriffswelt herüber gekommen sei; den gedanklichen, sofern die prophetische Hoffnung „den Trost, die Zuversicht, die Gewähr“ bedeutet habe, dass „nicht nur das ausgewählte Volk, sondern alle Völker insgesamt und einmütig einstmals leben werden, wie die Natur lebt“,<sup>56</sup> d. h. das Bild des Völkerfriedens herbeiführt, in dem die Völker nicht mehr gegeneinander um ihr Dasein kämpfen werden. Die Messiasidee ist die Idee der Hoffnung auf die einstmals erneuerte Welt, die als Erneuerung ebenso wie als Welt alles Menschenlebewesen mit umfasst, das auf der Erde lebt.

„Aus der bedrängten Lage der eigenen Nationalität heraus, die die Propheten vor Augen haben, erweitern sie ihre Gedanken zu der Universalität, die im Begriff der Menschheit ihren Ausdruck findet.“<sup>57</sup>

Die Versöhnungsidee aber gibt unmittelbar darüber Auskunft, wie sich für Cohen das Verhältnis zwischen Religion und Sittlichkeit darstellt. Denn es hätte ja nahe gelegen, dass Cohen nach dem Bekenntnis von 1880, nach der Forderung des wissenschaftlichen Begriffs der Religion, der an der Religion als dem alle sittlichen Fragen umfassenden

---

55 Cohen, „Die Versöhnungsidee“; ders., „Die Messiasidee“. [Adelmann, *Reinige dein Denken*, 120–150, hier v. a. 146, datiert beide Texte in die Zeit um 1898. – GKH.]

56 Cohen, „Die Messiasidee“, 116.

57 [Das Zitat ließ sich weder in den von Adelmann angeführten Aufsätzen Cohens, „Die Versöhnungsidee“ und „Die Messiasidee“, noch in der Schrift *Religion der Vernunft* nachweisen. – GKH.]

Kulturgebiet orientiert ist (und nachdem schließlich 1889 die Kant-Interpretation abgeschlossen wurde), unmittelbar an die Bearbeitung des religiösen Problems gegangen wäre. Diese Verzögerung ist gerade das zu erklärende Problem<sup>58</sup> und Rosenzweig glaubt es dadurch lösen zu können, dass Cohen den wesentlichen Gehalt der Religion in das System habe aufnehmen wollen, so dass Cohen durch diese Fehleinschätzung dazu gelangt sei, dass nun „zum ersten Mal in einem universalen System der Philosophie die religionsphilosophischen Partien am Religionsbegriff des Judentums orientiert“ sind.<sup>59</sup>

Das ist zwar richtig, aber es erklärt nicht, weshalb Cohen das Problem der Religion nicht für sich behandeln wollte, statt, wie er es tat, es in dem weiten Zusammenhang des universalen Systems zu halten. Cohen hat wiederholt bekannt, und Rosenzweig zieht das auch heran: „Im Zusammenhange meiner wissenschaftlichen Einsichten steht mein Judentum“<sup>60</sup> und wie bemerkt [70] ist es gerade der „wissenschaftliche Begriff der Religion“, den er forderte und in dessen Namen er Treitschke entgegen trat. Weshalb aber genügt es nicht, diesen wissenschaftlichen Begriff für sich zu entwickeln; weshalb kann nicht nur, sondern muss der wissenschaftliche Zusammenhang, in dem sich das Problem der Religion stellt, erst dargelegt sein, als System dargelegt sein, ehe der Begriff der Religion erfüllt werden kann?

Man kann der Meinung sein, der wissenschaftliche Zusammenhang fordere auch die Lösung des Religionsproblems; aber ist es auch umgekehrt, wie Cohen offenbar verfährt, dass der Religionsbegriff die Darlegung des wissenschaftlichen Zusammenhanges erfordert? Es wäre ja denkbar, dass der Gesamtbestand der wissenschaftlichen Erfahrung,

---

58 Vgl. Rosenzweig, „Einleitung“, XXXIff.

59 Ebd., XXXVI.

60 Ebd., XXI; vgl. Cohen, „Mahnung des Alters“, 589: „Und bei diesem Anlaß darf ich es auch sagen, daß darin eben vorzüglich das besondere Vorrecht meines Alters besteht: daß ich für unsere Religion des einzigen Gottes zu kämpfen mich berufen fühlte aufgrund meiner systematischen Arbeit an der freien systematischen wissenschaftlichen Philosophie.“

wie immer er im Einzelnen begründet werden mag, nicht verständlich wird, ohne am Ende doch in einer äußersten Dimension des Problems, sei es in der Frage nach dem Ursprung derjenigen Vernunft, auf der letzten Endes auch die Rationalität der Wissenschaft beruht, die Frage nach Gott als der Offenbarungsquelle für die Vernunft im Menschen zu stellen, so dass das System wissenschaftlicher Rationalität nicht abschließbar wäre ohne den Gottesbegriff: aber kann es auch umgekehrt sein, wie es sich bei Cohen nun darstellt, dass der Begriff Gottes nicht gedacht, nicht ausweisbar gedacht werden kann, wenn nicht von der Voraussetzung des entfalteten Systems der Vernunft aus: so dass nicht um des Vernunftsystems willen Gott, sondern um Gottes willen das Vernunftsystem erkannt werden muss?

Die Antwort auf diese Frage liegt in einer Eigentümlichkeit, die schon in dem Bekenntnis von 1880 zu einer Verständnisschwierigkeit geführt hatte, und zwar gerade für Cohens Glaubensgenossen selbst. Cohen hatte zwar darauf bestanden, dass im Gedanken des Gottes, wie er im Judentum gelehrt wird, ein Moment enthalten ist, das sich aller Vermenschlichung entzieht; aber er hatte vor dem Horizont eines kulturgeschichtlichen Religionsbegriffes erklärt, dass „wir Juden mit der *geschichtlichen Tendenz* des Protestantismus konvergieren.“<sup>61</sup> Die Möglichkeit dieser Konvergenz setzt freilich voraus, dass die geschichtliche Richtung der Entwicklung des Christentums [71] eben in der Richtung des Protestantismus und mit diesem in der Reinigung der christlichen Religion zur Wiederentdeckung des unverlierbaren Gehaltes reiner monotheistischer Frömmigkeit verläuft; aber damit auch die grundsätzliche Anerkennung der kulturgeschichtlichen Bedeutung des Christentums.

Das vollkommene Missverständnis, dem diese These unter Cohens Glaubensgenossen begegnete,<sup>62</sup> macht nur deutlich, wie exzeptionell Cohens Auffassung, von der jüdischen Situation her betrachtet, war, und wie sehr es also eines besonderen Grundes bedurfte, der gerade für

---

61 Cohen, „Zur Verteidigung“, 98.

62 Vgl. Rosenzweig, „Einleitung“, XXXf., und Cohen, „Zur Verteidigung“.

Cohen diese Anerkennung so relativ selbstverständlich machte, dass er mit der Möglichkeit des Missverständnisses überhaupt nicht rechnete.

Der Grund liegt darin, dass Cohen das Christentum als die geschichtliche Voraussetzung dafür betrachtete, dass Kant den Gedanken der Autonomie menschlicher Sittlichkeit hatte fassen können.

„Der Kantische große Gedanke der Autonomie des Sittengesetzes, der unvergleichlich größte Gedanke aller Ethik, der die Moral von dem Gottesglauben unabhängig macht, dieser Gedanke erscheint mir wenigstens *geschichtlich* nur begreifbar in einer Kulturperiode, in welcher Gott nicht schlechthin in unvergleichbarer Jenseitigkeit gedacht, sondern aus dem Wesen des Menschen idealisiert wird.“<sup>63</sup>

Selbstverständlich ist damit nicht gesagt, dass christliche Gehalte die Systematik selbst bestimmten.<sup>64</sup> Cohen meint nur, dass der Gedanke der Autonomie menschlicher Sittlichkeit nicht hätte gefasst werden können, das heißt der Gedanke, dass das, was gut ist, die Menschen aus sich bestimmen können und müssen, von einem Menschen nicht habe vollzogen werden können, wenn nicht unter der geschichtlichen Voraussetzung einer Kultur[72]stimmung, der die Vorstellung von Gott, als der Quelle des Guten, als irgendwie im Menschen liegend vertraut war. Und insofern glaubt Cohen, in der Dimension von Weltaltern betrachtet, im Christentum die geschichtliche Vermittlung für einen Prozess zu erkennen, in dem das Gute, das zunächst in Gott liegt, über die Menschwerdung Gottes zu seinem Gipfel in der Begründung des Guten im Menschen vorangetrieben wird. Die Gefahr der Auflösung des

---

63 Cohen, „Zur Verteidigung“, 96. – Cohen fügt freilich sogleich hinzu: „Wie sich der christliche *Kirchenglaube* mit solcher Auffassung verträgt, ist nicht meine Sache zu beurteilen; [...]“ (ebd., 96 f).

64 Vgl. Brelages Nachweis (Brelage, „Schillers Kritik an der Kantischen Ethik“, 241–244), dass der vermeintliche Fortschritt Schillers zur Ästhetisierung des Sittengesetzes einen Rückgriff auf die lutherische Theologie voraussetzt, was also, da das den Differenzpunkt zu Kant bezeichnet, bei diesem nicht vorliegt.

Gottesbegriffes, die in einer solchen Entwicklung liegt, in der der Begriff von Gott gleichsam funktionslos zu werden droht, erkennt Cohen wohl an; auch hält er ja ein Moment im Gedanken Gottes fest, das sich der Humanisierung entziehe und insofern dieser Entwicklung entgegen aufrecht erhalten werden müsse. Aber das Eigentümliche in diesem Begriff Cohens von Gott ist, dass er selbst, also der Begriff von Gott, den Gedanken der Autonomie menschlicher Sittlichkeit zur *Voraussetzung* gewinnt.

Man müsste sich ja darüber verwundern, dass Cohen in demselben Zusammenhang, in dem er sich als „Bekenner des israelitischen Monotheismus“ darstellt, zugleich den „Kantischen großen Gedanken der Autonomie des Sittengesetzes“ als den „unvergleichlich größten Gedanken aller Ethik“ preist und zudem noch mit der Begründung: „der die Moral von dem Gottesglauben unabhängig macht“. Als Vertreter einer Philosophie, die es sich als Verdienst anrechnet, das philosophische Problembewusstsein wieder auf den Zusammenhang mit der wissenschaftlichen Erfahrung verwiesen zu haben, bekennt Cohen Gott und vertritt zugleich den Gedanken der autonomen Sittlichkeit.

Indessen löst sich die Schwierigkeit durch einen einfachen Gedanken, der allerdings weittragend ist. Von der Idee der Versöhnung sagt Cohen, sie bezöge sich auf drei Hauptgebiete der menschlichen Kultur, auf Religion, Sittlichkeit in Recht und Staat und auf die Kunst, denn sie „bedeutet erstens die Versöhnung zwischen Mensch und Gott, zweitens zwischen Mensch und Mensch, drittens die Versöhnung des Menschen mit sich selbst.“<sup>65</sup> Diese drei Versöhnungsarten stehen allerdings nicht verbindungslos neben einander, sondern sie bilden einen Zusammenhang von Voraussetzungen.

„Im alten [73] Gebetbuch steht voran der Satz des Talmud, daß der Versöhnungstag die Sünden von Mensch zu Mensch nur dann versöhnt, wenn der Mensch vorher seinen Nächsten versöhnt hat. *Die*

---

65 Cohen, „Die Versöhnungsidee“, 125.

*Versöhnung zwischen Mensch und Mensch ist die Voraussetzung, die Vorbedingung zur Versöhnung mit Gott.*<sup>66</sup>

Wenn nun also die Versöhnung eines Menschen mit Gott den Frieden dieses Menschen bedeutet, so heißt das, dass dieser Friede nicht eintreten kann, wenn nicht von dem Frieden unter den Menschen her. Für die Menschen also, solange sie unter sich nicht in Frieden leben, ist Gott nicht da: deshalb setzt die Versöhnung mit Gott, setzt Gott selbst also die autonome Sittlichkeit voraus, als das Instrument, mit dem die Menschen aus der Entwicklung ihrer Bedingungen das Ziel erreichen können, welches das Gute darstellt und das Frieden ist: und unter dieser Voraussetzung erst tritt die Korrelation mit Gott ein. Der Ausdruck der Korrelation entstammt allerdings nicht diesem ersten programmatischen Aufsatz zur Religion, sondern er wird in der Tat erst später entdeckt; aber die Zuordnung der Probleme ist hier aufgestellt: wäre die sittliche Autonomie, die Selbstsetzung und -schöpfung der Sittlichkeit, des Friedens zwischen den Menschen, nur ein schöner – oder vielleicht auch problematischer – Gedanke, auf jeden Fall bloß ein Theorem, das in irgend einer Epoche der Geschichte an einer unbedeutenden Stelle der Erde in einem unbedeutenden Volk ein scharfsinniger Philosoph sich ausgedacht hat – verhielte es sich so mit der sittlichen Autonomie der Menschen, dann wäre auch Gott nur ein schöner Gedanke. Hingegen ist die sittliche Autonomie die bedrängendste Realität in der Geschichte der Menschen und ihre Erkenntnis ist die Voraussetzung dafür, dass die Realität Gottes sich bekunde.

Nicht nur das Ziel der autonomen Sittlichkeit ist die Voraussetzung für die Versöhnung zwischen Gott und Mensch, sondern diese selbst in ihrer spezifischen Verfassung, sich im Verfolgen von Aufgaben in der Entwicklung der Menschheit zu vollziehen. Denn nicht das Erreichen allein ist die Bedingung, sondern gerade das Nichterreichen des Zieles in dem Wechsel von Jahr und Tag, die vergehen, ohne dass herbeige-

---

66 Ebd., 134 (Hervorhebung DA).

führt ist, [74] was doch herbeigeführt wird. „In der Versöhnung mit Gott sucht der Mensch nicht sowohl die Ergänzung seiner Kraft, als vielmehr den Grund seiner Schwäche: er deklariert seine Endlichkeit.“<sup>67</sup> Dass es also mit den sittlichen Verhältnissen der Menschen so schlecht steht, *obwohl* es doch an ihnen und nur an ihnen liegt, sie zu verbessern, dies lässt den Einsichtigen büßen und in dem Sündenbekenntnis vor Gott die Rechenschaft dafür ablegen, dass noch nicht mehr an realer Befriedung zwischen den Menschen geleistet ist.

Es bleibt aber dabei, dass dies ein Sündenbekenntnis *vor* Gott ist. Anderes als *vor* Gott ist den Menschen versagt, solange ihre, in der Selbsterzeugung ihrer Vernunft zu schaffende sittliche Verfassung nicht Realität ist.

Man muss vor Augen haben, welchem realen geschichtlichen und biografischen Zusammenhang diese Problemstellung entspringt, um ihre Richtung zu verstehen. Im Umkreis einer christlichen Restaurationsperiode, die sich aber zumal als Kulturprotestantismus als kulturbildendes Fundament der zukünftigen geschichtlichen Entwicklung verstand und als solche ihre ersten antisemitischen Schatten warf, bestreitet Cohen nicht nur die Rechtmäßigkeit des christlichen Theorems von der Vermittlung zwischen Gott und Mensch, sondern er behauptet die Selbständigkeit Gottes allem Menschlichen gegenüber, die alle Vermittlung zwischen Gott und Mensch ausschließende Selbständigkeit, so, dass die „Unmittelbarkeit Gottes [...] die unmittelbare, selbständige Sittlichkeit des Menschen“ fordert.<sup>68</sup> An die Stelle des Mittlers, also des Christusgedankens, tritt die autonome, d.h. selbst gesetzgebende Menschenvernunft; aber sie tritt genau an diese Stelle; die Menschenvernunft *ist* der Mittler zwischen dem Menschengeschlecht und Gott. Und die Wirklichkeit Gottes ist abhängig von der Wirklichkeit dieser Menschenvernunft.

---

<sup>67</sup> Ebd., 136.

<sup>68</sup> Ebd., 137.

Cohen hat die zionistische Bewegung – man müsste sagen: gehasst, wenn dieser Ausdruck bei ihm nicht unangebracht wäre; und diese selbst hat Cohen der Assimilation verdächtigt, als einen jener typischen Geister des 19. Jahrhunderts, denen die Einordnung in die christliche Umwelt wichtiger – wenn nicht bequemer – war als die Sorge um den Fortbestand des Judentums.

[75] Man kann auch nicht Cohens Absicht aus reiner Sorge für das Judentum verständlich machen: die Sorge für die Menschen, für alle Menschen, ist eben nach Cohens eigener Auffassung die Voraussetzung dafür, um die Sorge zu Gott – welcher das Judentum im besonderen zu dienen habe – wirksam werden zu lassen. Und das Schicksal *aller* Menschen ist es, was von der endlichen Begreifbarkeit der ihr Schicksal bestimmenden Selbstgesetzlichkeit ihrer Vernunft abhängt. Aber gleichwohl wird man dieser Philosophie nicht gerecht werden können, wenn man sie nicht mit den beiden großen Versuchen des 19. Jahrhunderts, das Christentum als scheinbar geschichtsbildende Kraft außer Wirksamkeit zu setzen, in Beziehung bringt. Nur hält sich Cohen, und das unterscheidet ihn von den Polemikern, in der Dimension des religiösen Problems: indem er die Unmittelbarkeit Gottes, d. h. die Gottesferne gegenüber den Menschen lehrt – zur Voraussetzung aber dafür, dass dies eine Ferne *zu Gott* sei, die Arbeit in den Bedingungen der autonomen Sittlichkeit macht –, lässt er die autonome Sittlichkeit an die Stelle des Mittlers treten.

Das Christentum hat seinen geschichtlichen Beruf erfüllt, indem es zur Erkenntnis der autonomen Sittlichkeit beigetragen hat. Da diese Sittlichkeit eine Selbsterzeugung der menschlichen Vernunft ist und die Vernunft weiter reicht, als sich im Problem der Sittlichkeit zu erschöpfen, da besonders die Selbsterzeugung der Vernunft die Selbsterkenntnis der Vernunft zur Voraussetzung hat, und diese sich nicht nur in der Beschränkung auf das Problem der Handlung abspielt, sondern vielmehr zunächst und primär in der Geschichte der wissenschaftlichen Erkenntnis, ist deutlich, dass zur Selbsterkenntnis der Menschenvernunft das Christentum nur einen Beitrag geleistet hat, und nicht etwa

der christliche Gedanke der eigentliche Urheber der Erkenntnis der autonomen Sittlichkeit ist: dies ist die Geschichte der wissenschaftlichen Erfahrung mit ihrem Knotenpunkt in der Kantischen Erkenntnis des lange geübten Verfahrens, die Welt auf Grund von Vorschriften zu erkennen, die sich die Erkenntnis selbst als ihre Bedingungen zugrunde legt; wobei dieses Verfahren bei den Griechen seinen [76] Ursprung hat. Der Gang der Geschichte ist nicht als eine plane Kontinuität zu denken, in der das Christentum seine Funktion ausgeübt und nun erfüllt habe. Lediglich in dem transitorischen Sinne hat es für die Erkenntnis der autonomen Sittlichkeit seine Rolle gespielt, wie es oben erwähnt wurde. Nur: solange es die Erkenntnis der autonomen Sittlichkeit noch nicht gab, konnten die Menschen ein verständliches Gefallen an dem christlichen Vermittlungsgedanken zwischen Gott und den Menschen finden; wie die Menschen diesem falschen Gedanken haben anhängen können, wird daraus verständlich, dass die autonome Sittlichkeit noch nicht erkannt und dargelegt war: wenngleich *sie* die Wahrheit ist, d. h. wenngleich sie es ist, die seit je in Staat und Recht vollzogen wird (freilich, und zumal durch die christliche Tradition verstellt, ohne ein Bewusstsein davon zu haben, und so von Abirrung zu Abirrung schweifend).

Wenn man den Ausdruck des Vermittlers metaphorisch gebrauchen darf, dann so, dass das reale Problem der sittlichen Geschichte das der Vermittlung (nicht zwischen Gott und Menschen) von den Menschen zu Gott ist; und diese Vermittlung leistet ihre von ihnen selbst in ihrer Vernunft gegründete Sittlichkeit in dem Aufbau der sittlichen Institute, bis hin zu dem Frieden, als der die Versöhnung von Mensch und Gott zutage tritt.

Dies ist der reale Kern der These: die „Unmittelbarkeit Gottes fordert die unmittelbare, selbständige Sittlichkeit des Menschen“, an dem deutlich wird, wie sie gegen das Christentum als geschichtsbildende Kraft, die aber der geschichtlichen Entwicklung nicht das sittliche Ziel verbürgt, gerichtet ist.

„Das Christentum aber hat den Gedanken des Opfers zur Grundlage seiner Versöhnung gemacht. In ihm opfert sich Gott, um den

Menschen zu erlösen. In Messe und Abendmahl ist dieses Opfer Gottes der Inhalt. Und so ist der Gedanke des Opfers der wichtigste Inhalt alles christlichen Gottesdienstes.“<sup>69</sup>

Demgegenüber sagt Cohen umwillen des „wissenschaftlichen Begriffs von der Religion“, nicht um konfessioneller Parteinahme willen, denn er glaubt es zu *erkennen*: nicht das Opfer sei die Grundlage der Versöhnung, sondern die Voraussetzung, also die Grundlage der Versöhnung sei die autonome Sittlichkeit.

[77] „Heil euch, Israel! Wer reinigt euch, *und vor wem reinigt ihr selbst euch!* Es ist euer Vater im Himmel!“<sup>70</sup> das spätere Motto der „Religion der Vernunft“ zieht Cohen hier heran. Dass es eine Reinigung „vor“ dem „Vater im Himmel“ ist, macht deutlich, dass hier nicht religiöse Ideen einer Kritik ausgesetzt werden, die nicht auf die schwierige Sache eingeht, und macht auch deutlich, dass nicht etwa bloß aus Angst vor einer Verletzung der Pietät das Zentrum der Religion, Gott, keiner verletzenden Polemik ausgesetzt wird. Es bleibt sogar dabei, dass als das Wer des Reinigens Gott selbst gedacht werden soll, eine Frage, die die nach dem Ursprung der Vernunft aufwirft. Aber zunächst bleibt es auch bei dem: „vor wem reinigt ihr selbst euch?“ „Nicht schon durch das Opfer des Priesters wird der Mensch rein, sondern erst vor Gott, d. h. durch sein eigenes heiliges Streben, die Reinheit zu erringen.“<sup>71</sup> Dieses „eigene, heilige Streben, die Reinheit zu erringen“, dies als die Voraussetzung für die Versöhnung mit Gott, ist es, was die Menschheit in ihrer Arbeit an der Ausbildung der autonomen Sittlichkeit zu vollbringen hat.

Weil also die Versöhnung mit Gott die Versöhnung der Menschen untereinander und damit die autonome Sittlichkeit voraussetzt, geht

---

69 Ebd., 138.

70 Cohen, „Der Tag der Versöhnung“, 144. [Es handelt sich dabei um einen Satz aus mJoma 8, 9. – GKH.]

71 Cohen, „Die Versöhnungsidee“, 137.

Cohen, nachdem er das Problem der Religion gestellt hatte, nicht gleich daran, es zu bearbeiten. Die Versöhnung der Menschen unter einander ist eine Vorleistung, die erbracht werden soll: sie zu erbringen, das heißt für den Philosophen, ihre Bedingungen zu erkennen und lehrbar darzulegen, ist die Aufgabe des „Systems der Philosophie“.

[78]

#### 4. Zusammenfassung

Wir waren davon ausgegangen, dass Cohen – im biografischen Sinne – an der Stelle des Systemteiles Psychologie das Werk über die „Religion der Vernunft“ veröffentlichte, hatten Rosenzweigs These von einem Bruch in Cohens Denkentwicklung kritisiert und hatten dann versucht, eine erste Vorstellung von dem „System der Philosophie“ als Ganzem dadurch zu gewinnen, dass wir seine Aufgabe aus dem Problem der Religion uns verständlich machten, wobei sich zeigte, dass die von Cohen zunächst in seiner eigenen Individualität vorausgesetzte, dann auch programmatisch geforderte Versöhnung mit Gott die Versöhnung unter den Menschen forderte, dass Cohens Gottesbegriff, um seinen Sinn zu erfüllen, der autonomen Sittlichkeit der Menschen bedarf. Wir hatten diesen Gedanken im Zusammenhang mit der politischen Erscheinung des wieder erwachenden Antisemitismus gehalten und uns dadurch verständlich gemacht, wie Cohen das hauptsächliche Problem der Kulturentwicklung in deren Spaltungen und von diesen speziell in den religiösen sehen konnte, so dass ihm das Problem des Friedens in der Kultur vorab als ein solches der Überwindung des religiösen Problems erscheinen konnte.



[79]

## II. Abschnitt: Übergang zu den Grundlagen der Kultur

### 1. Die Bedingungen der Versöhnung als methodische Grundlagen der Kulturentwicklung

Die Richtigkeit dieser Überlegungen zeigt sich nun erst recht in einer Abhandlung von 1907<sup>1</sup> aus einer Zeit also, in der die Hauptteile des Systems bereits veröffentlicht waren und von der *Ethik des reinen Willens* gerade die zweite Auflage erschien.

Der Herausgeber hat im Sinne Rosenzweigs hinzugefügt, Cohen habe für die Neuauflage geplant, „die Schrift entsprechend den von ihm neu gewonnenen Anschauungen über das Verhältnis von Ethik und Religion umzuarbeiten.“<sup>2</sup> Diese Umarbeitung hätte sich auf jeden Fall auf das Problem der Einschätzung des Individuums bezogen. Die Erkenntnis, dass das Individuum ein eigenes sittliches Problem bedeute, also der neue Ausgangspunkt der Religionsphilosophie, ist hier noch nicht erlangt; es herrscht noch der Gesichtspunkt vor, dass der Ursprung der sittlichen Realität nicht im einzelnen Menschen gesucht werden dürfe. Auch dieser Gesichtspunkt ist zwar später nicht außer Kraft gesetzt, aber später kommt die Einsicht hinzu, dass es besonderer Veranstaltungen bedarf, um die in dem Gedanken der zu erzeugenden Menschheit begründete sittliche Realität auf den einzel-

---

1 Vgl. Cohen, „Religion und Sittlichkeit“.

2 Vgl. Bruno Strauß, in: Cohen, *Jüdische Schriften* III, 374.

nen Menschen als Einzelnen zu beziehen, zumal dann, wenn – wie es für die Geschichte des Judentums charakteristisch ist – das sittliche Primärinstitut, der Staat, seiner versittlichenden Aufgabe entzogen wird.

An diesem Aufsatz wird vor allem zweierlei deutlich. Erstens die Aktualität der systematischen Problemstellung, wie wir sie dargestellt haben. Der „ruhige geschichtliche Blick“ werde sich immer an zwei Punkten „fest und sicher orientieren“, schließt die Abhandlung. Der zweite dieser Punkte besteht in der „Tendenz der modernen Kultur, und zwar des modernen Staates“. Der Staat steuere auf seine Souveränität hin und das heißt: auf seine sittliche Selbständigkeit. Als solcher werde er das zentrale Problem der modernen Völker, und er werde daher auch [80] „*die Versöhnung der Religionen zustande bringen, um sie für das Ideal der systematischen Ethik im Staate der Ethik dienstbar zu machen*“.<sup>3</sup> Die Voraussetzung aber dafür ist in der gegenwärtigen Lage die prinzipielle Anerkennung des Judentums, das in seiner historischen Ursprünglichkeit alle anderen Kulturreligionen übertreffe. „Das Judentum hat sich in den Jahrtausenden erhalten. Ob es sich weiter erhalten wird, darüber haben wir nicht Vermutungen anzustellen. Die Gesinnungen und Bestrebungen, welche auf eine allmähliche Ausrottung gerichtet sind, kennzeichnen sich und richten sich somit selbst als Gegensatz zur Humanität.“ Den Fortbestand des Judentums aber fordert Cohen „aus der prinzipiellen Lage der religiösen Dinge heraus“; d. h. aufgrund der wissenschaftlichen Einsicht in die Bedingungen des sittlichen Fortschrittes.

Es ist bemerkenswert, dass hier der Terminus „Ausrottung“ von Cohen gebraucht wird. Die Kultur tendenz, die ihrem Selbstverständnis nach als christlich-säkularisiert und in verwaltungspolitischen Maßnahmen (Taufe als Voraussetzung für den Aufstieg in höhere Staatsämter) die „allmähliche Ausrottung“ des Judentums betrieb, ist der eigentliche Gegner, mit dem sich Cohen seit 1880 beständig aus-

---

3 Cohen, „Religion und Sittlichkeit“, 168.

einander setzte. Die Gefahr, die sich bildete, ist vermutlich von keinem klarer erkannt und genauer bezeichnet worden, als von ihm; und es ist eine Tragödie eigener Art, dass die zionistische Bewegung ihr eigenes Problem nicht in Cohens Wirksamkeit wieder erkannte (mit der einzigen Ausnahme Franz Rosenzweigs). Das ist freilich andererseits zu verstehen, denn im Gegensatz zu den Anhängern Theodor Herzls verweigerte Cohen die im Grunde resignative Separation und forderte stattdessen die grundsätzliche Veränderung der Politik: allein in der sittlichen Politik sah Cohen die Möglichkeit, der Ausrottungstendenz entgegen zu arbeiten. Schließlich ist es des Nachdenkens wert, dass für jemanden, der die Geschichte als Abfolge von sie steuernden Ideen versteht, unmittelbar verständlich wird, wie aus dem Versagen der Ideen die allmähliche Ausrottung zur aktuellen wird. Gerade weil Cohens Auffassung zufolge die Geschichte zu ihrer Steuerung der Ideen bedarf, ist die Verweigerung des für diese notwendigen Rationalismus mit der Herbeiführung der Katastrophe unmittelbar ide[n]tisch. Deshalb führt Cohen den mephistophelischen Spruch aus *Faust I*, „Verachte nur Vernunft und Wissenschaft [...]“ [V. 1851] immer dann an, wenn es ihm darum geht, die Gefahr zu bezeichnen. Der antirationalistische Affekt einer herrschend werdenden Kulturströmung muss für denjenigen etwas Teuflisches haben, dem vor Augen steht, dass der Verlust der Rationalität bei den Zeitgenossen, auf die er im kulturellen und staatlichen Verband angewiesen ist, für ihn selbst die „Ausrottung“ bedeutet.

Der in einer sittlichen Politik zu bewahrende Fortbestand des Judentums wird aber aus der „prinzipiellen“, d. h. wissenschaftlichen Lage der religiösen Dinge heraus gefordert, was bedeutet, dass die faktische Kulturentwicklung eine prinzipielle Kritik des Christentums herausfordert, die an die Stelle des christlichen Vermittlungsgedankens von Gott und Mensch die vorab im sittlichen Staat sich entfaltende sittliche Autonomie der ihre Vernunft erkennenden Menschheit setzt. In dem Vermittlungsgedanken widerstreitet das Christentum auch dann der Vernunft, wenn diese selbst so gefasst ist, dass sie die Religion grund-

sätzlich anerkennt und der Gottesbegriff zu dem treibenden Motiv in der Ausbildung der Rationalität wird.

Die Religion wächst in die Ethik hinein, heißt es, indem die Ethik zum Hüter des Gottesbegriffes selbst wird. Die Position der späteren Religionsphilosophie revidiert diese Auffassung nur in der Einschränkung, dass nicht *alle* sittlichen Probleme der Religion in der Ethik gelöst werden, und so der Religion bei grundsätzlicher Anerkennung der Präponderanz der Ethik ein Spezialauftrag erhalten bleibt. Dass das sittliche Individuum „von der Allheit der Menschheit her stammt“,<sup>4</sup> bleibt auch für die Religionsphilosophie gültig. Diese Einsetzung der autonomen Sittlichkeit wird nur dann zu einer Zerstörung der Religion, wenn man meint, diese sei mit dem mystischen Offenbarungsgeschehen und der sog. Menschwerdung Gottes, mit dem Christentum also, identisch.

Die Abgrenzung der Sittlichkeit von der Religion, die Cohen in der Abhandlung vornimmt, ist deshalb zweitens, soweit sie nämlich die Religion dem Mythos zuweist, eine Zurechtweisung des Christentums und in ihren gegen die Religion gerichteten [82] polemischen Passagen gegen das Christentum ausschließlich gerichtet. Der Begriff des Universalen stünde dem gesamten Gebiet der Kultur zu, demgegenüber die Religion, die ihn sich zu eigen macht, selbst ein nur eingeschränktes Phänomen darstelle. Dasselbe gelte für den Absolutismus der Religion, die für sich in Anspruch nimmt – und zwar für sich allein –, dass sie „dem sonst geteilten und gebrochenen Menschenwesen Universalität und Einheit und innerliche Zweckhaftigkeit zu stiften vermöge.“<sup>5</sup> Vor allem aber sei das Motiv der Identität von Mensch und Gott das eigentlich mythische. Während zwar mythische Relikte in allen anderen Kulturerscheinungen, die sich nämlich aus dem Mythos heraus entwickelt haben, Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst, gleichfalls noch vorhanden seien, sei die Religion dasjenige Kulturgebiet, welches den Mythos in sich zu bewahren trachte, vorab aber das mythische Zentralmotiv,

---

4 Cohen, „Religion und Sittlichkeit“, 150 (im Original hervorgehoben).

5 Ebd., 118.

die mythische Identität von Mensch und Gott, die einen Unterschied oder gar einen Gegensatz nicht kenne. Wenn Cohen daher sagt:

*„Der Mythos ist festgebannt auf das Verhältnis zwischen Mensch und Gott; der prophetische Gedanke Gottes entsteht auf Grund des Verhältnisses zwischen Mensch und Mensch. Von dieser Stufenleiter erst erhebt sich die Beziehung auf Gott“<sup>6</sup>*

so ist damit die Differenz zwischen Judentum und Christentum bezeichnet, und zwar in der Absicht, das Christentum von dem jüdischen sittlich-religiösen Gedanken her zu kritisieren, indem das Christentum in seinem Zentrum dem mythischen Interesse, d. h. dem Gegenmotiv sittlich-kultureller Entwicklung, zugewiesen wird. Denn die Fixierung aller religiösen Veranstaltungen auf das Identitätsverhältnis von Mensch und Gott ist eben das Charakteristikum der christlichen Religionsentwicklung. Diesem mythischen Interesse sei aber bereits der erste der Propheten, Amos, entgegengetreten:

*„Nicht darf der Blick auf die Linie geheftet bleiben, deren einen Grenzpunkt das Ich und den anderen der Gott bildet; sondern ein anderes, ein ganz anderes Verhältnis muß in die Blicklinie eintreten: das Verhältnis des Ich zum Mitmenschen. Diese andere Richtung führt der Prophet in das Bewußtsein der Menschen ein.“<sup>7</sup>*

Soweit Cohens Philosophie der Autonomie des Menschen Religionskritik ist, bedeutet sie Kritik des Christentums. Das Juden[83]tum hingegen schließt nicht nur nicht aus, sondern verlangt viel mehr – nach der Auffassung Cohens – diese Autonomie. Die von dem mythischen Gott weg auf den anderen Menschen gerichtete Blickweise, die der Prophet einführt, ist eben das, was in der Dimension des

---

6 Ebd., 125.

7 Ebd., 124 (Erster Satz im Original vollständig hervorgehoben).

Menschengeschlechtes vollzogen die Geschichte der Rationalität umgreift.

In der eigentlichen Religionsphilosophie wird später ausgestaltet, wie diese Einführung einer neuen Richtung „in das Bewußtsein der Menschen“ möglich ist; dass dabei noch andere Voraussetzungen mitwirken und unter diesen gleichsam die Urvoraussetzung für das Ingangbringen des ganzen Problems, als welches sich der Mensch in seiner Entwicklung erweist: das Leiden des Menschen, des anderen Menschen und der Hinblick auf dieses Leiden. Im Blick auf das Leiden des Anderen, d. h. indem ich den Anderen als Leidenden entdecke, wird er mir zum Mitmenschen, und darin fängt die *ganze* Geschichte an. Nur unter der Voraussetzung des Leidens erkenne ich im Anderen Menschen den Menschen; die Menschlichkeit selbst erschließt sich mir nur über die Entdeckung des Leidens im Anderen. An der Grundfigur des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit ändert sich dabei nichts: der Prophet

„gewöhnnt in seiner ewigen literarischen Wirksamkeit die Menschen daran, diese Richtung auf das Verhältnis der Menschen zueinander einzuschlagen, *wofern sie den Weg zu Gott suchen wollen.*“<sup>8</sup>

In diesem frühen Stadium der menschheitlichen Entwicklung ist das Problem noch relativ unentwickelt, sofern es noch keine entfaltete systematische Ethik gibt. Die Ethik aber, wie sie später entwickelt wird, mit ihrem Höhepunkt in der Kantischen, ist nichts anderes als die Ausgestaltung des Verhältnisses der Menschen zu einander: als der Weg der Menschheit zu Gott. Das, was die prophetische Religion als die Bedingung für das Verhältnis der Menschen zu Gott fordert, das Verhältnis der Menschen zueinander, wird in die Obhut der Ethik genommen, wobei sich aber weder daran etwas ändert, dass diese Ethik autonom ist, noch daran, dass diese autonome Ethik ihr Ziel in der

---

8 Ebd.

Versöhnung der Menschen mit Gott hat. Es ist nicht ein Spiel mit [84] Worten, wenigstens von Cohen nicht so gemeint, oder mit sogenannten Ideen, wenn als der Schlussstein des systematischen Gebäudes, das die systematische Geschichte der Menschenvernunft umreißt, Gott selbst in der Ethik erscheint.

In seiner Entwicklung ist das System aus einer zunächst interpretierenden Ausdeutung der transzendentalen Fragestellung Kants entstanden. Für diese Fragestellung hat Kant selbst das Bild der „kopernikanischen Wende“ gebraucht, deren Schema Kant auf das Problem der Metaphysik zu übertragen versuchte, so dass die Voraussetzungen einsichtig würden, in denen die Menschen sich selbst die Bedingungen ihrer Erkenntnis vorlegen und der Gedanke, diese Bedingungen vollständig bestimmen zu können, zum Kriterium würde für die Grenzen dessen, was den Menschen an der Natur und an ihnen selbst erkennbar sein kann.

Diese Veränderung in dem Verfahren der Philosophie, zunächst nicht die Dinge selbst, sondern die Bedingungen ihrer Erkennbarkeit zu befragen, d. h. die Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft als Voraussetzung für den Fortschritt der philosophischen Erkenntnis zu betrachten, bedeutete für Cohen ein weltgeschichtliches Ereignis, hinter das im Gang der Geschichte nicht mehr zurückgefallen werden dürfe und, soweit die Philosophie sachlich ist, auch nicht könne. Die *Kritik der reinen Vernunft* bedeutet so einen Wendepunkt, von dem aus das Bewusstsein der Menschen in eine neue Richtung einschwenkte. Diese Richtung zu ergreifen und weiter zu verfolgen, wurde demnach zu dem ersten systematischen Anliegen der Marburger Philosophie, in dem übrigens auch alle, Natorp ebenso wie Cassirer bei allen übrigen Differenzen übereinstimmten. Die *Kritik der reinen Vernunft* bedeutet eine Revolution, wer ihr nicht folgt, verharrt in der Restauration.

Andererseits hat die Parteilichkeit, mit der die Marburger die transzendentalen Fragestellung zur Grundlage jeder ernst zu nehmenden, d. h. wissenschaftlichen Philosophie gemacht haben und als ein Fundament behandelten, über das im Grunde nicht mehr viel zu streiten sei, viel zu dem Geruch einer Schule beigetragen, mit dem die philosophische

Arbeit von Marburg behaftet wurde, sofern mit „Schule“ das problematische Kennzeichen der [85] Esoterik verbunden ist. Die Esoterik beruhte zwar freilich auf einer bewussten Isolierung durch die Kollegen, und ohne dass sich am Gehalt der Philosophie etwas hätte zu ändern brauchen, würde man von einer Marburger *Schule* vielleicht nicht hätte reden können, wenn irgendeine Universität Cohen in eine andere Umgebung berufen hätte. Trotzdem ist nicht zu leugnen, dass das Beharren auf der transzendentalen Fragestellung den Eindruck zu erwecken vermag, wie der Anfang eines Credo für eine Art weltanschaulicher Gemeinde gemeint zu sein. Indessen gibt es auch dafür einen Grund; die Kantische „Revolution der Denkungsart“ ist noch etwas anderes als eine neue bloß methodische Disposition.

Für das, was mit dem Individuum in seiner religiösen Verfassung zu geschehen habe, gibt es den zentralen Begriff der Umkehr. Der Begriff ist deshalb zentral, weil in ihm die Doppelheit der religiösen Aufgabe am sichersten zum Ausdruck kommt. Einmal ist die Umkehr die „Schaffung ebenso sehr eines neuen Weges, wie eines neuen Herzens und eines neuen Geistes“;<sup>9</sup> zugleich aber ist sie die „Rückkehr zu Gott“<sup>10</sup>. Der terminologische Sinn des „Weges“ kommt schon darin zum Ausdruck, dass die Tugenden, die religiösen ebenso wie die der allgemeinen Ethik, als „Wegweiser“ bezeichnet werden. Der „Weg“ ist der „Inbegriff der Handlungen“<sup>11</sup>. Die Tugenden sind Weisungen, die den Handlungen die Richtung zwar nicht vorschreiben – das tut die Norm der Sittlichkeit – aber sie ihnen angeben, damit in ihnen die Norm der Sittlichkeit erfüllt werden kann. Die Handlungen, die sittlichen Handlungen, sind die Wege, die die Menschen auf dem Gang ihrer Selbstbildung einschlagen. Hier also ist von einem „neuen Weg“ die Rede als dem Grundmoment in dem permanenten Grundakt der Frömmigkeit. Die Umkehr ist das Einschlagen des „neuen Weges“.

---

9    Cohen, *Religion der Vernunft*, 240.

10   Ebd., 241.

11   Ebd., 240.

Das Einschlagen dieses Weges führt zur Schaffung eines „neuen Herzens“. Das Herz ist eine kollektive Bezeichnung für die Innerlichkeit des Menschen, und so „auch für das Innere selbst“.<sup>12</sup> So ist die Umkehr zunächst überhaupt diejenige Veränderung der Handlungsrichtungen, die diese auf das Innere der Menschen richtet.

[86] Die Umkehr ist der Grundakt der Frömmigkeit. Religion, die den Sammelbegriff abgibt für alles, was mit der Frömmigkeit zusammenhängt, ist die Geschichte des Individuums, d. h. *der* Geschichte, die das Individuum in seiner isolierenden Konkretion zum Subjekt hat. Als Geschichte ist sie dabei von der allgemeinen Geschichte nicht verschieden, d. h. von derjenigen Geschichte, die zu ihrem Subjekt nicht das Individuum, sondern die Menschheit hat. Methodisch ist die Religionsphilosophie die Anwendung des „Systems der Philosophie“, d. h. der Theorie von der allgemeinen Geschichte auf den Fall des vereinzelt Menschen. Deshalb gilt umgekehrt, dass der Grundzug der Geschichte des vereinzelt Menschen mit dem Grundzug der allgemeinen Geschichte identisch ist. Der Grundakt, der die ganze Geschichte des vereinzelt Menschen in sich begreift, ist der der Umkehr. Und eben diese auf die Menschheit bezogene Umkehr ist das, was Cohen in der Kantischen „Revolution der Denkungsart“ zu erkennen glaubte. Von nun an seien die Menschen in der Lage, die Innenseite ihrer selbst, als einer Menschheit, zu durchforschen und bewusst nach den dabei erkennbaren Prinzipien ihrer Bildung zu gestalten.

Die dreifache Versöhnung, von der die Rede war, die Versöhnung der Menschen mit Gott, untereinander und mit sich selbst, ist diese Ausgestaltung der Innenseite der Menschheit. Den Versöhnungsarten sind die einzelnen Kulturgebiete zugeordnet, und so ist die Erkenntnis der Grundlagen der Kultur überhaupt das Herausheben der Bedingungen, auf denen die Versöhnung beruht, und in denen sie zu leisten ist. Alle Ethik, welche nach „Klassizität der Grundlegung strebte“, habe ihre methodische Arbeit „als ein Suchen gedacht und gehandhabt“.

---

<sup>12</sup> Ebd., 222.

„Dieses Suchen aber ist und bleibt nicht ausschließlich ein theoretisches, ein Untersuchen, sondern es ist zugleich ein Verlangentragen nach der Enthüllung und Ausgrabung desjenigen Schatzes und wie ein Werben um ihn, den der Geist als den höchsten, als den einzigen Wert des menschlichen Daseins anerkennt: die Menschheit in allen Völkern und in jedem Menschen.“<sup>13</sup>

[87] Die Menschheit wird hier nicht als eine „Idee“ vorgestellt, als eine Vorstellung, die sich die Menschen zu machen imstande wären, sondern als etwas, das nach der Analogie einer Gegebenheit zu entdecken ist. Der Philosoph will und kann sie enthüllen, ausgraben; er kann sie für das Bewusstsein gewinnen, als das Fundament des realen Geschehens, in dem im Vollzug der Geschichte die Versöhnung geleistet wird. Die Versöhnung unter den Menschen ist möglich: dass ihr Fundament auffindbar ist, im Vollzug der Geschichte zu entdecken, verbürgt der Versöhnung selbst den Gang ihrer Realisierung.

Die Grundlagen, die Voraussetzungen der Kultur sind diejenigen Bahnen des menschlichen Geistes, in denen sich das verwickelte Geschehen der Versöhnung vollzieht. Seit Kant, so lautet der Gedanke Cohens, ist die Philosophie dazu übergegangen, diese Bahnen methodisch zu thematisieren und als solche herauszuheben und in der Gestalt ihres Systems zur Darstellung zu bringen. Das „System der Philosophie“ ist das System der Kultur, sofern die Kultur den Gesamtbestand der Richtungen in sich enthält, in denen die Versöhnung der Menschen sich zu entwickeln vermag. Die Philosophie, sofern sie sich in der Tendenz der Weltgeschichte hält, kehrt so methodisch ein in die Innenseite der Menschheit, konstruiert sie nach allen Richtungen aus und veräußert sie in ihre Darstellungen als das System der Kulturgrundlagen, als das „System der Philosophie“, um sie lehrbar und handhabbar zu machen.

---

13    Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 2. Aufl., VIII.

## 2. Die Seinsidentität des Denkens

Vor allem die christlich bestimmte Philosophie behandelt diese Umkehr der Richtung des menschlichen Geistes unter dem Begriff „Subjektivitätsphilosophie“,<sup>14</sup> mit dem Verdacht einerseits unbilliger Selbsterhebung der Menschen, andererseits, dass der sich seiner selbst bewusst werdende Menschengestalt sich aus [88] dem Sein, dem Ganzen der Welt, das die Menschen – dieser Auffassung zufolge – birgt, dissoziiert.

Hingegen ist nach der Auffassung Cohens die Identität von Denken und Sein der „ganze Sinn der Logik“.<sup>15</sup> Wenn das der Sinn der *ganzen* Logik ist, muss das Problem der Identität alle einzelnen Untersuchungen der Abhandlung mit umschließen und es darf nichts darin geben, das die Identität von Sein und Denken nicht bewährt. Allerdings hat es sich zu Recht eingebürgert, Cohens Logik als eine „Logik des Ursprungs“ zu bezeichnen, und zwar auf Grund der These Cohens, dass jedes Urteil der Logik zu dem Urteil des Ursprungs sich in Abhängigkeit befände. Von den zwölf Urteilen, die behandelt werden, stünde jedes mit dem Urteil des Ursprungs so in Beziehung, dass jedes aus einer Modifikation dieses ersten zu begreifen sei. Das ist nicht verwunderlich, weil dieses erste Urteil das erste Urteil der Denkgesetze ist, und jedes Urteil natürlich eine Modifikation auch des Denkens und insofern eine Anwendung der Gesetze bedeutet, in denen das Denken zur Formulierung gelangt. Das gilt zwar für jedes der drei Urteile der Denkgesetze, in besonderer Weise aber dann für deren erstes, wenn die Abhängigkeit der beiden anderen von diesem selbst klar gestellt ist.

Es sind demnach zwei Problembereiche gegeben, von denen sich sagen lässt, dass sie *beide* die „Logik der reinen Erkenntnis“ als Ganzes

---

14 Etwa die Autoren von Lotz (Hg.), *Kant und die Scholastik heute* (Joseph de Vries, Walter Brugger, Josef Schmucker, Emerich Coreth); aber auch Gustav Siewerth, Karl Rahner, Max Müller, Ulrich Hommes u. a.

15 Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 2. Aufl., 588.

betreffen. Dabei stellt sich aber der Verdacht ein, dass sich das Problem der Identität von Sein und Denken und das Problem des Ursprungs gegenseitig ausschließen.

So weiß man schon aus der Einleitung der Logik, dass das Denken von Cohen als „erzeugendes“ Denken gefasst wird: und wenn es wirklich nichts anderes wäre als das Sein, was das Denken „erzeugt“, so bliebe dieses Sein doch immer ein vom Denken „erzeugtes“ Sein – und somit ein merkwürdiges Gebilde, über dessen Existenz das Denken zu entscheiden hätte. *„Nur das Denken selbst kann erzeugen, was als Sein gelten darf“*.<sup>16</sup> Was als Sein „gelten darf“ wird also vom Denken „erzeugt“; und wenn man nun noch die Gleichung hinzunimmt: *„Die Erzeugung selbst ist das Erzeugnis“*,<sup>17</sup> entsteht die Auffassung, dass das Sein das Erzeugnis des Denkens sei: also kein Sein, und Cohen beharre in den Bestimmungen seines „Logizismus“.

[89] Hingegen ist dabei schon die Gleichung nicht richtig aufgefasst. Wenn man, um die Meinung Cohens wiederzugeben, sagt, die Erzeugung sei eine Erzeugung des Denkens, muss man die Gleichung von der anderen Seite her lesen: *„Die Erzeugung selbst ist das Erzeugnis“* bedeutet, das Sein, als das Erzeugnis, ist die Erzeugung des Denkens; und in diesem Sinne ist die Gleichung der Logik zugrunde gelegt. Sie bedeutet: die Erzeugung des Denkens ist das Sein. Dort, wo das Denken entspringt und wo die Bedingungen seines Entspringens aufrechterhalten bleiben, ist das Sein. Der Ursprungspunkt des Denkens und seine Entwicklung ist der Ort der Identität von Sein und Denken. Die Logik also, die das Denken in seinem Ursprung betrachtet, betrachtet das Denken gleichsam am Sein. Für den Ursprung des Denkens gibt es die Differenz zwischen Denken und Sein nicht.

Vorausgesetzt ist dabei allerdings, dass als der Ursprung des Denkens nicht irgendeine Art von Subjektivität, von reinem Bewusstsein, etwa, betrachtet wird. In der Tat macht Cohen diese Voraussetzung:

---

16 Ebd., 81.

17 Ebd., 29.

das Subjekt der Erkenntnis ist der Begriff. Als Bestandteil der Logik schließt Cohen eine Theorie der Subjektivität aus. Man kann sich freilich fragen, wie das „Erzeugen“ selbst zu denken sein soll, wenn es nicht in einer Theorie der Subjektivität, die ihrem wesentlichen Gehalt nach eine Theorie der Spontaneität wäre, eingebettet wird.

Aber dabei gilt es, eine Einschränkung zu berücksichtigen, unter der Cohen den Ausdruck des „Erzeugens“ gebraucht, und die er dort hinzufügt, wo er den Begriff einführt.

„Es ist für das Denken in der Literatur, in der mathematischen, wie in der philosophischen, noch ein anderer Ausdruck bemerkbar, und zwar ebenso bereits im Altertum, wie in der neueren Zeit, und freilich auch nicht allein in der wissenschaftlichen Sprache. Er hat zwar nicht die zentrale Bedeutung erlangt, wie die Verbindung und die Synthesis, aber er läßt sich doch an entscheidenden Stellen aufspüren: der Ausdruck des *Erzeugens*.“<sup>18</sup>

Der Wert dieses Ausdrucks liegt für Cohen offenbar darin, dass er zwar von Verbindung und Synthesis verschieden ist, gleichwohl aber „die schöpferische Souveränität des Denkens zum bildlichen Ausdruck“ bringt. Nun allerdings formuliert [90] Cohen die Einschränkung: „Das Bild freilich ist das Schlimme daran“.<sup>19</sup> Die Rede vom „erzeugenden Denken“ ist ein bloß bildlicher Ausdruck.

Das gilt nun auch für die Termini in dem Grundsatz „Die Erzeugung selbst ist das Erzeugnis“. Der erste Sinn dieses Satzes ist klar, und Cohen hebt ihn noch besonders hervor:

„Es gilt beim Denken nicht sowohl den Gedanken zu schaffen, sofern derselbe als ein fertiges, aus dem Denken herausgesetztes Ding betrachtet wird; sondern das Denken selbst ist das Ziel

---

18 Ebd., 28.

19 Ebd.

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.“<sup>20</sup>

Das Denken in dieser Weise als Tätigkeit vorzustellen, bedeutet, es zu erfassen insoweit es jeweils erzeugt wird.

Der Punkt der Erzeugung ist aber das Sein. Man kann freilich nicht sagen, das Sein sei das Erzeugnis: damit würde man eine Kausalbeziehung zugrunde legen, nach der das Sein der Grund wäre für das Denken als Folge. Das Denken kann aber – nach dem klaren Sinn des Satzes – nicht von etwas anderem erzeugt werden, nur von sich selbst. Aber: dort, wo es erzeugt wird, ist das Andere – das freilich, insofern es der Ort des sich erzeugenden Denkens ist, dasselbe ist.

Alle solche Überlegungen spielen aber gleichsam mit der sinnlichen Bedeutung im Begriff des Erzeugens. Man wird auch nicht deutlicher, wenn man etwa versucht, diese Bedeutung noch weiter auszuspinnen, etwa, dass ja auch im allgemeinen Sinne des „Erzeugens“ eine Differenz im Erzeugenden zwar vorausgesetzt, für das Spezifische des Erzeugens aber offenbar gerade aufgehoben ist. Der begrifflich präzise Sinn im bildlichen Ausdruck des Erzeugens liegt allein in dem Begriff des Ursprungs. Das Denken, das Erzeugen ist, ist „ursprüngliches Denken“; das Erzeugnis ist ursprüngliches Erzeugnis, und das Erzeugen ist Denken, sofern es – wenn man einmal diesen Ausdruck bilden darf – „urspringt“; die Aufgabe, das Denken an seinem Seinsursprung zu betrachten, bedeutet die Theorie, das Denken als Erzeugen zu erklären.

[91] So ist auch die Redeweise zu verstehen, dem Denken dürfe nichts anderes als Sein gelten, als was es selbst als Sein zu beglaubigen imstande sei. Damit ist nicht gemeint, das Denken könne vorschreiben, was als Sein zu gelten habe; sondern der Gedanke verläuft vielmehr

---

20 Ebd., 29.

umgekehrt: da, wo das Sein ist, entspringt das Denken. Also ist überall dort, wo das Denken entspringt, Sein; und wo das Denken nicht *entspringt*, ist auch kein Sein. Denken, das nicht hinsichtlich seines Ursprungs – d. h. seines Ursprungs an diesem Ort – erfasst ist, mag eine Ansammlung von Vorstellungen sein, mag ein Gebäude sein, das eine unqualifizierte Art von Bewusstsein in sich selbst errichtet: aber Sein ist es nicht, denn Sein ist für das Denken nur dort, wo es entspringt. Und überall dort, wo es entspringt, ist das Sein.<sup>21</sup>

Alle Urteile der Logik der reinen Erkenntnis sind Ursprungsweisen des Denkens; sie alle formulieren die Weisen, in denen das Denken sich an seinem Ursprung hält. Das Mittel, dies zu tun, ist allerdings das Urteil des Ursprungs selbst. Und daher stammt die Forderung, jede Modifikation des Denkens, auch *des* Denkens, das sich in der Bildung des Willens als wirksam erweisen wird, müsse mit diesem Urteil in Zusammenhang stehen. Denn das Urteil des Ursprungs ist das universale und übrigens einzige Mittel, das Denken in das Sein zu verweisen, d. h. entspringen zu lassen.

Dieser Sinn der Ursprungslogik scheint selbst Kinkel entgangen zu sein. „Die *reine* Erkenntnis deutet den methodischen Standpunkt schon an. Rein ist die Erkenntnis, wenn sie ursprünglich aus dem

---

21 [91a] Gegen diese Darstellung kann eingewandt werden, dass sie die Gefahr enthält, „das Sein“ als einen „Ort, an dem [...]“ zu hypostasieren. Desgleichen kann gesagt werden, durch die Formulierung „Punkt des Entstehens“ werde nur der bildliche Ausdruck „Erzeugen“ durch einen anderen bildlichen Ausdruck ersetzt.

Diese Einreden sind richtig, insofern eine Beschreibung, und hier handelt es sich nur um eine Beschreibung, eines Vorganges dieser Sphäre immer an eine Vermittlung durch ein Bild gebunden ist. Dieser Mangel schadet hier aber nicht; denn in dem Zusammenhang dieser Untersuchung kommt es nur darauf an, darzustellen, dass in Cohens Begriff das je ausnahmsweise Entstehen einer Sphäre bezeichnet werden soll, hinsichtlich derer von einer Differenz zwischen Denken und Sein nicht geredet werden kann. Jedenfalls würde eine solche Rede anderes im Sinn haben müssen, als Cohens Gedanken. Das Entstehen dieser Sphäre geschieht insofern ausnahmsweise, als es an das methodische Zu- und Vorbereiten, z. B. bei der Erfindung eines neuen physikalischen Theorems, ganz strikt gebunden ist. [Diese Anm. ist ein Zusatz zur „Druckfassung“. – GKH.]

wissenschaftlichen Denken erzeugt ist.“<sup>22</sup> Das ist zwar nicht falsch, aber es ist erst eine Folge. Cohen bemüht sich ja um den Nachweis, dass die einzelnen Grundbegriffe der Naturwissenschaften mit dem Urteil des Ursprungs zusammenhängen: auf diese Weise wird das naturwissenschaftliche Denken als ein solches, das dem Sein entstammt, legitimiert. Aber nicht ist es umgekehrt, wie Kinkel anzunehmen nahelegt, dass darüber, was als Denken zu gelten hätte, die naturwissenschaftliche Begrifflichkeit zu entscheiden hätte. Die Naturwissenschaft selbst aus ihrem permanenten Zusammenhang mit dem Urteil des Ursprungs zu legitimieren, ist die Aufgabe der *Logik der reinen Erkenntnis*, und nicht umgekehrt. Kinkel legt [92] den Irrtum vor allem dadurch nahe, dass er sofort zu dem Problem des „Gegebenen“ übergeht.

„Dem Denken darf nichts gegeben werden, weder durch die sinnliche Wahrnehmung noch durch psychologische Selbstbeobachtung, oder welche fremdartige Quelle man sonst ersinnen möchte. Von vorneherein also wird die Gegebenheit abgelehnt, das ist der idealistische, das ist aber auch der moderne Zug der cohenschen Philosophie, wodurch denn das schillersche Wort, ‚bestimme dich aus dir selbst‘ zu seiner allgemeinsten Bedeutung erhoben wird.“<sup>23</sup>

Auf diese Weise ist das Credo formuliert und fix und fertig an den Anfang gestellt. Diese Auffassung ist – mit Verlaub zu sagen – völlig falsch. Sie schiebt der Philosophie Cohens gerade das unter, was ihr von allem am weitesten entfernt liegt.

Man kann das Problem in der Geschichte der Cohenschen Denkentwicklung historisch betrachten, oder systematisch wie es sich in der *Logik der reinen Erkenntnis* stellt. Wir gehen hier den zweiten Weg, eine kleine historische Erinnerung sei aber eingeschoben.

---

22 Kinkel, *Hermann Cohen*, 100.

23 Ebd.

Durch wen und auf welche Weise Cohen zum ersten Mal darauf gebracht worden ist, sich mit der Kantischen Philosophie zu beschäftigen, ist unbekannt. Man kann sogar annehmen, Cohen sei von selbst, d. h. außerhalb einer philosophischen Lehrtradition, darauf gekommen, nachdem der Person Kants in den aufgeklärten jüdischen Kreisen, denen Cohen entstammte, seit den Tagen Mendelssohns eine nicht nachlassende Verehrung zuteil wurde. Fest steht jedoch, dass sich Cohen, als er sich der Überlieferung der Kantischen Philosophie zuwandte, außer mit Herbart als einem der Ersten mit Schopenhauer auseinandersetzte.<sup>24</sup> Überblickt man unter diesem Gesichtspunkt *Kants Theorie der Erfahrung*, und zwar bereits die erste Auflage, erkennt man un schwer die durchgängige Opposition gegen Schopenhauer, die darin [93] besteht, den Fehler zu vermeiden, die *Kritik der reinen Vernunft* als eine Theorie der Subjektivierung des Denkens aufzufassen. Schopenhauer hatte die transzendente Ästhetik aufgenommen, die transzendente Logik aber und erst recht die Beweise der Grundsätze fallen gelassen. Indem Cohen von den Grundsätzen her interpretierte, rollte er systematisch die Argumentation Schopenhauers auf und zwar mit dem Sinn, die Objektivität des Denkens zu begründen.

Objektivität bedeutet zwar auch jene relative der universalen Gültigkeit. Aber sie bedeutet zunächst die tatsächliche Seinsbezogenheit des Denkens. Die Grundsätze formulieren den Zusammenhang zwischen Anschauungs- und Denkformen und als diesen Zusammenhang den Übergang des ganzen Bereiches des Formalen in jenen Bereich, von dem am Anfang der „transzendentalen Ästhetik“ abstrahiert worden war, dem Materialen der Empfindung. Die Grundsätze formulieren

---

24 Vgl. den Brief vom 18. August 1871 (also während der Ausarbeitung von *Kants Theorie der Erkenntnis*) an Hermann Lewandowsky: „Der Fortschritt der deutschen Philosophie besteht außer Herbart dem Psychologen leider darin, daß sie Kants Fehler ausbilden. Der große Mann hängt mit dem ihm nachfolgenden Jahrhundert durch seine eigne Schwäche zusammen! So ist auch Schopenhauer als Constructeur, als Metaphysiker-Poet von seinem Kant abgefallen; und so kommt es, daß er ihn manchmal mißversteht, nämlich wo er selbst unmöglich gemacht werden sollte.“ (Cohen, *Briefe*, 31).

also, wie das Wirkliche der Welt tatsächlich erkannt wird. Sie reduzieren die bloßen Anschauungsformen auf das Tatsächliche der Welt, indem sie sie darauf verweisen.

Nach Cohens Kant-Auffassung ist die Welt, sofern sie nach Grundsätzen, d. h. in den Bedingungen der Wissenschaft, erkannt wird, gerade nicht – für die Menschen – Vorstellung; sondern sie ist wirklich das, als welches sie als Gesetzeszusammenhang erkannt wird. Die Absicht, die wirkliche Objektivität des Denkens zu begründen – freilich gerade durch die Interpretation Schopenhauers dazu genötigt, das Denken, welches die Bedingungen *dieser* Objektivität erfüllt, auf das der Wissenschaften einzuschränken – ist das primäre Ziel von *Kants Theorie der Erfahrung*.

Das wird besonders auch dadurch deutlich, dass der entscheidende zweite Grundsatz der *Kritik der reinen Vernunft* nach Cohens eigener – späterer – Meinung nicht leistet, was er *Kants Theorie der Erfahrung*, erste Auflage, zu Folge leisten soll, indem es dort einen unmittelbaren Übergang zwischen dem Materialen und dem Formalen im Problem der intensiven Größe gibt, der so nicht zu denken ist. Dieser Fehler in Cohens Interpretation macht erst recht deutlich, worauf es Cohen ankam: die Legitimation der wirklichen Objektivität des [94] Denkens und um derentwillen erst erfolgte die Einschränkung des Denkens auf das der naturwissenschaftlichen Erfahrung.

Kinkel und mit ihm alle, die die Philosophie Cohens und speziell die *Logik der reinen Erkenntnis* als logizistisch auffassen, reduzieren im Grunde Cohen auf die Position Schopenhauers mit der Einschränkung, dass nun an die Stelle individueller Vorstellungen das Vorstellungssystem der Wissenschaften getreten sei. Aber genau das ist Cohens Auffassung nicht. Das Denken ist Denken des Seins. Das Denken als „Erzeugen“ zu betrachten bedeutet, das Denken ausschließlich zu betrachten, sofern es entspringt, wobei das Sein der Punkt ist, an dem es entspringt. Dass das Denken nichts sei außer der Tätigkeit des Denkens, dass diese Tätigkeit sofern sie zu Ende kommt fertig ist, aufhört Problem zu sein, bedeutet: für die Theorie des Denkens ist das Denken

nur Gegenstand, insofern es entspringt; und das heißt, insofern es am Sein entspringt –: insofern es sich in der Identität mit dem Sein hält. Das Denken ist Denken des Seins. Deshalb ist die Logik als eine Lehre des Denkens Logik der reinen *Erkenntnis*. Man könnte ebenso gut sagen, sie ist eine Logik des Seins; freilich: eine *Logik* des Seins.

„Cohens Logik der Erkenntnis will Logik des Ursprungs sein. Das ist ein tiefsinniges und bedeutungsschweres Wort. Es legt die Wurzeln seines Systems bloß und enthüllt damit zugleich seine ganze Weltanschauung. Hier darf nichts mehr als gegeben vorausgesetzt werden, weder das Subjekt noch das Objekt. *Aufgegeben* ist freilich um so mehr, nämlich das ganze System des Kulturbewußtseins.“<sup>25</sup>

Das ist ein bloßes Spiel mit Worten. Zwar ist richtig, dass weder Subjekt noch Objekt vorausgesetzt werden dürfen. Aber der Begriff des Ursprungs bedeutet nichts Metaphysisches; auch nicht in dem Sinn, alle Welt aus dem Gesichtspunkt der Menschen auszuschließen, und schon gar keine Weltanschauung. Der Begriff bezeichnet eine bestimmte Methode das Denken in seinem Ursprung zu betrachten, dort, wo es entspringt zu analysieren. Es bedeutet die Anweisung in dieser Einschränkung das Denken für die philosophische Überlegung zum Gegenstand zu machen.

[95] Diese Ungenauigkeit Kinkels kommt auch in dem Folgenden zum Ausdruck:

„Die Erzeugung selbst muß das Erzeugnis sein, das heißt, gelingt es uns, den Ursprung eines Problembegriffes zu ergründen, so wird in dem *Gesetz* seiner Erzeugung seine logische Seinsbedeutung liegen.“<sup>26</sup>

---

25 Kinkel, *Hermann Cohen*, 103f.

26 Ebd., 104.

Eine „Seinsbedeutung“ ist eine bloße Bedeutung, so wie eine Geltung eben bloß eine Geltung ist, nämlich abhängig von dem bleibt, was über sie verfügt und sie „setzt“. Die Zusammenstellung „logische Seinsbedeutung“ reduziert aber noch dazu das Logische auf solch eine bloße Bedeutung. Kinkel lässt sich von dem bildlichen Gehalt im Begriff des Erzeugens leiten. Auf diese Weise wird das System zu einem System sich selbst erzeugender Begriffe, zu einer Veranstaltung also nicht ohne Absurdität, wenn man bedenkt, dass nicht nur dem „Objekt“, sondern ja auch dem „Subjekt“ dieser Begriffe der „Abschiedsbrief“ von Cohen geschrieben worden sein soll.

„Bilden wir Begriffe, um ein selbst gestelltes Problem zu lösen, so muß auch in diesen selbsterzeugten Begriffen, die zur Antwort dienen, die Frage nach dem Ursprung wieder lebendig bleiben. Damit wird der Gang zu den Müttern selbst zu einem unendlichen.“<sup>27</sup>

Nur, dass es sich nach dieser Auffassung um einen Gang streng genommen nicht handeln kann, wenn zu einem Gang doch auch gehört, dass man von einem zu einem anderen geht; hier aber bleibt eigentlich alles dasselbe, nur, dass in einer beständigen Bewegung neue Begriffe „erzeugt“ werden. Der „Gang zu den Müttern“ ist also schon deshalb nicht angetreten, weil das Denken, bei aller Vielfalt der Begriffe, doch immer auf seiner eigenen Stelle tritt (– davon abgesehen, dass das Problem des Ursprungs mit dem Gang zu den Müttern, der nur einen metaphysischen Hintersinn im Begriff des Ursprungs vermuten ließe, nichts zu tun hat).

Denken als Erzeugen zu betrachten, bedeutet also, das Denken in seinem Ursprung zu betrachten, wobei der Ursprung des Denkens das Sein ist. Das Mittel, das, was sich im Denken bilden mag, auf den Ursprung, auf das Sein zu verweisen, und so entstehen zu lassen, ist das „Urteil des Ursprungs“.

---

27 Ebd., 104f.

[96]

### 3. Das Urteil des Ursprungs

Mit dem „Urteil des Ursprungs“ beginnt die *Logik der reinen Erkenntnis*. Das Urteil des Ursprungs selbst beginnt nicht nur mit dem Nichts, sondern ist dadurch ausgezeichnet, dass es mit dem Nichts beginnt. Jedes andere Urteil setzt bereits ein Etwas voraus. Das gilt auch schon für das zweite Urteil, das „Urteil der Identität“; denn die Identität ist die des ersten Elements, welches im Urteil des Ursprungs „erzeugt“ worden sein soll. Das Urteil des Ursprungs allein setzt nichts voraus; man könnte auch sagen, dieses Urteil sei die Voraussetzung des Nichts. Damit ist nicht gesagt, dass die Vernunft mit dem Sein nichts zu tun habe; dem Sein gegenüber das – wenigstens zunächst – schlechthin Andere wäre. Was das Sein ist, wissen wir noch nicht; es soll erst erkennbar werden, in der Vernunft, in der Weise der Vernunft.

Im Text heißt es:

„Damit erst fängt das Seiende an, als ein Seiendes Problem zu werden: daß nach seinem Ursprung gefragt wird. Bis zu dieser Frage bestehen nur einzelne Dinge für den Blick des Menschen; und sie bleiben dies, auch wenn nach ihrer Entstehung gefragt wird; erst mit der Frage nach dem Ursprung treten die einzelnen Dinge in einen Zusammenhang mit einander. Dieser *Zusammenhang* ist das Seiende, im Unterschiede von den Dingen. (τὸ ὄν, τὰ ὄντα.)“<sup>28</sup>

Wenn der Zusammenhang das Seiende ausmacht, im Unterschied zu den einzelnen Dingen, und die Vernunft das Seiende, also den Zusammenhang, erkennt, ist es richtig zu sagen, dass die Vernunft nicht die Dinge ist. Denn wo einzelne Dinge, ohne Zusammenhang, sind, ist nicht Vernunft. Hinsichtlich der einzelnen Dinge ist die Vernunft also nichts, so dass man auch nicht sagen kann, das Urteil beginne zwar

---

28 Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 2. Aufl., 79.

nicht mit Einzelnem aber mit der Vernunft. Dieses Denkgesetz bedeutet zunächst nichts anderes, als dass das Urteil nicht mit einzelnen Dingen beginnt, sondern die Erkenntnis mit dem Zusammenhang erst anfängt.

Das ist der erste einfache Sinn der Rede von dem Denkgesetz der Kontinuität. Man kann den Sinn des ganzen ersten Abschnittes der *Logik der reinen Erkenntnis* in der folgenden Weise zusammenfassen: das Urteil des Ursprungs bedeutet den Wechsel zwischen der Frage: Was ist ...? und der Antwort: Zusammenhang.

[97] Wenn Cohen später wiederholt darauf zurückkommt, in jedem Urteil der Erkenntnis müsse das Urteil des Ursprungs „durchwirken“, so bedeutet das: alles, was ist, ist eine Art von Zusammenhang. Dabei wird diese Forderung von ihm nicht willkürlich erhoben: Erkenntnis überhaupt vollzieht sich in der Weise des Urteilens. Urteilen überhaupt ist der Wechsel zwischen der Frage, zwischen der Aufstellung des Problems, und dem Prinzip der Antwort. Eine Frage des Ursprungsurteils „Was ist ...?“ steckt den *ganzen* Horizont der Erkenntnis ab, denn Erkenntnis ist die Erkenntnis dessen, was ist. Entsprechend steckt auch die Antwort des Ursprungsurteils den *ganzen* Horizont der Erkenntnis ab: Zusammenhang. Alle Fragen der Erkenntnis sind Modifikationen der Frage: „Was ist ...?“; alle Antworten der Erkenntnis sind Modifikationen der Antwort „Zusammenhang“.

Jetzt kann man den Gedanken auch rückwärts verfolgen: wenn alles, was ist, Zusammenhang ist, ist vor dem Zusammenhang nichts. Und die Frage lautet nun, wie aus *diesem* Nichts vor dem Zusammenhang der Zusammenhang zu entspringen vermag.

„Zusammenhang“ ist der Inbegriff der Antworten auf den Inbegriff der Fragen der Erkenntnis. Erkenntnis ist nach ihrer einen Seite die Vernunft des Denkens in der Erkenntnis. Dass die Erkenntnis nach der Meinung Cohens noch eine andere Seite habe als diese, ist fragwürdig, heißt es doch, nur das Denken selbst könne „erzeugen“, was als Sein gelten darf. In der Tat sind wir ja eben selbst davon ausgegangen, dass zwar dem Urteil des Ursprungs, das mit dem Nichts beginnt, nichts, also auch nicht die Vernunft, vorausgehen könne, haben aber selbst

gesagt, indem dieses Urteil nichts voraussetze, sei es die Voraussetzung des Nichts: wer anders vermag diese Voraussetzung des Nichts zu leisten, wenn nicht die Vernunft als die Vernunft des Denkens?

Wenn aber die Antwort auf die Ursprungs-Frage „Zusammenhang“ sein soll, kann nicht der Frage eine Art von Zusammenhang vorausgehen; die Vernunft des Denkens kann aber nichts anderes sein als Zusammenhang. Das Nichts vor dem Zusammenhang kann also nicht das Denken sein. Es kann aber auch nicht das Seiende sein, denn es hieß ja, dass die einzelnen Dinge erst mit der [98] Frage nach dem Ursprung in einen Zusammenhang gerieten und, dass das Seiende dieser Zusammenhang sei.

Das Nichts vor dem Zusammenhang ist weder Denken noch Sein. Das bedeutet, dass in der Frage nach dem Ursprung des Zusammenhanges sowohl nach dem Ursprung des Seins wie nach dem des Denkens gefragt wird. Weder das Sein noch das Denken ist nichts, denn *dieses* Nichts ist weder das Sein noch das Denken. Mit dieser Zerlegung ist das Moment gewonnen, das es gilt, im folgenden festzuhalten: Die Grundantwort auf die Grundfrage der Erkenntnis, „Was ist ...?“ lautet: Zusammenhang. Voraus geht dem Zusammenhang das Nichts, als das Nichts des Seienden. Hinsichtlich dieses Nichts ist als das Nicht dieses Nichts das Seiende und das Denken dasselbe. Das bedeutet: das Problem einer möglichen Differenz von Sein und Denken fällt aus dem Problembereich der reinen Erkenntnis heraus: und dies ist die Leistung des ersten Urteils. Solange die Urteile der reinen Erkenntnis in der Dimension des Ursprungsurteils gehalten werden, bewegen sie sich in der Dimension der Indifferenz von Sein und Denken.

Man könnte der Meinung sein, dass die Argumentation einen Zirkel umschließt; denn vorausgesetzt ist eine These sowohl über das Sein wie über das Denken, nämlich dass beide „Zusammenhang“ und insofern von ihrem Ursprung her dasselbe seien (wobei der Inhalt des Begriffes Zusammenhang erst im Gang der Logik entfaltet wird). Die Identität von Sein und Denken ist in der Tat *vorausgesetzt*, und das Urteil gibt nur die Möglichkeit dieser Voraussetzung an: hinsichtlich des Nichts verschwindet die Differenz. Unter dem Denken allenfalls

kann man sich eine subjektive Eigenschaft oder Betätigungsweise der Menschen vorstellen, die freilich auch dann subjektiv bleibt, wenn man sie zu der relativen Objektivität erweitert, die ihr gleichsam als Gattungseigenschaft der Menschen zukäme, so dass die Objektivität des Denkens darin bestünde, die Denkverbindlichkeit für *alle* Menschen zu bedeuten. Nicht ein einzelner Mensch wäre dann in die Willkür seiner Vernunft verschlossen, sondern die Menschheit als Ganzes in ein vielleicht entwicklungsfähiges Kategoriensystem, das ihr die sie umgebende Natur unter präformierenden Einschränkungen erscheinen ließe und nur unter diesen. Es muss hier dahingestellt bleiben, ob [99] sich eine solche Auffassung zu ihrer Legitimation wirklich auf die *Kritik der reinen Vernunft* berufen könnte, wenn nicht ausdrücklich im Anschluss an Schopenhauers Interpretation.

Aber bei Cohens Logik handelt es sich um eine Theorie der Erkenntnis. Und der Begriff der Erkenntnis hat keinen Sinn, wenn er nicht die Identität des Seins und des Denkens mit einschließt. Die Frage lautet nicht einmal: *ob* eine solche Identität möglich sei. Die Möglichkeit, ja deren Wirklichkeit selbst wird vielmehr vorausgesetzt als in den Naturwissenschaften tatsächlich vollzogen. Für die Logik der reinen Erkenntnis lautet die Frage nur: *wie* ist diese Erkenntnis, implizite also die Identität von Sein und Denken möglich? Und auf diese Frage lautet die Antwort: aufgrund der durchwirkenden Kraft des Ursprungsurteils. Wenn es wahr ist, dass die Ursprungstheorie die Möglichkeit solcher Erkenntnis erklärt, gibt es jedenfalls keinen Grund, noch nachträglich daran zu zweifeln, dass die Voraussetzung ihrer Wirklichkeit in den Wissenschaften gemacht werden durfte. Die Ursprungstheorie besteht darin, dass unter einer bestimmten Voraussetzung die Differenz von Sein und Denken verschwindet, und die *Logik der reinen Erkenntnis* besteht in dem Nachweis, dass in den Naturwissenschaften *diese* Voraussetzung beständig gehandhabt wird.

Die Voraussetzung, unter der die Differenz von Sein und Denken verschwindet, haben wir kennengelernt: es ist dasjenige Nichts, welches aus der Funktion bestimmt ist, für den Zusammenhang gleichsam der Ursprungspunkt zu sein. Wohl gemerkt, nicht etwa für den Zusam-

menhang von Denken und Sein, denn *dieser* Zusammenhang setzt nicht sowohl die Differenz von Sein und Denken voraus, als vielmehr ein jeweiliges Sein, sowohl des Denkens wie des Seins – vorgestellt nach der Art eines Etwas. Darin, alle Vorstellung von „Etwas“ zu verlassen, besteht aber gerade die Funktion dieses Nichts. In diesem Nichts ist nichts: mit Ausnahme der Aufgabe, die das Urteil des Ursprungs stellt; und diese Aufgabe besteht darin, wie wir gesehen haben, die Differenz zwischen Sein und Denken zum Verlöschen zu bringen. Damit beginnt die Erkenntnis.

[100]

#### 4. Erzeugen und Entdecken

Mit dieser Herleitung sind zwei Fragen aufgeworfen: Das, was in diesem Nichts in seinem Ursprung begriffen werden soll, sei Zusammenhang; davon sind wir ausgegangen. Man muss nun offenbar danach fragen, was dieser Zusammenhang ist. Seine Entwicklung unter dem jeweils verschiedenen Hinblick auf seinen Ursprung bildet den Inhalt der *Logik der reinen Erkenntnis*. Vorläufig kann man sagen, dieser Zusammenhang ist die Natur im Modus ihrer Begriffenheit. Begriffenheit bedeutet hier, erkannt zu sein, wobei im Begriff des Erkennens der Begriff *der* Erkenntnis gemeint ist, den Cohen im Titel der Logik angegeben hat. Deshalb muss zunächst danach gefragt werden, was diese Erkenntnis ist.

Mit einer Bestimmung dieses Begriffs beginnt die Einleitung. Cohen unterscheidet im wissenschaftlichen Sprachgebrauch vier Bedeutungen des Wortes Erkenntnis:

1. Die Erkenntnis als Kenntnis und Erwerb der Kenntnis des Einzelnen, mit dem Spezialfall der richterlichen Erkenntnis.
2. Erkenntnis als der Inbegriff des „wissenschaftlichen Besitzes“ von Kenntnissen, in deren Einheit.
3. Erkenntnis im Sinne der Tätigkeit des Erkennens, als Bewusstseinsvorgang.
4. Reine Erkenntnis.

Zum Begriff der Reinheit hebt Cohen zunächst hervor, ohne die „unweigerliche Beziehung, die das Reine auf den Inhalt hat“, werde es „sinnlos“.<sup>29</sup> Der reine Inhalt sei dem „unreinen“ entgegen gesetzt; und diese Entgegensetzung richte sich gegen die Empfindung. „Rein“ bedeutet den Inhalt der Erkenntnis, sofern dieser die Empfindung nicht zur Beglaubigungsinstanz habe. Der Ausdruck für diese Art von Inhalt sei „Idee“. Sie und nur sie bezeichne und bedeute „das wahrhafte *Sein*, den wahrhaften Inhalt der Erkenntnis“.<sup>30</sup> „Reine Erkenntnis“ wird hier vom Inhalt her definiert. Reine Erkenntnis ist Erkenntnis, sofern sie zu ihrem Inhalt die „Idee“ habe, wobei Idee das „wahrhafte Sein“ bedeute, nämlich das zu seiner Beglaubigung nicht der Empfindung bedürftige Sein. Entsprechend heißt es im folgenden Abschnitt: „Die Idee ist mithin die reine Erkenntnis“.<sup>31</sup>

[101] Diese Begriffsbestimmung ist nicht sehr aufschlussreich. Denn der Inhalt der Erkenntnis ist ja das Sein. Sie bedeutet also nur: rein ist die Erkenntnis, insofern in ihr das Sein als Idee erscheint. Die „Geschichte des Begriffs der reinen Erkenntnis“ zeigt nun, dass unter Idee zunächst die „Platonische Idee“ zu verstehen sei, dann die „Hypothese“, schließlich bei Newton das „Prinzip“ bedeute und am Ende die „Grundsätze“. Dass unter den vier genannten Begriffen ein Zusammenhang besteht, mag ein spezielles Problem sein. Aber wichtiger ist zunächst, dass auf diesen Zusammenhang von Cohen das Problem der Erkenntnis definiert wird. Die Schwierigkeit besteht dabei allerdings darin, dass diese Definition der Erkenntnis unverständlich wird, denn die „Grundsätze“, in denen diese Geschichte gipfelt, sind die

„[...] *synthetischen* Grundsätze, wie Kant gemäß der Bedeutung, die er dem Wort synthetisch gab, sie benannte, sie werden der mathematischen Naturwissenschaft zugrunde gelegt in offener, klarer, methodischer Auseinandersetzung“.<sup>32</sup>

---

29 Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 2. Aufl., 5.

30 Ebd., 5 f.

31 Ebd., 6.

32 Ebd., 9.

Diese Grundsätze sind aber dem herkömmlichen Verständnis des Transzendentalen, dem Cohen mit seiner Rede vom Zugrundelegen noch entgegen zu kommen scheint, gemäß „subjektiv“. Sie sind eine Veranstaltung im Verstande. Und so wird die Logik, die eine Logik des Seins hätte sein sollen, über die Bestimmung ihres Inhalts wieder eingeschränkt auf das Feld menschlicher Subjektivität, das nun, zum Feld mathematischer Naturwissenschaft erweitert, relative Objektivität haben mag, nämlich nicht auf bestimmte Menschen eingeschränkt zu denken ist, sondern die Grundsätze menschlichen Erkennens überhaupt bedeuten mag: aber als einer bloß menschlichen.

Indessen gilt es dabei noch etwas zu beachten. Cohen fährt fort: „Diese Prinzipien [sc. die synthetischen Grundsätze nach Kant] machen diese Wissenschaft zur Wissenschaft und erklären den stetigen Fortgang derselben“.<sup>33</sup> Den „stetigen Fortgang“ der Wissenschaft von der Natur erklären diese Prinzipien also auch. Der „stetige Fortgang“ ist der Fortschritt der Wissenschaft. Der Fortschritt der Wissenschaft vollzieht sich aber in der Weise, dass Entdeckungen gemacht werden. Die Prinzipien erklären so den Fortschritt im Entdecken der Natur. So ist tatsächlich das, was im Begriff der „reinen Erkenntnis“ thematisiert wird, die Logik im Fortgang des wissenschaftlichen Entdeckens.

[102] Mit dem Entdecken ist überhaupt erst das Problem genannt, dessen Lösung die *Logik der reinen Erkenntnis* gewidmet ist. Die Aufgabe, die die *Logik der reinen Erkenntnis* lösen soll, ist, zu erklären, wie die Natur von den Wissenschaften fortschreitend entdeckt zu werden vermag. Und dieser Begriff des Entdeckens ist dem Begriff des Erzeugens synonym. Jede Erzeugung ist eine neue Entdeckung. Die Logik des erzeugenden Denkens ist die Logik der wissenschaftlichen Entdeckung.

Wenn Cohen sagt: „*das Denken erschafft die Grundlagen des Seins*. Die Ideen sind diese Grundlagen, diese selbstgeschaffenen *Grundlegungen*“,<sup>34</sup> bekommt diese Rede von den „Grundlegungen“ einen ganz anderen Sinn,

---

33 Ebd.

34 Ebd., 20.

wenn man sie als Grundlegungen für die Entdeckung der Natur auffasst. Unzweifelhaft ist aber dies der Sinn, wenn Cohen fortfährt, das „fortgesetzte und fortdauernde Mißverständnis der Platonischen Idee“ verrate sich als das Missverständnis der mathematischen Naturwissenschaft und der Mittel, welche ihr „zur Ermittlung des Seins, zur Entdeckung der Natur gegeben sind, oder von ihr aufgebracht werden“.<sup>35</sup> Das eigentliche Problem ist das der Ermittlung des Seins als der Entdeckung der Natur.

Der Satz: „Das Sein ruht nicht in sich selbst; sondern das Denken erst lässt es entstehen“ bedeutet: „Das Denken kann, das Denken soll das Sein entdecken“.<sup>36</sup> Und noch deutlicher: „So fiel dem Begriffe des Unendlichen die Aufgabe zu, das Seiende zu entdecken. Diese Entdeckung ist die wahrhafte, die wissenschaftliche Erzeugung“.<sup>37</sup> Unmittelbar zuvor hieß es, das Seiende, Masse und Kraft sollten in der Physik aus der Bewegung bestimmt werden. In Beziehung darauf heißt es am Schluss des Absatzes: „*Diese mathematische Erzeugung der Bewegung und durch sie der Natur ist der Triumph des reinen Denkens*“.<sup>38</sup> Diese Erzeugung der Natur ist also vielmehr ihre Entdeckung, und damit ist gemeint, dass in der Erzeugung des reinen Denkens die Entdeckung geleistet wird. Die Entdeckung ist die Erzeugung.

„Erzeugen“ ist eine bildliche Redeweise für die Eigenart des Denkens, sofern es am Punkt seines Entstehens, im Sein betrachtet wird. Die vollständige Aufgabe der Bildlichkeit kann freilich nur im Durchgang durch die Logik geleistet werden. Trotz[103]dem gibt es in der Einleitung eine Stelle, an der Cohen sagt, man könne den bildlichen Ausdruck jetzt ganz fallen lassen, indem er nämlich fortfährt: „*Denken ist Denken des Ursprungs*“.<sup>39</sup> An dieser Stelle sagt Cohen weiter: „Dem Ursprung darf nichts gegeben sein. Das Prinzip ist Grundlegung

---

35 Ebd.

36 Ebd., 31.

37 Ebd., 33.

38 Ebd.

39 Ebd., 36.

in buchstäblicher Genauigkeit. Der Grund muß Ursprung werden.“ Die zusammenfassende Begründung wird in dem nächsten Satz gegeben:

„Wenn anders das Denken im Ursprung das Sein zu entdecken hat, so darf dieses Sein keinen, keinerlei anderen Grund haben, als den das Denken ihm zu legen vermag. Als Denken des Ursprungs erst wird das reine Denken wahrhaft“.<sup>40</sup>

Der Ausdruck „wahrhaft“ ist streng genommen, nämlich als Wahrheit, hier fehl am Platz, weil dieser Begriff später terminologisch bestimmt wird und erst in den *Zusammenhang* von Logik und Ethik gehört. Es ist aber kein Zufall, dass Cohen hier mit einem gewissen Anteil von Emphase redet: das reine Denken ist „Denken des Ursprungs“, d. h. rein ist das Denken nur, sofern es am Punkt seines Ursprungs betrachtet wird. Das, was dort geschieht, ist aber die Entdeckung des Seins. *Deshalb* darf dem Denken nichts anderes (kein Vorstellen und keine Dinge) „gegeben“ sein, als es selbst, als das Entdeckende. Alles, was dem Entdeckenden hinzukäme, verstellte das zu Entdeckende. Das Denken ist gleichsam mit sich alleine, könnte man sagen: aber als Denken des Ursprungs ist das Denken am Punkt seines Ursprungs mit sich allein; und dort ist es gerade nicht allein. Indem das Denken entspringt, wird das Sein entdeckt. Dies ist der Gedanke, mit dem Cohen die „*Logik des Ursprungs*“<sup>41</sup> einführt.

## 5. Entdecken als Korrelation

Dabei erfüllt die Entsprechung von Entspringen, bzw. Erzeugen und Entdecken den genauen Sinn der Korrelation.

Es ist nun nicht wahr, dass – wie Rosenzweig behauptet – der Begriff der Korrelation von Cohen für die Religionsphilosophie ausschließend neu entworfen worden wäre. Das wird am leichtesten aus einer Stelle der

---

40 Ebd.

41 Ebd.

*Ästhetik des reinen Gefühls* deutlich, [104] an der Cohen das Prinzip des Idealismus in einem Rückblick auf die *Logik der reinen Erkenntnis* erläutert.<sup>42</sup>

Es geht darum, „Schönheit“ als eine „Idee“ auszuweisen, die in der Ästhetik ebenso zugrunde gelegt werden könnte, wie Allheit in der Ethik und Ursprung in der Logik. Deshalb steht hier das Grundverfahren des ganzen Systems zur Diskussion und Cohen bezieht sich ausdrücklich auf die *Logik der reinen Erkenntnis* zurück.<sup>43</sup>

Die „Idee“ ist weder „Vorstellung“, noch „schlechthin Begriff“ und auch nicht „eine Wesenheit an und für sich“.<sup>44</sup> Solch eine „Wesenheit an und für sich“, die absolut sei, habe Aristoteles angenommen und von dieser gesagt, sie sei nicht Idee, um dadurch die Idee zu kritisieren. Cohen fügt hinzu, solch ein absolutes Sein solle die Idee auch nicht bedeuten. Absolut würde das Sein sein, sofern es dem Denken gegenüber absolut wäre. Parmenides habe aber „in der Identität von Sein und Denken eo ipso die Korrelation von Sein und Denken gelehrt“.<sup>45</sup> Jetzt ist also die Identität von Sein und Denken, die ja der Logik als ihr „ganzer Sinn“ zugrunde gelegt worden war, „eo ipso“ die *Korrelation* von Sein und Denken: Die Identität ist als Korrelation zu denken.

Nun ist der *Ort* dieser Korrelation, bzw. Identität die „Idee“. „Die Idee ist Grundlegung zunächst in dem Sinne, daß sie dem Sein den Grund legt.“<sup>46</sup> Als den Ort dieser Identität, jetzt also Korrelation, hatten wir aber bereits das Sein identifiziert, sofern es nämlich den Ursprungspunkt des Denkens ausmacht. Deshalb lässt sich jetzt verstehen, was die Rede von der Grundlegung bedeutet: Wir hatten darauf hingewiesen, dass das Sein nicht als der Grund des Denkens zu denken sei, nicht der Grund im Sinne von Ursache sein könne; wir hatten ferner darauf abgezielt, die

---

42 Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls* I, 239–245. („Der Oberbegriff als Grundlegung“).

43 „Wir beziehen uns hier wiederum auf die *Logik der reinen Erkenntnis*, welche die methodische Bedeutung der Idee urkundlich in der Platonischen Begründung aufgehellt hat.“ (Ebd.).

44 Ebd., 242.

45 Ebd., 244.

46 Ebd.

Auffassung aus der Welt zu schaffen, wonach Cohens Meinung bedeute, das Denken sei der Grund des Seins, wonach das Sein, das dann allerdings in Wahrheit gar kein Sein wäre, von dem Denken [105] „erzeugt“ würde. Gleichwohl ist ja die Identität von Sein und Denken nicht eine Selbstverständlichkeit, die sich gleichsam von allein einstellte, wann immer sich irgendetwas in dem Kopf irgendeines Menschen abspielt. Es bedarf vielmehr des methodischen Urteilens überhaupt und damit implizite speziell des Ursprungsurteils, um diese Identität, bzw. jetzt Korrelation zustande zu bringen. Gleichsam zwischen dem Sein und dem Denken, unbeschadet deren Identität – die allerdings erst entstehen soll – bedarf es also eines Dritten: und dies ist die Idee. Sie ist Grundlegung *zunächst* in dem Sinn, dass sie dem Sein den Grund legt; sodann – genauer gesagt: zugleich – in dem Sinn, dass sie dem Denken den Grund legt. Die Idee ist das, was die Identität bzw. Korrelation entspringen lässt: Sein und Denken als identisch darin erzeugend. Cohen fasst das als bloß die „Ausführung der Korrelation“ auf, „welche *Parmenides* geschaffen hatte“.<sup>47</sup>

„Das Sein ist mithin bedingt durch das Denken der Erkenntnis. Also ist das Sein nicht absolut, sondern relativ zum Denken der Erkenntnis. Aber diese Relation ist vielmehr Korrelation; denn auch das Denken der Erkenntnis ist korrelativ zum Sein“.<sup>48</sup>

Und noch einmal den Vorgang der Korrelation zusammenfassend:

„Das Sein ist das Sein der Erkenntnis. Wenn also die Idee die Grundlegung ist, so ist sie ebenso sehr die Grundlegung des Seins, wie sie die des reinen Denkens ist; denn als solche ist sie die des Denkens der Erkenntnis, und als solche die der Erkenntnis des Seins.“<sup>49</sup>

---

47 Ebd.

48 Ebd., 244 f.

49 Ebd., 245.

Die Logik selbst beruht also auf dem Begriff der Korrelation: der Ursprungspunkt des Denkens als der Punkt der Identität von Denken und Sein ist der Punkt des Erzeugens von beidem, des Denkens und des Seins, nur das aufgrund der gleichsam dazwischen zugrunde gelegten Idee sich am Sein erzeugende Denken in der Weise sich vollzieht, dass seine Erzeugung die Entdeckung des Seins ist.

In der „Religion der Vernunft“ gibt es ein Kapitel, in dem der Begriff der Entdeckung zur Formulierung des Themas gehört: „Die Entdeckung des Menschen als des Mitmenschen“.<sup>50</sup> Wenn man [106] auch zunächst noch nicht so sehr darauf achtet, wodurch und wie diese Entdeckung geschehen soll, zeigt sich doch, dass diese „Entdeckung“ des „Mitmenschen“ in Wahrheit seine „Erzeugung“ ist.

„Die Korrelation von Mensch und Gott ist in erster Linie die vom Menschen, als Mitmenschen, zu Gott. Und die Bedeutung der Religion bewährt sich zunächst in dieser Korrelation des Mitmenschen zu Gott, in welcher eben der Mensch als Mitmensch zum Problem wird und in diesem Problem zur Erzeugung kommt“.<sup>51</sup>

Es bleibt dabei noch unausgemacht, wer die Erzeugung, d. h. die Entdeckung leistet. Es heißt lediglich, der Mitmensch gelange in einem Problem zur Erzeugung. Aber über das Subjekt des Problems ist damit nichts gesagt. Vor allem ist nicht etwa das Individuum, als Ich, über dessen ontologische oder sonstige Verfassung noch nichts dargelegt ist, der Ort des Problems: das so wenig, dass aufgrund der Entdeckung des Mitmenschen dieses selbst erst zur Entdeckung gelangen soll.<sup>52</sup>

---

50 Cohen, *Religion der Vernunft*, 131–166 (Kap. VIII).

51 Ebd., 133.

52 „Es ist ja auch die Frage, die bisher noch nicht gestellt ist: ob ich selbst überhaupt schon vorhanden bin, bevor der Mitmensch entdeckt ist“. (Ebd., 165). Zur Selbstentdeckung des Ich bedarf es noch ganz anderer Zurüstungen; vgl. ebd., 192–207 (Kap. X).

Erzeugung ist die Entdeckung hier insofern, als der Mitmensch bevor er entdeckt ist, noch nicht da ist: denn die Erscheinung des Menschen als Mitmensch setzt eine Verwandlung voraus, die ihn als solchen zustande bringt. Der Nebenmensch wird in den Mitmenschen verwandelt. Was zu seiner Entdeckung die Bedingung darstellt, ist das *Mit*, d. h. die besondere Art der Beziehung zu dem anderen Menschen. Darin, dass er sich als der Andere zeigt, tritt er in die Beziehung zu dem, dem er zur Erscheinung kommt: und das heißt, als Mensch dieser Beziehung kommt er im Zustandekommen dieser Beziehung selbst erst zustande. Die Entdeckung des Mitmenschen ist seine Erzeugung.

Dass es die Beziehung zu dem Anderen ist, in der der Nebenmensch zum Mitmenschen sich bildet, macht erst deutlich, dass auch nicht etwa das entdeckende Subjekt als solches schon vorhanden zu denken ist: denn vor der Entdeckung des Mitmenschen ist auch der entdeckende Mensch nur Nebenmensch. In dem Ereignis [107] der Entdeckung verwandeln sich beide, indem sie die Beziehung konstituieren, in die spezielle Seinsform des Menschlichen, die Mitmensch heißt. Nicht nur der Andere verwandelt sich in der Entdeckung, sondern auch *der* Andere, der die Entdeckung vollzieht.

Die Entdeckung wäre demnach diese doppelte Erzeugung: wenn die Erzeugung nicht die einer spezifischen Beziehung zwischen Mensch und Mensch wäre, in der die Menschen als Mitmenschen zustande kommen. Es wäre demnach eine dreifache Erzeugung: die der Beziehung und die der beiden Mitmenschen; aber die Beziehung ist so wenig für sich wie die beiden Menschen: in ihr und durch sie entdecken sie sich, und nur in dieser Entdeckung, in der sie sich als Mitmenschen erzeugen, sind sie als Mitmenschen da.<sup>53</sup>

---

53 Dass dieses Zustandekommen sachlich ist und nicht etwa nur einen idealen Sachverhalt bezeichnet, der seinen Ort in dem Bereich einer schlechten Abstraktion hätte, wird man nicht bestreiten wollen, weil es ein Affekt ist, auf dem nach der Meinung Cohens das Zustandekommen dieser Korrelation, d. h. der Erzeugung des Mitmenschen – abgesehen von der intendierten Korrelation des Menschen zu Gott, die das Problem

[108] So zeigt sich an diesem Beispiel der Korrelation, das seine fundamentale Bedeutung hat, deutlich, wie *in* und *als Korrelation* Erzeugung und Entdeckung synonym sind. Korrelation ist aber der Begriff für die Identität: die Theorie des „erzeugenden“ Denkens ist, sofern es erzeugendes Denken nur als seinsidentisches Denken gibt und „erzeugen“ „entdecken“ bedeutet, die Theorie des seinsentdeckenden Denkens. Die „Logik der reinen Erkenntnis“ ist die Lehre von dem Gesetz in dem Fortschritt bei der Arbeit, das Sein aufzudecken.

---

stellt – beruht. Dieser Affekt wird von Cohen als die „Urkraft des reinen Willens“ bezeichnet (ebd., 164) und unter dem Namen „Mitleid“ behandelt.

Von den Implikationen, die damit verbunden sind, sehen wir hier noch ab: wenn der Affekt des Mitleids die Erzeugung leisten soll – unter der Voraussetzung der Korrelation zu Gott – ist vorausgesetzt, dass der Nebenmensch zunächst als leidender Mensch erkannt wird. Genauer gesagt: Die Erkenntnis des Nebenmenschen als des Leidenden ist eben das, was den Affekt des Mitleids erweckt. Damit aber der Nebenmensch als Leidender erkannt werden kann, ist vorausgesetzt, dass er zunächst als Nichtleidender, d. h. als ein Wesen wenigstens gedacht werde, das zum mindesten nicht leiden sollte. Und die Menschenwesen als solche wenigstens zu denken, die nicht leiden – zumal da doch die Realität das Gegenteil bezeugt – wirft das Problem weiterer Voraussetzungen auf.

Davon sehen wir jetzt ab. Aber deutlich ist, dass auch die Rückführung der Korrelation des Mitmenschen auf einen Affekt des Mitleids nicht etwa bedeutet, dass sie sich gleichsam von selbst einstellt. Die Beziehung auf die Ethik ist dabei nicht zufällig, denn dort wird die Terminologie auch des Affekts geklärt. Danach ist der Affekt ein „Motor“ des reinen Willens (Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 2. Aufl., 199 u. a., vgl. ders., *Religion der Vernunft*, 164), wobei es zunächst genügt, diesen Ausdruck in seinem Wortsinn aufzufassen, als das Bewegende. „Er treibt die Mühle, wie der Wind sie treibt; aber er enthält das Korn nicht, das zu mahlen ist.“ (a. a. O. [Ethik]).

[109]

### III. Abschnitt: Das Motiv der Menschheit als systematisches Grundproblem

#### Einleitung

Nachdem wir das „System der Philosophie“ aus einer Aufgabe vorgestellt hatten, die sich aus dem Begriff von Gott ergibt, indem die Versöhnung mit Gott die Versöhnung unter den Menschen voraussetzt, hatten wir das System dadurch im Ganzen charakterisiert, dass wir sagten, die von Cohen herausgehobenen Grundlagen der Kultur, deren System das System der Philosophie wiedergibt, seien die Bahnen jenes verwickelten Geschehens der Versöhnung. Dabei hatten wir darauf hingewiesen, dass die Idee der Menschheit, das Fundament der Ethik, von Cohen nicht als ein bloß ausgedachter Gedanke gemeint sein könne, sondern als etwas, das nach der Analogie einer Gegebenheit aufgesucht werde. Das Problem der Idee stellt sich aber vorab in der Logik, so dass wir den Nachweis anschlossen, das „Urteil des Ursprungs“, auf dem die Logik beruht, sei von Cohen als Methode erklärt worden, das Denken als das Denken der Erkenntnis auf den Ort seines Ursprungs zu verweisen: in das Sein. Die Methode besteht darin, Gedankengeschehen so zu lenken, dass in einer ausgezeichneten Situation, dem Geschehen des Ursprungsurteils, die Differenz zwischen „Denken“ und Sein erlischt. Dabei hatte sich gezeigt, dass das Geschehen des Ursprungsurteils nicht die Handhabung einzelner oder zusammenhängender wissenschaftlicher Erkenntnis bedeutet, sondern das jeweilige

Zustandebringen wissenschaftlicher Entdeckung. Im Augenblick der Entdeckung sind Denken und Sein identisch. Dabei ergab sich ein neuer Sinn der Identität, der mit einem Vorgriff auf die „Religion der Vernunft“ exemplifiziert werden konnte: die Identität ist Korrelation wie sie im Erzeugen als Entdecken vollzogen wird. Für die Logik ergab sich dabei, dass sie die Lehre von dem Gesetz sei in dem Fortschritt bei der Arbeit, das Sein aufzudecken.

Die Logik als Teil des Systems wird damit geschichtlich, denn das Feld der Entdeckung ist das der Geschichte im Prozess der Ausbildung, Gestaltung und Vollendung der wissenschaftlichen [110] Kenntnis der Natur. Der Grundakt der Logik, die jeweilige Herbeiführung der Seinsidentität des Denkens ist sofern in sich geschichtlich,<sup>1</sup> wobei das Problem der Logik rückwärts eingeordnet wird in den der Logik übergeordneten Problemzusammenhang der Geschichte.

## 1. Die Entwicklung der wissenschaftlichen Vernunft als systematisches Problem

Durch diese Überlegung wird deutlich, dass man der *Logik der reinen Erkenntnis* nicht mit dem Einwand begegnen kann, den Wolfgang Marx erhoben hat. Marx kommt zu dem Ergebnis, dass diese Logik letztlich „wie die *Wolffische* Kategorienlehre, nur eine Ordnung der Kategorien nach einem formalen Prinzip sein“ könne, „welches in seiner Struktur, Prinzip der Logik zu sein, nicht ausgewiesen werden kann“, und dass die Einheit des Systems „eine bloß konstruierte, nicht aber begriffene Einheit“ sei.<sup>2</sup>

---

1 Dem widerspricht selbstverständlich nicht, dass die Bedingungen der Erklärung von Cohen in der „Logik“ systematisch entwickelt werden. Das Ursprungsurteil steht systematisch am Anfang, wenngleich es im bisherigen Gang der Logik als Letztes aufgedeckt wurde. Aber die durchgängige Bewährung jedes Schrittes in der Logik an der Geschichte des Denkens hat außer der Bestätigung den Sinn, den Gesamtprozess der Entdeckung des seinsidentischen Denkens als Geschichte auszuweisen.

2 Marx, „Die philosophische Entwicklung“, 497.

Für das Verständnis der Cohenschen Denkrichtung legt Marx die transzendente Analyse der *Kritik der reinen Vernunft* zugrunde, deren Ergebnis er ganz richtig zusammenfasst;<sup>3</sup> um dann aber das Eigentümliche des Cohenschen Ansatzes zu Formulieren, geht er davon aus, dass für Cohen der Kantische Begriff des Denkens „unterbestimmt“ sei, im Sinne Cohens sei der „Vollbegriff des Denkens“ seine „*voraussetzungslose Selbständigkeit*“ im analytischen wie synthetischen Verfahren;<sup>4</sup> das Denken entwickle nach der Meinung Cohens „gerade die Bestimmtheit des Inhalts [...] autonom aus sich.“ Der Beweis für diese Autonomie und Reinheit des Denkens läge für Cohen schon darin, dass „das Denken der Natur ihre Gesetze vorschreibt, daß das mathematische Prinzip der Infinitesimalmethode zum Prinzip exakter Naturforschung [111] werden konnte“.<sup>4</sup>

Dem entsprechend sei bei Kant die „objektive Gültigkeit eines Urteils, das ist die Gültigkeit desselben als ‚Erkenntnis‘“ durch dessen Beziehung auf die „Einheit der Apperzeption“ vermittelt, wohingegen bei dem Marburger Neukantianismus „die Einheit der wissenschaftlichen Erfahrung der zureichende Grund der objektiven Gültigkeit der Sätze und ihres Systems, der Wissenschaft“ sei, so dass sich zusammenfassend feststellen lässt:

„Die transzendente Deduktion wird ersetzt durch eine Logik des Geltungswertes von Stufen in der mathematischen

---

3 „Der menschliche Verstand ist von der Art, daß durch sein Selbstbewußtsein das Mannigfaltige der Anschauung nicht zugleich gegeben ist, er ist endlich und diskursiv. Zwar ist nur mit, nicht aber durch das Selbstbewußtsein diesem ein bestimmter Inhalt gegeben. Die reine Apperzeption erzeugt nicht aus sich einen bestimmten Inhalt, sie ist vielmehr zum Zwecke der Erkenntnis darauf angewiesen, gegebenes Mannigfaltige in einem Bewußtsein zu *vereinigen*. Die Analyse der Struktur des Selbstbewußtseins, die zur Begründung von Erkenntnis geschieht, nötigt zur Voraussetzung von Gegebenem, das durch die reine *Synthesis* in einem ‚Begriff vom Objekt‘ zur Einheit, Objektivität kommt.“ (Ebd., 486.)

4 Ebd.

Naturwissenschaft, deren Objektivität durch das Faktum der Wissenschaft schon verbürgt ist.“<sup>5</sup>

Wenn man für die *Logik der reinen Erkenntnis* den Ausgangspunkt bei Kant so formuliert, gelangt man notwendig in eine Schwierigkeit bei dem Versuch, sich verständlich zu machen, wie Cohen seine Theorie von dem Gegenstand als zu bestimmendes X dann begründet, wenn die Art der Bestimmung in der Weise einer „unendlichen Aufgabe“ zu denken sein soll. Marx formuliert das Problem so:

„Es ist deutlich, die Theorie der Beziehung von Ursprung, als der Einheit des Gesetzes, und Mannigfaltigem muß den Sinn einer Gegebenheit, die zugleich unendlich aufgegeben ist, als logisches Korrelat des Sinnes von Gegebenheit überhaupt entweder ausweisen können, oder sie muß zugeben, daß sie konsequent nicht durchführbar ist.“<sup>6</sup>

Marx entscheidet sich für die Ansicht, sie sei in der Tat nicht konsequent durchführbar und sieht einen wichtigen Beleg dafür in der zunächst unausgesprochenen Differenz Natorps zu [112] Cohen, die Natorp auf den Weg der transzendentalen Psychologie gebracht habe. Das letztere mag zutreffen, wie nämlich Marx die Cohensche Philosophie überhaupt so liest, wie sie einem vielleicht erscheinen kann, wenn man sie sich von Natorp her erschließt.

Am Anfang aber hatte er als einen Beleg für die Meinung, Cohen habe die transzendente Deduktion durch eine „Logik des Geltungswertes von Stufen in der mathematischen Naturwissenschaft, deren Objektivität durch das Faktum der Wissenschaft schon verbürgt ist,“ ersetzt, auf *Kants Begründung der Ethik* verwiesen.<sup>7</sup>

---

5 Ebd., 486 f.

6 Ebd., 491.

7 Vgl. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, 2. Aufl., 33 ff.

Die Stelle enthält Cohens Auseinandersetzung mit Friedrich Albert Langes Auffassung der *Kritik der reinen Vernunft*. Zuvor aber hatte Cohen die transzendente Methode allgemein charakterisiert,<sup>8</sup> um dann eine Bemerkung über die Bedeutung der mit der Methode gestellten Aufgabe anzuknüpfen, in der er die transzendente Frage als eine Frage „an das Schicksal der Menschenvernunft“ bezeichnet.<sup>9</sup>

[113] Es gibt in der Geschichte der Cohenrezeption nahezu durchgängig die Tendenz, Cohens Gedanken gerade dann nicht eben ernst zu nehmen, wenn sich ihr Ausdruck in gewissen bedeutungsschweren Worten bewegt. Hier, wenn die zuvor in einem kurzen Absatz geschilderte Methode plötzlich als eine Frage „an das Schicksal der Menschenvernunft“ bezeichnet wird. Wenn es so ist, wie Marx sagt, dass Cohen durch eine „Logik des Geltungswertes von Stufen in der mathematischen Naturwissenschaft, deren Objektivität durch das Faktum der Wissenschaft schon verbürgt ist“, die transzendente Deduktion ersetzt: worin soll dann die Frage an das „Schicksal der Menschenvernunft“ bestehen, wo doch die Antwort auf diese Frage in dem vorausgesetzten Geltungswert des Faktums wissenschaftlicher Erfahrung dann schon gegeben wäre: noch bevor die „transzendente Methode“ überhaupt in Gang gesetzt wird?

---

8 „Er erscheint noch heute so dürftig, jener Inhalt der transzendentalen Methode: die Erfahrung ist gegeben; es sind die Bedingungen zu entdecken, auf denen ihre Möglichkeit beruht. Sind die Bedingungen gefunden, welche die gegebene Erfahrung *ermöglichen*, in der Art ermöglichen, dass dieselbe als *a priori* gültig angesprochen, dass strenge Notwendigkeit und unbeschränkte Allgemeinheit ihr zuerkannt werden kann, dann sind diese Bedingungen als die konstituierenden Merkmale des Begriffs der Erfahrung zu bezeichnen, und aus diesem Begriffe ist sodann zu deduzieren, was immer den Erkenntniswert *objektiver Realität* beansprucht.“ (Ebd., 32.)

9 „Dürftig soll diese Aufgabe als philosophische Aufgabe sein! Die Erfahrung ist gegeben, ist als Faktum der Wissenschaft wirklich; hinterher nur zu zeigen, wie sie als eine *apriori* gültige möglich sei, ermöglicht werde, dazu brauche man den transzendentalen Apparat. Kant selbst hat sich und seinen Lesern diese Frage gestellt: eine Frage nicht etwa an den Eigenwert der Philosophie, sondern zugleich an das Schicksal der Menschenvernunft, und an den langsamen Gang, in dem es sich in der Geschichte der wissenschaftlichen Erkenntnis erfüllt.“ (Ebd., 33.)

Zu der Antwort auf diese Frage gelangen wir, wenn wir den Teil des Cohenschen Satzes ernst nehmen, den Cohen in der zweiten Auflage hinzugefügt hat. Auch in der ersten Auflage hieß es, Kants Frage sei „eine Frage an das Schicksal der Menschenvernunft, und den langsamen Gang, in dem es sich erfüllt!“<sup>10</sup> In der zweiten Auflage heißt es ergänzend: „in der Geschichte der wissenschaftlichen Erkenntnis“.<sup>11</sup> – Die „transzendente Frage“ ist für Cohen eine Frage an die *Geschichte* der Menschenvernunft, gestellt anhand ihres vorliegenden Ganges in der wissenschaftlichen Erfahrung. Und darin liegt die eigentlich gravierende Differenz des Cohenschen Ansatzes gegenüber dem Kantischen.

Marx hat ganz richtig für die Beschreibung des Kantischen Ansatzes hervorgehoben, er beruhe auf der Analyse des Faktums „menschlicher Verstand“. In diesem Sinne wird das Selbstbewusstsein analysiert und in diesem Sinne wird die mögliche Einigungsfunktion der transzendentalen Apperzeption zum Kriterium der Erkenntnis. Die Analyse der Struktur des Selbstbewusstseins ist das äußerste Erkenntniskriterium für diese Art der Betrachtung. Die „Vernunft“ wird von Kant nach der [114] Analogie eines „Gliederbaues“ vorgestellt,<sup>12</sup> dessen Gesamt in der Weise der Erkenntnis nachkonstruiert ist, wenn es gelingt, alle Teile zu isolieren und in ihrem jeweils funktionalen Zusammenhang verständlich zu machen. So wird aus der Eigenart des Bewusstseins, zu vereini-

---

10 Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, 1. Aufl., 25.

11 Ebd., 2. Aufl., 33.

12 Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede A, A XIX (= ders., *Werke* II, 17; „Gliederbau des Systems“), Vorrede B, B XLIV (= ebd., 41), mit *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, A 20 (= ders., *Werke* III, 122): „[...] und, wie bei dem Gliederbau eines organisierten Körpers, der Zweck jedes Gliedes nur aus dem vollständigen Begriff des Ganzen abgeleitet werden kann. Daher kann man von einer solchen Kritik sagen: daß sie niemals zuverlässig sei, wenn sie nicht ganz, und bis auf die mindesten Elemente der reinen Vernunft vollendet ist, und daß man von der Sphäre dieses Vermögens entweder alles, oder nichts bestimmen und ausmachen müsse“.

gen und insofern dessen zu bedürfen, das zu einigen ist, geschlossen, das zu Einigende werde dem Verstand in der Form des als Anschauungsgegebenes Zubereiteteten vorgelegt usw.

Vorausgesetzt ist für diesen Ansatz die für Kant in der Tat charakteristische Auffassung von dem „Faktum der Vernunft“, die ihre eigentliche Relevanz allerdings erst in der Ethik zeigt.<sup>13</sup>

Wenn man aber sagt, Cohen „ersetze“ die transzendente Deduktion, unterstellt man, dass Cohen die Ansicht von der Vernunft als einem Faktum aufgegeben hat. Die Unterstellung ist auch ganz richtig, nur die Begründung ist falsch, denn dann kann man Cohen nicht mehr nach einem Schema kritisieren, das die Faktizität zur Voraussetzung hat: „faktisch“ ist nicht die Vernunft in ihrer wie immer zu bestimmenden ontologischen Gegebenheit. Die Vernunft ist ein *geschichtliches* Problem. Faktisch ist die Existenz der Wissenschaften, d. h. Vernunft ist jedenfalls so weit wirklich, als sie sich in ihrem faktischen Ergebnis, den Wissenschaften, repräsentiert.

Das zeigt gerade Cohens Auseinandersetzung mit Friedrich Albert Lange, die eben diesen Punkt betrifft, indem sie sich an dem Problem des „angeborenen Apriori“ orientiert, als der apriorischen Grundorganisation der Menschen.<sup>14</sup> Diesen Gedanken habe Kant [115] in einer „wiederholt eingeschärften Ablehnung“ zurückgewiesen. „Der Schwerpunkt [...] bei der Erklärung der Form“ läge „immer in der transzendentalen Anwendung“ („beispielsweise die Möglichkeit der Geometrie begreiflich zu machen“), weil sie „tatsächliche Wirksamkeiten unserer wissenschaftlichen Erkenntnis bedingen“, weil „Mathematik und reine Naturwissenschaft demgemäss als selbst in unserem Geiste liegend gedacht werden können“, haben die Erkenntnisfaktoren der einzelnen Formen den Wert „a priori“: nicht „als Formen unserer menschlichen Anschauung und unserer menschlichen Synthesis“.<sup>15</sup>

---

13 Vgl. Henrich, „Der Begriff der sittlichen Einsicht“.

14 Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, 2. Aufl., 33 ff.

15 Ebd., 34.

Mathematik also und reine Naturwissenschaft können mit dieser Methode als in dem Feld menschlichen Geistes liegend verständlich gemacht werden: wohingegen die Möglichkeit einer ontologisch gegebenen Menschenvernunft durch diese Art der Betrachtung ausgeschlossen wird.

Mathematik und entsprechende Naturwissenschaft sind aber nicht das, was als Summe von Einzelkenntnissen vorliegt, sondern die Einheit in der Geschichte ihrer Entstehung, der Gang im Vollzug menschlicher Aufdeckung der Natur. Deshalb ist die Frage falsch gestellt, wenn man unter dem „Gegenstand als zu bestimmendes X“ ein einzelnes Etwas versteht, das sukzessive zu bestimmen wäre, und dann – wie Marx – fragt, wie *diese* Sukzession zu erklären sei.

Auf diese Frage kann die Logik nur eine durch den an ihrem Ende erreichten Begriff des Systems, der freilich nur ein anderer Ausdruck ist für das eigentlich zu bestimmende X, vermittelte Antwort geben. Die Frage aber, die Cohen stellt, und von der allein die Beurteilung des systematischen Zusammenhangs der Logik abhängt, ist: was bestimmt die Vernunft dazu, in der Natur den systematischen Zusammenhang erkennen, d. h. entdecken zu wollen? Mit anderen Worten: zu welchem Zweck kommt es zu der Antizipation, die Natur im Ganzen und als einen einheitlichen systematischen „Gegenstand“ begreifen zu wollen?

„Die Verwunderung und die Meinungsverschiedenheit über die Kantische Lehre vom Ding an sich gehört zu den Wundern, an welchen die Geschichte der Philosophie mehr bekannter- als erkanntermassen nicht arm ist“.<sup>16</sup>

Aber zu den Merkwürdigkeiten dieses „Wunders“ gehört auch, dass es sehr schwer [116] zu sein scheint, den Gedanken zu vollziehen: nach der Auffassung Cohens gibt es nur *einen* Gegenstand als zu bestimmendes X, mit anderen Worten: nur ein „Ding an sich“; und das ist die Na-

---

16 Ebd., 25.

tur, die gerade in diesem Gedanken antizipatorisch in ihrer möglichen Einheit gedacht wird.

Nicht die einzelnen Dinge (und *deren* Erkennbarkeit) bilden das Problem. „Sondern die Erscheinungen *sind*, dieweil und sofern es *Gesetze* gibt, in denen sie *Sein* gewinnen; in denen die Flucht der Erscheinungen Bestand erlangt.“<sup>17</sup> Das aber tun sie im Gesetz, wobei das Gesetz „nur der abstrakte Ausdruck einer *Regelmässigkeit* von Erscheinungen“ ist, „welche das menschliche Denken entdeckt, indem es sie mit seinen Mitteln erfindet, und gleichsam als ‚Urheber der Natur‘ beglaubigt.“<sup>18</sup>

Dieses Gesetz, in dem die Flucht der Erscheinungen Bestand erlangt, in dem die Erscheinungen ihr Sein gewinnen, wird von dem menschlichen Denken *entdeckt*, und zwar wird es methodisch dadurch entdeckt, dass es der menschliche Verstand mit seinen Mitteln (nach-) erfindet. Und dieses Gesetz „ist also der schlichteste Ausdruck jenes Ding an sich“.<sup>19</sup>

Als der „Gegenstand Natur“ wird es der wissenschaftlichen Arbeit zugrunde gelegt und die Geschichte der wissenschaftlichen Erfahrung – von ihren Anfängen bis zu ihrer Vollendung dermaleinst – vollzieht den Gang der Aufdeckung des Seins in der Weise, das, was sie sich in diesem Begriff voraussetzt, als den Gegenstand Natur zu bestimmen.

Wie die wissenschaftliche Vernunft – diese Aufgabe vorausgesetzt – dazu gelangt, dann auch einzelne Gegenstände zu bestimmen, bzw. die Bestimmung dieses Ganzen in der Bestimmung als Einzelnes zu erreichen, ist eine Frage ganz anderer Art, die von dem systematischen Grundproblem der *Logik der reinen Erkenntnis* ablenkt und lediglich das Problem betrifft, ob es möglich ist, die Logik in einer ihrer Richtungen zu Ende zu führen.

---

17 Ebd., 27.

18 Ebd.

19 Ebd.

Der *Begriff* ist darauf definiert, seine Glieder im Zusammenhang der Wechselwirkung erkennbar zu machen.<sup>20</sup> Von [117] diesen Gliedern, ihren Wechselwirkungszusammenhang vorausgesetzt, ist es ein Problem, wie sie gleichwohl unter dieser Voraussetzung als Einzelne oder als Einzelnes erscheinen können und erkennbar sein wollen. Darauf bezieht sich einer der Unterschiede zwischen den drei ersten Urteilklassen und den „Urteilen der Methodik“. Die ersten Urteile, die „naiven“ – gegenüber den „kritischen“ – „gipfeln in dem System-Gegenstand“ und dieser Gegenstand als System „ist die Vollendung des Gegenstandes, soweit er für die Bedingungen der reinen Erkenntnis als Problem gilt. Die Einheit des Systems ist die Einheit des Gegenstandes“.<sup>21</sup> Diesem gegenüber gilt aber das Einzelne als ein besonderes Problem, das innerhalb des „Urteils der Wirklichkeit“ besprochen und als *Größe* fixiert wird. Das Einzelne ist die bestimmte Größe. Das Ding an sich als Aufgabe zu denken, bedeutet also hinsichtlich des Einzelnen lediglich die Aufgabe, *jedes* Glied des Systems der Natur als bestimmte Größe zu erkennen.

Das ist etwas anderes, als was sich Marx innerhalb der nun schon traditionell gewordenen Cohen-Auffassung denkt: in der das Ding an sich als die Schwundstufe der transzendentalen Strukturen gedacht wird, in welcher ein unbestimmter Rest von – begrifflich unbestimmter – „Realität“ bleibt, und die unendliche Aufgabe bedeutet, diesen Rest zu verkleinern, indem sich die transzendentalen Bewusstseinsstrukturen erweitern.

Nach dieser Auffassung wäre das Ziel der „unendlichen Aufgabe“, das transzendente System der Bewusstseinsstrukturen als das System des Gegenstandes vollständig zu machen und, diesem Interesse folgend, zu erweitern. Cohens systematischer Aufbau der Logik *beginnt* aber mit dem Urteil des Ursprungs, d. h. von Anfang an ist diese Art von Rest-„Realität“ überhaupt nicht mehr innerhalb der Erörterung, im

---

20 Vgl. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 2. Aufl., 310 ff („Das Urteil des Begriffs“).

21 Ebd., 471.

Gegenteil: sie *auszuschließen* ist der Sinn des Ursprungsurteils, denn nicht die *Dinge* sind das Seiende, sondern das Seiende ist für die Logik das Sein, und das Sein ist nicht die Dinge, sondern der Zusammenhang.

Diesen Zusammenhang gilt es zu entdecken (und dann aufgrund dessen auch das Einzelne) bzw. denselben Zusammenhang in diesem Einzelnen so, dass es als Einzelnes noch aus dem Zusammenhang [118] erklärbar wird. Und *diese* Entdeckung vollzieht sich in der Weise einer *geschichtlichen* Unendlichkeit. Wer diese geschichtliche Unendlichkeit zur Aufgabe stellt, ist allerdings die Frage: aber eben *dies* ist die Frage zur Beurteilung der Cohenschen Logik, und sie ist eben die Frage „an das Schicksal der Menschenvernunft und an den langsamen Gang, in dem es sich in der Geschichte der wissenschaftlichen Erkenntnis erfüllt“, die Cohen meint.

## 2. Die Aufgabe der Menschlichkeit als Voraussetzung für die philosophische Thematisierung der wissenschaftlichen Entdeckung der Natur

Wenn man nach dem systematischen Bauprinzip der Logik fragt und sich mit der Erklärung, die Grundbegriffe wissenschaftlicher Erfahrung würden von Cohen als Logik in ihrer zusammenhängenden Herkunft aus dem logischen Urprinzip, dem des Ursprungs: nämlich in methodischer Weise das Denken auf das Sein zu verweisen, hergeleitet, nicht zufrieden gibt und fragt: worin besteht denn das treibende Motiv für diese Art der Entfaltung des Denkens, die Richtigkeit der auf das Ursprungsprinzip als durchwirkendes Motiv fixierten logischen Analyse der Begriffe einmal voraussetzt, so muss man offenbar den eingeschränkten Zusammenhang der *Logik der reinen Erkenntnis* zunächst verlassen.

Jenes auf Erkenntnis gerichtete Denken ist eine Art des Bewusstseins. Mit den anderen Arten des Bewusstseins hat es gemeinsam, ein Interesse der Einigung zu verfolgen. Das „Ding an sich“, die Natur als

Gegenstand zur Aufgabe gesetzt, bedeutet ja die Absicht, die Natur in ihrer Einheit begreifen zu wollen. Sofern bedeutet die Erkenntnis die Einigung des Bewusstseins hinsichtlich der Natur. Damit liegt der Grund für den systematischen Fortgang in der Bildung der Erkenntnisbegriffe in dem vorausgesetzten Ziel dieser Einigung.

Diese Einigung hat freilich mehrere Seiten. Eine ist die begriffliche, die die jeweils nötigen gedanklichen Stufen formuliert, in denen die Einigung möglich ist und bildet den konkreten Inhalt der Logik. Die andere leuchtet anhand der Frage ein, was diese Einigung selbst bedeutet.

[119] In einer der frühen Arbeiten Cohens findet sich der Satz:

„Das Ding an sich, nach dessen kritischer Bekanntschaft sich alles Denken sehnt, ist kein metaphysisches Continuum, sondern ein psychologisches Fluidum, wechselnd und wandelnd unter anderen Gestalten bei anderen Völkern in anderen Zeiten.“<sup>22</sup>

– in dem das Kernproblem für die Denkentwicklung Cohens zu erkennen ist.

Der Begriff „Ding an sich“ hat hier mit seinem späteren terminologisch bestimmten Gebrauch durch Cohen gemeinsam, dass darunter nicht einzelnes Seiendes zu verstehen ist – obwohl auch dieses – sondern die Welt der Natur im Ganzen, so wie sie ist. „Ding an sich“ ist der Ausdruck für den Inbegriff des Ganzen des Seienden und des Seienden als eines einigen Ganzen. Aber gegenüber dem späteren Gebrauch fehlt der Sinn, sowohl überhaupt eine Idee zu sein, als auch die spezielle, welche in der Aufgabe der Einheit das Seiende als Ganzes in der Weise zum Problem macht, dass es fortschreitend als Ganzes zur Bestimmung gelangen soll (das „Ding an sich“ als Grenzbegriff).

Der Aufsatz ist vor der Konzipierung von *Kants Theorie der Erfahrung* geschrieben und bewegt sich methodisch in den Bahnen der Steinthalschen Völkerpsychologie, indem literarisch dokumentierte

---

22 Cohen, „Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele“, 280.

Zeugnisse des Mythos aufgrund einer mechanistischen Konstruktion ihrer Genese im Bewusstsein (d.h. „psychologisch“) erklärt werden, hier die mythischen Begriffe von Gott und der Seele. Unmittelbar zuvor hatte Cohen sein Programm formuliert, das darin bestand, die *philosophischen* Begriffe durch Reduktion in ihrer psychologischen Genese auf bestimmte Grundverfahren des Bewusstseins zu erklären, die in der mythischen Begriffsbildung ursprünglich zutage lägen, so dass die Geschichte der philosophischen Begriffsbildung als eine spezielle, verfeinernde Richtung der mythischen Arbeitsweise des Bewusstseins erkennbar würde. Er hatte gesagt:

„In der Analyse der ältesten Mythenstämme können wir deutlich sehen, wie die einzelnen Vorstellungen rein mechanisch aneinander angesetzt sind, und wie nicht immer und nicht überall aus dieser mechanischen [120] Vermengung eine logische Intussusception im Geiste des Einzelnen und sodann im Geiste der Völker sich vollzogen hat. Wir werden die großen Ideen, mit deren Aufstellung und Prüfung die gesamte Philosophie bis auf unsere Tage beschäftigt ist, in diesem Schachte des urmenschlichen Vorstellens zu den einfachsten, natürlichsten Anschauungen aufgelöst finden, aus deren allmählicher Fortbildung später und später jene Ideen entstanden sind, die nun besondere Specialitäten zu sein scheinen, weil die Stufen der Entwicklung und Abartung überaus zahlreich sind, und die man deshalb Substanzen nannte, deren erdichtete Essenz die mangelnde Existenz zuerst *ersetzen* sollte, dann aber vermöge der seit Kant berückichtigten Anmaßung der menschlichen Vernunft *verbürgen* durfte. Die psychologische Forschung wird unverdrossen Hebel und Schrauben anlegen müssen, um diese exacte Reconstruction, die vor aller Welt Augen mit der unverfänglichsten Hypothese vor sich geht, erschöpfend zu nutzen, und aus den gefundenen Elementen die *Entstehung* der Begriffe erklären zu können.“<sup>23</sup>

---

23 Ebd., 279 f.

Der sich daran anschließende, oben zitierte Satz klingt zunächst wie eine Zusammenfassung: man hatte den die Welt erklärenden philosophischen Begriffen die Substantialität zugesprochen, die sich aber als eine bloß erdichtete herausgestellt hat, so dass die Forschung die Geschichte dieser nach mechanistischen Gesetzen vollzogenen Dichtung aufzuhellen hat. Also ist die Welt, das „Ding an sich“ bloß ein „psychologisches Fluidum“, in dem der Mechanismus der Bildung das einzig Feststehende ist.

Aber tatsächlich formuliert Cohen das Programm damit in seiner äußersten Konsequenz, wo es schon scheinen könnte, absurd zu werden; weil nämlich die Voraussetzung, auf der die von Cohen emphatisch geübte mechanistische, psychologisch-genetische Methode beruht, die Einheit des Bewusstseins als die den Mechanismus verbürgende Konstante, in den Prozess mit einbezogen, hinfällig wird: wenn *alle* Begriffe der Menschen von der Welt in dieser Weise erklärbar sein sollen, ist die Welt in sich selbst als was sie als „psychologisches Fluidum“ erscheint, d. h. sie ist nicht ein „metaphysisches Kontinuum“, das in sich als der Mechanismus des Bewusstseins die Kontinuität der Bildung enthalten könnte. Die Welt ist wirklich nach Zeiten und Völkern verschieden.

[121] Der dabei implizierte Gedanke muss für Cohen eine ähnliche produktive Bedeutung gehabt haben, wie für Kant selbst die Schrift über die „Träume eines Geistersehers“.<sup>24</sup>

In der *Kritik der reinen Vernunft* beschreibt Kant in dem bekannten Bild bei einem Rückblick auf die „transzendente Analytik“ die ausgemessene Vernunft als eine Insel.<sup>25</sup> Der Rückblick enthält einen Vorblick auf die metaphysischen Ideen, denn wir befinden uns im Übergang zur „transzendentalen Dialektik“. Die dem Bild zugrunde liegende Vorstellung bedeutet das eigentliche Ende der Geschichte des griechischen

---

24 Vgl. zur Bedeutung der Schrift für Kants philosophische Entwicklung auch Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, 72–88.

25 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 236, B 295 f (= *Werke* II, 267).

und christlichen Weltbegriffes,<sup>26</sup> denn „Welt“ bedeutete bis dahin, in welcher Modifikation auch immer, das geordnete Gefüge, in dessen Ganzem und als Moment desselben die Menschen in dem Verständnis ihrer selbst eine Stelle auszufüllen hatten. Welt ist eine Ordnung im Ganzen, von der umgriffen sich die Menschen zu erfahren oder zu verstehen wussten.

Nun aber ist für Kant der Bereich menschenvernünftiger Ordnung eine Insel, von einer „Welt“ umgeben, die allenfalls sein mag, wie sie wolle, umgeben von einer Welt jenseits vernünftiger Ordnung. Das „Land des reinen Verstandes“ ist in der „transzendentalen Analytik“ „durchreiset“, jeder Teil davon ist „sorgfältig in Augenschein genommen“, es ist „durchmessen“ und „jedem Ding auf derselben“ ist „seine Stelle bestimmt“. Dieses „Land aber ist eine Insel, und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen.“ Die vernünftige Ordnung ist in dem, was überhaupt „Welt“ sein mag, in dem, worin Menschenvernunft sich findet, eine Ausnahmeerscheinung. Die menschenvernünftige Ordnung ist nicht Abglanz, Wiederholung oder Spiegelung einer Ordnung der Welt, die dieser von ihr selbst her und im die Menschen umgreifenden Ganzen zukäme: sondern „durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen“ ist die Menschenvernunft eine Insel.

[122] Diese, der *Kritik der reinen Vernunft* zugrunde liegende Ansicht, dass die Ordnung der Vernunft nicht „natürlich“ sei, setzt die Erfahrung dessen voraus, dass, mit Cohens Worten geredet, die Welt etwas anderes sein müsse, oder sein könnte, als etwas von der Art eines „metaphysischen Kontinuum“. Der Verdacht, dass die Leitvorstellung von der Welt als eines metaphysischen Kontinuum für die Philosophie selbst nur eine sich einschleichende Voraussetzung ist, die gemacht wurde, die aber fallen gelassen werden kann und – als solche durchschaut – auch fallen gelassen werden muss, ist mit der Erfahrung verknüpft, dass, was immer Welt sei, als „psychologisches Fluidum“ erscheine: und diese merkwürdige Primärerfahrung, die

---

26 Vgl. Löwith, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*.

wahre Keimzelle der „Kopernikanischen Wende“ – denn diese Umwendung besteht eben darin, die Vernunft zunächst als die Ausnahme in einer wie auch immer seienden Welt zu betrachten, so dass die Welt von der Vernunft her und nicht die Vernunft von der metaphysischen Welt in ihrer ontologischen Verfassung her zu konstruieren ist – liegt für Kant in der Schrift über Swedenborg.

Hier wird die Welt als das „Schattenreich“ entdeckt für die „Phantasten“, die darin ein unbegrenztes Land finden, „wo sie nach Belieben anbauen können“.<sup>27</sup> Kant fragt, was der Philosoph für *Gründe* habe, Geistererscheinungen zu widerlegen, wobei er sich für die Antwort eines Witzes bedient:

„Er [sc. der Autor] bekennet mit einer gewissen Demütigung, dass er so treuherzig war, der Wahrheit einiger Erzählungen von der erwähnten Art nachzuspüren. Er fand – wie gemeinlich, wo man nichts zu suchen hat – er fand nichts.“<sup>28</sup>

Dieses Nichts bedeutet, er fand in den Swedenborgschen Geschichten keine Wahrheit; aber was Kant suchte, war nur scheinbar die *Wahrheit*, er suchte den *Grund* ihrer Unwahrheit: wenn Kant bei seinen Untersuchungen nichts fand, bedeutete das, dass sich ihm der *Grund* der Wahrheit entzog. Und dies ist die Erfahrung, die er in dieser Schrift reflektiert. Er gibt dafür einen Wink: seine Abhandlung werde den Leser befriedigen, indem dieser „das Vornehmste nicht verstehen, das andere nicht glauben, das übrige aber belachen wird“.<sup>29</sup> Dieses Wichtigste ist die Kritik an der Erkenntnisfähigkeit [123] der Vernunft, die Kant implizit vorträgt: wenn man die Geistererscheinungen vernünftig erklären kann (was Kant vorführt), kann man alles vernünftig erklären,

---

27 Kant, „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“, A 3 (= ders., *Werke* I, 923).

28 Ebd., A 6 (924).

29 Ebd.

d. h. nichts (und zwar immer nach derselben Methode). Kant führt das Prinzip der vernünftigen Erklärung, wie es in der Philosophie gehandelt wird, ad absurdum und schafft damit, in dieser Schrift, überhaupt erst den Zwang, die Frage nach der Vernunft neu zu stellen.

Kant entwirft im zweiten Hauptstück eine sinnige metaphysische Hypothese, die zur Erklärung der Träume des Swedenborg geeignet ist, wobei er mit dem angewandten Verfahren Wolff und Crusius in Verbindung bringt: diese sind die „Träumer der Vernunft“. Am Beginn des dritten Hauptstückes erscheint derselbe Gedanke im Zusammenhang mit einem charakteristischen Bild, das später im Zusammenhang mit Heideggers Begriff des In-der-Welt-seins und Natorps Vermittlung eine zentrale Rolle spielt. Kant fährt nämlich fort: „Aristoteles sagt irgendwo: Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt, träumen wir aber, so hat ein jeder seine eigene“, worauf die Ausdeutung des Bildes folgt, die deshalb charakteristisch ist, weil sie die prinzipielle Abwendung von den Methoden der traditionellen Metaphysik – als dem Feld der träumenden Vernunft – und die Zuwendung zu einem neuen Wahrheitskriterium programmatisch impliziert:

„Mich dünkt, man sollte wohl den letzten Satz umkehren und sagen können: wenn von verschiedenen Menschen ein jeglicher seine eigene Welt hat, so ist zu vermuten, daß sie träumen. Auf diesen Fuß, wenn wir die Luftbaumeister der mancherlei Gedankenwelten betrachten, deren jeglicher die seinige mit Ausschließung anderer ruhig bewohnt, denjenigen etwa, welcher die Ordnung der Dinge, so wie sie von Wolffen aus wenig Bauzeug der Erfahrung, aber mehr erschlichenen Begriffen gezimmert, oder die, so von Crusius durch die magische Kraft einiger Sprüche vom Denklichen und Undenklichen aus nichts hervorgebracht wurden, bewohnen, so werden wir uns bei dem Widerspruch ihrer Visionen gedulden, bis diese Herren ausgeträumet haben. Denn wenn sie einmal, so Gott will, völlig wachen, d. i. zu einem Blicke, der die Einstimmung mit anderem Menschenverstande nicht ausschließt, die Augen auf[124]tun wer-

den, so wird niemand von ihnen etwas sehen, was nicht jedem andern gleichfalls bei dem Lichte ihrer Beweistümer augenscheinlich und gewiß erscheinen sollte, und die Philosophen werden zu derselben Zeit eine gemeinschaftliche Welt bewohnen, dergleichen die Größenlehrer schon längst inne gehabt haben, welche wichtige Begebenheit nicht lange mehr anstehen kann, woferne gewissen Zeichen und Vorbedeutungen zu trauen ist, die seit einiger Zeit über dem Horizonte der Wissenschaften erschienen sind.“<sup>30</sup>

In der Geometrie also kündigt sich eine „gemeinschaftliche Welt“ an, die Welt der Nicht-Träumenden, wohingegen die je verschiedenen metaphysischen Spekulationen die Träume der „Träumer der Vernunft“ darstellen.

In der Anmerkung aus der Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, in der diejenigen Wissenschaften, „deren Grund gut gelegt ist, als Mathematik, Naturlehre etc.“ den in Verfall befindlichen metaphysischen entgegengesetzt ist,<sup>31</sup> ist die Entgegensetzung aufgenommen und in der Vorrede zur zweiten Auflage ist dann der „sichere Gang einer Wissenschaft“ das Leitmotiv, welchen „Heeresweg“ Mathematik und Physik eingeschlagen haben, und deren Erkenntnisweise in ihrer Geschichte als „Revolution der Denkungsart“, in ihrer Bedeutung als Modell jeder vernünftigen Erkenntnis vorstellig gemacht wird. Das Modell ist aus dem Gegensatz zwischen der einen Welt der Wachenden und den verschiedenen Welten der Träumenden entwickelt, als der Gegensatz zwischen den je eigenen Welten in den Träumen der Vernunft und der einen, der „gemeinschaftlichen Welt“ der „Größenlehrer“. Nicht die Strenge, Exaktheit oder dergleichen legitimiert das Vorbild der Geometrie: sondern das Modell der *einen* Welt.

Nun beginnt Hermann Cohen drei Jahre nach der herangezogenen Schrift über die Begriffe Gott und Seele emphatisch mit dem dann

---

30 Ebd., A 58f (952).

31 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A XI Anm. (ders., *Werke* II, 13).

immer wiederholten Satz: „*Kant hat einen neuen Begriff der Erfahrung entdeckt*.“<sup>32</sup> Es lässt sich verstehen, worin für *Cohen* das Neue des Kantischen Erfahrungsbegriffes bestand. *Cohen* hatte ja nicht nur gesagt, das „Ding an sich“, [125] die Natur, sei ein „psychologisches Fluidum“, sondern er hatte hinzugefügt: „wechselnd und wandelnd unter anderen Gestalten bei anderen Völkern in anderen Zeiten“. Wenn die Natur, im Modus des Bewusstseins betrachtet, wie es die Methode der Völkerpsychologie vorschrieb, ein Fluidum ist, dem nicht von sich her eine Art von Konstanz zukommt, ist die Natur jeweils das, als was sie den verschiedenen Völkern in ihren verschiedenen Zeiten erscheint: was die Menschen und Völker als Natur in ihrem Bewusstsein vollziehen, ist nach Menschen, Völkern und Zeiten verschieden.

Und in diese Einsicht tritt *Cohens* gründliche Durcharbeitung der *Kritik der reinen Vernunft*. Sie gipfelt in dem Ergebnis: Kant hat einen Erfahrungsbegriff entwickelt, der möglich macht, dass die Menschen unter der Voraussetzung der metaphysischen Diskontinuität der Natur gleichwohl einen Erkenntniszusammenhang entwickeln, der nach Menschen, Zeiten und Völkern gerade *nicht* verschieden ist. Das Prinzip der Entwicklung ist genau so, wie es Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage beschrieb: „Sie [sc. Galilei, Torricelli, Stahl] begriffen, dass die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt.“<sup>33</sup> Aber wie für Kant ist für *Cohen* nicht die damit etwa verbundene Einschränkung hinsichtlich einer irgendwie für sich bestehenden Natur, die nur in durch den Entwurf präformierenden Bedingungen erkannt werden könnte, das Entscheidende, sondern, dass in dieser Weise der Erkenntnis – und einzig in dieser – die nach Zeiten und Völkern nicht verschiedene, sondern für alle Menschen gemeinsame Welt der Natur als gemeinsame erschlossen wird.

Denn der erste Inbegriff des Entwurfs, dem gemäß die Vernunft erkennt, ist im ersten „Postulat des empirischen Denkens überhaupt“

---

32 *Cohen*, *Kants Theorie der Erfahrung*, 1. Aufl., 3 u. ö.

33 *Kant*, *Kritik der reinen Vernunft*, B XIII (ders, *Werke* II, 23).

gleichsam zum Obersatz jeder wissenschaftlichen Erkenntnis gemacht: „Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung [...] übereinkommt, ist möglich.“<sup>34</sup> Die formalen Bedingungen der Erfahrung sind aber dem Begriff der Form gemäß auf Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit definiert. Der Grundsatz heißt also anders herum formuliert: was nicht mit der einen, gemeinsamen Welt im Zusammenhang zu erkennen ist, ist als Erkenntnis nicht möglich.

[126] „Allgemeingültigkeit“ bedeutet: für alle vernünftigen Wesen gültig. Das Postulat bedeutet demnach die Voraussetzung: was nicht für *alle Menschen* – vorausgesetzt, alle Menschen sind der Vernunft fähig, was aber, aus einem anderen Zusammenhang gefolgert, der Begriff der Vernunft selbst fordert – gültig ist, ist für die hier in Frage stehende Erfahrung kein mögliches Problem. Die mathematisch-wissenschaftliche Welterklärung, um deren Grundsatz es sich handelt, hat zu ihrer Grundlage den Satz, dass nur das als Welterklärung gelten kann, was die Natur als die eine, allen Menschen gemeinsame Welt erklären kann.

Das Neue in dem „neuen Begriff der Erfahrung“, den Kant nach der Meinung Cohens entdeckt hat, besteht darin, dass unter seiner Zugrundelegung die spezielle, den Menschen gemeinsame Welt als Kriterium der Welterklärung in den Begriff der Erfahrung eingeht, so dass die Zeit zu Ende gehen muss, in der die Völker – und noch nach Zeiten verschieden – in verschiedenen Welten leben, je nachdem, wie sie sich ihrer psychologisch zu verstehenden Weltansicht darbietet, dass nun also ein Begriff von der Welt entdeckt ist, zu dessen einschränkender Bedingung die „Menschheit“ gehört. Aussagen über die Natur und vermeintliche Einsichten, die nicht zur Errichtung der allen Menschen gemeinsamen Welt beitragen, sind dem neuen Begriff der Erfahrung zufolge, nicht möglich, werden aus dem Horizont dieser Erfahrung entfernt.

---

34 Ebd., B 265, A 218 (248).

Damit ist die Richtung bezeichnet, in der man suchen muss, wenn man sich um eine Antwort auf die Marxsche Frage bemüht: die *Logik der reinen Erkenntnis* zeigt den Zusammenhang der Strukturen, in denen die Natur fortschreitend als systematische Einheit enthüllt wird. Das Moment des Fortschreitens geht in die Logik aus dem Zusammenhang mit dem Theorem von dem „Ding an sich als Aufgabe“ ein. Das fortschreitende Enthüllen ist die Aufgabe, wobei das Ziel der Aufgabe die Einheit ist. Wo ist das Motiv für diese Bewegung, fragte Marx. Nach Natorp muss man annehmen, in einer Art Bewegungszentrum, das selbst Bewusstsein ist und im Wege einer „transzendentalen Psychologie“ erkannt werden könnte; nach Hegel in der immanenten Konstitution des Enthüllten selbst, das die begriffliche Bewegung in sich enthält oder in [127] sich selbst ist; für Cohen: weder das eine noch das andere. Also, lautet der Schluss, ist das Bewegende von Cohen gar nicht zur Formulierung gelangt und die Logik ist eine bloße Aufstellung von Kategorien.

Der Schluss aber ist falsch: das Prinzip der Logik ist die Ethik. In ihrem Gang, die Natur als systematische Einheit, wie sie im System des Begriffs erscheint, aufzudecken, folgt die Geschichte der mathematischen Naturwissenschaft dem Interesse der Menschheit. Das Prinzip des mathematisch-naturwissenschaftlichen Begriffs der Natur ist die Menschheit: und umgekehrt, die Einige Welt, die der Menschheit entspricht, ist die der mathematischen Naturwissenschaft und deren kontinuierlichen Erweiterungen.

### 3. Das Problem des Zusammenhanges von Logik und Ethik

Diese These widerspricht scheinbar dem Anfang des ersten Kapitels der *Ethik des reinen Willens*, in dem der Zusammenhang von Logik und Ethik das Thema bildet. Dort heißt es nämlich: „So verstanden wir auch die Unterscheidung von Sein und Sollen: erst Sein, dann Sollen; nicht

erst Sollen, dann Sein“;<sup>35</sup> und zuvor: „Die Selbständigkeit der Ethik den anderen Wissenschaften gegenüber wurde auf ihre Abhängigkeit von der Logik begründet“.<sup>36</sup> Die Ethik wird also eingeführt als von der Logik abhängig.

An dieser Abhängigkeit hatte schon die Einleitung gar keinen Zweifel gelassen. Der Ethik komme die zweite Stelle im System der Philosophie zu, und zwar die zweite Stelle nach der Logik.<sup>37</sup> Auch die Ethik nämlich sei eine „Art von Erkenntnis“, denn sie sei „Lehre vom reinen Willen“.<sup>38</sup> Deshalb sei sie in doppelter Weise von der Logik abhängig: als Lehre, die ihrer Erkenntnismethode nach vom Begriff der Reinheit abhängt, welcher Begriff in der Logik allein präzisiert und festgestellt werden könne; und ihrem Inhalt nach, als Lehre vom *reinen* Willen, dessen Begriff noch einmal das Prädikat der Reinheit enthält. Die Lehre vom reinen Willen ist den Bedingungen der Reinheit unterworfen, diese aber werden in der Logik entwickelt. Methodisch also vermag die Ethik nur zu sein, wenn sie der Logik folgt und nicht dieser vorausgeht, „die Ethik hat die Logik zur Voraussetzung“.<sup>39</sup>

[128] Die Art der Voraussetzung wird schon in der Einleitung noch präzisiert. Um den Begriff der Reinheit zu fixieren, war die Logik auf die Mathematik angewiesen, als eine vorliegende Wissenschaft, deren „eingeboren[e]“<sup>40</sup> logische Motive zur Inhaltsbestimmung der Logik anwachsen. Das Grundverfahren erkennenden Geistes, nämlich das Zugrundelegen, ist in der Mathematik ideal ausgeprägt, und sofern die Begriffe Reinheit und Zugrundelegen identisch sind, ist die erkennende Wissenschaft, die das Grundverfahren des Erkennens bloßlegen möchte, als auf die zu analysierende Gegebenheit, auf die Mathematik

---

35 Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 2. Aufl., 83.

36 Ebd.

37 Vgl. ebd., 29.

38 Ebd.

39 Ebd., 38.

40 Ebd., 65.

angewiesen. „Wissenschaft“ ist der Inbegriff des nach Voraussetzungen, Grundlegungen verfahrenen Erkennens und sofern Philosophie das Bloßlegen dieses Verfahrens ist, kann Cohen sagen: „Alle Philosophie ist auf das Faktum von Wissenschaft angewiesen. Diese Anweisung auf das Faktum der Wissenschaft gilt uns als das Ewige in Kants System“.<sup>41</sup> So wird auch die Ethik, sofern sie eine Lehre, eine erkennende Disziplin ist, auf eine vorgegebene Wissenschaft angewiesen sein, und dafür tritt das „Analogon zur Mathematik“, die Rechtswissenschaft ein.<sup>42</sup> Die Abhängigkeit der Ethik von der Logik ist also vorab die einer ererkennenden Disziplin von ihrem methodischen Vorbild.

Über die Abhängigkeit der *Sachen*, also der Inhalte, die in beiden Disziplinen erkannt werden, ist damit allerdings kaum etwas gesagt. Die Aufstellungen Cohens über Logik und Ethik vorausgesetzt, bedeutet die behauptete Abhängigkeit der Ethik von der Logik zunächst nur: die Ethik als Lehrdisziplin kann nicht entwickelt werden, ohne dass ihr die Logik vorausgegangen ist.

Freilich bedeutet diese Abhängigkeit mehr als nur die Reihenfolge von Büchern. Das wird deutlich, wenn man bedenkt, was es für den Inhalt der Ethik bedeutet, also für die Sittlichkeit, erkannt zu sein:

„Es gibt kein ursprünglicheres, gültigeres Gepräge für die Seele des Menschen, nicht bloss des geistigen, sondern auch des sittlichen Menschen, als welches der Begriff bildet. In des Begriffes Identität geht ihm seine eigene [129] Identität auf“.<sup>43</sup>

Die Identität des Begriffs ist das Vorbild für die Identität des Menschen. Also vermag er seine Identität nur zu erkennen in der Analogie zur Identität des Begriffs. Die Identität des Begriffes ist aber jene in der Lo-

---

41 Ebd.

42 „Sie darf als die Mathematik der Geisteswissenschaften, und vornehmlich für die Ethik als ihre Mathematik bezeichnet werden“ (ebd., 66).

43 Ebd., 499.

gik entwickelte der Voraussetzung: die Identität des Begriffs ist die Voraussetzung der Identität *im* Begriff. Nach dieser Analogie vermag also der Mensch seine Identität bloß als die Voraussetzung seines Selbst zu erkennen, das Voraussetzen der Identität in Beziehung auf sich selbst. Der Begriff „wird die Seele des Menschen, sofern sie in der Logik ihr Heil erkennt“,<sup>44</sup> weil sie damit ihr Heil in der *Voraussetzung* der Identität ihrer selbst erkennt.

Es gibt also auch einen sachlichen Vorrang der Logik vor der Ethik, denn die Seele des Menschen kann ihr Heil nicht in einer bloßen Voraussetzung erkennen, wenn sie sich nicht klar gemacht hat, dass die Identität, von der sie sich ihr Heil erhofft, nur sein kann in der Weise des Begriffs und die Seinsweise des Begriffs die der Voraussetzung ist.

Indessen kehrt sich genau hier die Abhängigkeit von Logik und Ethik um. Unmittelbar vor dem Satz aus dem Anfang des ersten Kapitels der Ethik, in dem das „Sollen“ dem „Sein“ nachgeordnet wird, und der zitiert wurde, heißt es:

„Das geschichtliche Faktum, dass Sokrates den Begriff und also die Logik im Begriff des Menschen, also in der Ethik entdeckt hat, dieses Faktum war unser Leitstern und soll es bleiben“.<sup>45</sup>

Da der Satz am Anfang der Ethik steht, kann mit der Rückbeziehung sogar nur gemeint sein, dass dies auch schon für die Logik der „Leitstern“ gewesen sein müsse. Entsprechend heißt es schon am Anfang der Einleitung:

„Als die Lehre vom Menschen ist die Ethik die Lehre vom Begriffe des Menschen. Indem Sokrates im Menschen die Ethik erdachte, entdeckte er zugleich den Begriff. Im Begriffe des Menschen entdeckte

---

44 Ebd.

45 Ebd., 83.

er den Begriff. Vor der Ethik und ausserhalb ihrer gibt es keinen Begriff des Menschen; wie es vor ihr überhaupt keinen Begriff gab“.<sup>46</sup>

Die Logik, entwickelt anhand der Analyse des „Faktums der Wissenschaft“, ist auch die Lehre vom Begriff: nämlich von der begrifflichen Entdeckung der Natur in den Bahnen der mathematisch-naturwissenschaftlichen Aufdeckung der Einheit ihrer [130] Gesetzmässigkeit als ihres Seins. Der Begriff selbst, der diesem Gang zugrunde liegt, verdankt seine Entdeckung aber nicht der Natur, sondern einem spezifischen Hinblick auf den Menschen, den sich Cohen an der Gestalt des Sokrates symbolisiert.

Und diese Abhängigkeit, die also eine Präponderanz der Ethik gegenüber der Logik formuliert, „war unser Leitstern und soll es bleiben“<sup>47</sup>; Leitstern freilich nicht nur für die Ethik. Denn der Ethik kommt die *zentrale* Bedeutung innerhalb der (d. h. Cohens systematischer) Philosophie zu. Die Einleitung der Ethik beginnt mit dem Absatz:

„Von allen Problemen, welche den Inhalt der Philosophie bilden, dürfte die Ethik als ihr eigenstes gelten. [...] Dieses Verhältnis zwischen der Ethik und dem Gesamtgebiete der Philosophie vollzieht sich schon bei der ersten Errichtung der Ethik. Als Sokrates sie erdachte, da fand er zugleich den Mittelpunkt für alle Philosophie in ihr. Bis dahin waren die Philosophen ebenso auch Mathematiker und Naturforscher, wieviel sie immer über die menschlichen Dinge insbesondere dachten. Sokrates dagegen redete wie ein Nazarener von der Natur: die Bäume können mich nicht belehren, wohl aber die Menschen in der Stadt. Erst rückwärts vom Menschen führt der Weg wieder zur Natur. Die Ethik, als die Lehre vom Menschen, wird das Zentrum der Philosophie. Und erst in diesem Zentrum gewinnt die Philosophie Selbstständigkeit und Eigenart und alsbald auch Einheit.“<sup>48</sup>

---

46 Ebd., 3.

47 Ebd., 83.

48 Ebd., 1.

– Mit diesem programmatischen „rückwärts vom Menschen führt der Weg wieder zur Natur“ beginnt Cohen seine – methodisch allerdings von der Logik abhängige – Ethik. Dieses Sokrates-Motiv fehlt auch in der Logik nicht; und zwar tritt es zum ersten Mal in der Einleitung auf, wo es sich darum handelt, den Begriff des „Erzeugens“ näher zu charakterisieren.

Die Tendenz, das Denken als Erzeugung zu bestimmen, sei durch die beiden Momente begründet, dass das Erzeugen ein Erzeugen von Einheit sei und dass das Erzeugen von Einheit zugleich das Erzeugnis des Denkens sei. Es entstünde aber der Schein, die Überzeugungskraft dieses Gedankens läge bloß in dem Gleichnis, d. h. in dem Bild des „Erzeugens“, während Cohen doch „streng [131] und buchstäblich die Unabhängigkeit des Denkens von allen Gaben, auf die es für seinen eigenen Anfang angewiesen wäre“,<sup>49</sup> feststellen und als philosophischen Gedanken durchführen möchte. Der Terminus der Erzeugung muss also genauer festgestellt werden.

Zu diesem Zweck führt Cohen hier eine historische Reflexion ein: Parmenides habe das Denken „auf das Sein, und zwar durch Identität fixiert“; Platon habe seinen Gedanken mit Rücksicht auf Pythagoras und Sokrates entwickelt:

„Die bei Pythagoras mathematisch formulierte Substanz war durch Sokrates zum Begriffe geworden. Und dieser Begriff sollte nun von sich selbst Rechenschaft geben. So entstand die Idee, als Hypothese. Die Grundlegung des Denkens ward also zur Grundlage des Seins. Das ‚wahrhafte Sein‘, das ‚seiende Sein‘ nannte Platon im Anklang an Demokrit dieses Sein im Denken.“<sup>50</sup>

Sokrates kommt also die geschichtliche Bedeutung zu, das Sein nicht sowohl verwandelt als gleichsam verlagert zu haben (während Platon

---

49 Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 2. Aufl., 29.

50 Ebd., 29 f.

von dieser Verlagerung Rechenschaft forderte, um ausweisbar zu machen, was es mit einem Sein im Denken auf sich habe).

Diese sokratische Verwandlung oder Verlagerung muss man berücksichtigen, um das Folgende zu verstehen, denn es handelt sich ja in diesem Textzusammenhang immer noch um die Frage: was ist das Erzeugen? Die Erzeugung ist die Einverwandlung des Seins in das Denken, denn das Denken ist Denken des Seins. Deshalb ist die Frage, wie Sokrates, an seiner geschichtlichen Stelle – was freilich bedeutet: an seiner Stelle in dem von Cohen systematisch konstruierten historischen Zusammenhang – in dem von Cohen konstruierten geschichtlichen Prozess, diese Einverwandlung geleistet habe, die Frage danach, was die Erzeugung zustande bringt.

Die Antwort lautet: Sokrates' Entdeckung des Begriffs. Aber was hat nun Sokrates wirklich entdeckt, wenn es sich dabei doch schließlich nicht um Worte handeln kann?

Es ist hier nicht die Frage, ob Cohens Aufstellungen „historisch“ richtig sind, sondern wir versuchen, uns die Gedanken verständlich zu machen, die Cohen denkt. Für diese Gedanken [132] ist das unter der Gestalt des Sokrates Symbolisierte der Anfang. Da Cohens Logik den „Ursprung“ zum Thema hat und auch in Cohens Selbstverständnis eine „Logik des Ursprungs“ darstellt, außerdem dem Denken – dieser Logik zufolge – nichts als Sein gelten darf, was nicht in den Bedingungen des Denkens zustande gebracht worden ist, denkt man immer, mit dem Ursprung sei der Ursprung des Denkens gemeint, wobei in dieser Wendung der Begriff des Ursprungs im Sinne des Anfangs aufgefasst wird.

So denkt auch Kinkel, wenn er die Urteile, den Inhalt der *Logik der reinen Erkenntnis*, definiert:

„sie sind reine Erkenntnisse, das heißt Grundlegungen, Hypothesen des Denkens, die es aus seinem Ursprung erzeugt, um die

Möglichkeit des Systems der mathematischen Naturwissenschaft nachzuweisen.“<sup>51</sup>

Der „Ursprung“ ist hier durchaus der Ursprung des Denkens, und er kann für Kinkel auch nichts anderes sein, weil sich dieser Schüler Cohens, wie gezeigt, bei dem Begriff des Erzeugens darauf beschränkt, die Nichtgegebenheit eines fertigen „Gegenstandes“ zu denken. Denken hat für Kinkel eine bloß-logische Bedeutung, so dass im Begriff des Ursprungs nur der Ursprung des Erzeugungsinhalts „im Denken“ gedacht werden kann.<sup>52</sup>

[133] Aber der „Ursprung“, wie er im ersten Urteil der Logik in seiner Methode dargestellt wird, ist der Ursprung der reinen Erkenntnis, diese ist Erkenntnis des Seins. Es gibt nicht irgend eine Art von Gedankenvollzug, der dem Sein oder dem das Sein, wie es für sich wäre, zukommen könnte, oder der, sei es einigend oder in einer anderen Art – wie das schon Hegel verspottet hatte – das zunächst für sich Seiende präformierend dem Erkennen zugänglich machte. Das Denken hat einen methodisch bestimmten Ort seines Ursprungs und das, was dort entspringt, ist das Sein. Die an diesem „Punkt“ zu denkende Iden-

---

51 Kinkel, *Hermann Cohen*, 102.

52 In dem veröffentlichten Stück aus seinem angekündigten, aber nicht erschienenen Kommentar scheint Walter Kinkel weiter zu gehen: „der Problembegriff weist auf das Sein hin, d.h. er ist mit Rücksicht auf das zu erkennende Sein erzeugt“ (Kinkel, „Das Urteil des Ursprungs“, 280), wobei er sich auf Cohens Rede von jenem Nichts im endlichen Urteil als bloß eine „Durchgangsstation“ bezieht. Aber diesem Gesichtspunkt folgt Kinkel nicht, sondern er arbeitet stattdessen die „Überführung der Begriffe in einander gemäss dem Gesetze der Kontinuität“ (ebd., 282) heraus. Dadurch wird unter der Hand der Begriff des Erzeugens auf den Übergang von Problembegriff zu definiertem Begriff eingeschränkt. Im Begriff des „definierten Begriffs“ steckt der Begriff einer Bestimmung für deren Zustandekommen für Kinkel allein der Gesichtspunkt der Kontinuität verantwortlich ist. Aber die Kontinuität selbst ist von dem Hinblick auf jenes Ursprungs-Nichts geleitet, welchen Zusammenhang Kinkel nicht interpretiert. Darauf aber käme es an, denn ohne solch eine Versicherung sind die Kategorien auch dann leere Denkbestimmungen, wenn sie ineinander übergeführt werden.

tität von Sein und Denken bzw. Denken und Sein ist Korrelation: die Beziehung derart, dass die Glieder im Beziehen sich bilden. Sein ist nicht ohne Denken; aber Denken ist nicht ohne Sein: „Ursprung“ ist die Bewegung, in der die Relation als eine solche, deren Glieder erst in der Relation entstehen, zustande kommt.

Damit ist das Problem formuliert: dass ein metaphysisch zu verstehendes „Sein“ der Ursprung des Denkens wäre, ist als der Sinn der Ursprungslogik ausgeschlossen;<sup>53</sup> dass – wie man es aufgefasst hat – der Sinn der Ursprungstheorie darin läge, das [134] „erzeugende“ Denken als den Ursprung des Seins, das dann ein bloßes Sein des Denkens wäre und bliebe, wurde im vorigen Abschnitt erläutert: weder das eine, noch das andere ist richtig. Die Logik beruht auf der Identität von Sein und Denken, die Identität ist Korrelation; Korrelation ist die wechselseitige Abhängigkeit der Glieder in ihrer Existenz: das Sein ist erst, wenn es als Sein des Denkens zur Entdeckung kommt; aber auch umgekehrt, das Denken ist nur, wenn es in der Entdeckung des Seins zu Erzeugung kommt.

---

53 Der einzige, der Cohens „Logik“ in dieser Richtung missverstanden hat, scheint Leonard Nelson zu sein; vgl. dessen Besprechung der *Logik der reinen Erkenntnis* in den *Göttinger Gelehrte Anzeigen*, in der er sagt, Cohens Ansicht liefe darauf hinaus, „daß dem Unendlichkleinen nicht nur eine selbständige Bedeutung und Existenz zukommen soll, sondern daß in ihm sogar das Ursprungs- und Erzeugungsprinzip liegt.“ (Nelson, „Besprechung“, 619.) Ernst Cassirer hat in seiner Kritik (Cassirer, „Der kritische Idealismus“, 33f Anm. 61) zwar eingeräumt, dass sich dieser Auffassung Nelsons, so falsch sie sei, „doch allenfalls noch ein sachlicher Sinn abgewinnen läßt“ (ebd., 34); er ist aber nicht darauf gekommen, dass diese Art des Missverständnisses, die aller angeblichen Logisierung des Seins durch Cohen geradewegs entgegenläuft, doch auch in ihrer Weise charakteristisch ist: denn wenn schon gleich das „Sein“ „erst ein Produkt und ein Ergebnis“ ist, „das die *Operationen des Denkens* und ihre systematische Einheit zur Voraussetzung hat“ (ebd., 31), gilt auch umgekehrt, dass eben auch diese Operationen des Denkens und ihre systematische Einheit ein Produkt und ein Ergebnis sind. Hypostasierung des Seins und Ontologisierung des Denkens, also das Denken als „Produkt“ des Seins und Sein als „logizistisches“ Produkt des Denkens sind die beiden Seiten derselben falschen Münze, auf der Denken ebenso wie Sein losgelöst von der Sphäre dargeboten werden, die Cohen meint, wenn er von „Ursprung“ spricht.

Denn wenn weder das Sein noch das Denken je für sich sind, sondern beide als Ergebnis der Korrelation aufgefasst werden müssen, ergibt sich die Frage: was führt zur Ausspannung dieser Korrelation? Das Ursprungsurteil ist die Bedingung der Identität; das bedeutet aber nur: sofern es überhaupt zu dieser Identität kommen soll, muss die in der Methode dieses Urteils gegebene Bedingung erfüllt werden. Die Aufgabe der Identität ist dabei offenbar vorausgesetzt. Wenn man nun wie bisher und neuerdings wieder bei Marx Cohens Rede vom „Faktum der Wissenschaft“ falsch auffasst, ergibt sich, diese Identität sei im historisch der Logik vorgelegten Faktum eben „faktisch“ gegeben und würde von Cohen nur nachträglich (im Grunde aber dann doch nur überflüssigerweise) als Vorliegendes, das auf der in der *Logik der reinen Erkenntnis* erörterten Ursprungsbedingung und ihren Urteilen beruht, „erklärt“.

Damit ist das Problem verschwunden, um dessen Lösung es Cohen geht: denn *weshalb* diese als wirklich bezeugte Identität da ist, warum es zu ihr kommt, ist die Frage; und Marx kann die Lösung nur deshalb nicht finden, weil er sie ernsthaft gar nicht sucht, indem er sich auf die systemimmanente Problemstellung nicht einlässt. Denn die Frage, vor der wir jetzt stehen, lautet: wozu die Korrelation? oder anders (da das, was in der Identität Existenz gewinnt, Sein und Denken sind): welches ist der Sinn von Sein und Denken?

Für die Identität von Sein und Denken, wenn sie in der beschriebenen Art aufgefasst wird, ist, da es sie gibt, ihr Zweck vorausgesetzt. Damit ist noch nicht ein terminologischer Begriff des Zwecks gemeint, sondern lediglich an ein Drittes ge[135]dacht: das Sein ist nicht der Grund für das Denken und das Denken ist nicht der Grund für das Sein, sondern im strengen Sinne der Identität sind beide nur in ihrer Beziehung aufeinander, wobei sie beide in der Beziehung auf einander als Denken und Sein sich bilden, „erzeugen“: also muss es etwas gleichsam *vor* der Korrelation geben, das die Korrelation selbst heraufruft.

[136]

#### IV. Abschnitt:

### Der Zusammenhang von Sittlichkeit und wissenschaftlicher Erfahrung als Leitproblem für die philosophische Entwicklung Cohens

Überträgt man das Problem in die Sprache von Cohens Kant-Interpretation, ergibt sich das Folgende:

#### 1. Die Funktion des Begriffs „Ding an sich“

Das Denken, von dem die Rede ist, ist das Denken der Wissenschaft, d. h. die „formalen Bedingungen der Erfahrung“, nämlich die Einheit bzw. das Zusammenwirken von Anschauungs- und Denkformen in dem System der Grundsätze. Was macht dieses System notwendig?

Ausgeschlossen ist der Weg in irgendeine Art selbsttätig produzierendes Ich. Der „innere Sinn“ hat zwar seine Funktion beim Geben des Mannigfaltigen für das Einigen, aber diese ist auf die Vorgabe des Mannigfaltigen, gleichsam als der Ort der Synthesis eingeschränkt. Die „transzendente Apperzeption“ andererseits, die dem Mannigfaltigen die Einheit verbürgt, ist nichts außerhalb des synthetischen Vollzugs in der Weise der Kategorie.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> „Die Einheit der Synthesis im Begriffe beruht auf einer *formalen Einheit des Bewusstseins* in der Synthesis. Diese formale Bedingung ist die *transscendentale Apperception*.“ (Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 1. Aufl., 133). Diese formale Bedingung ist aber

„Das Ich ist demnach so wenig eine als besonders producirendes Vermögen gedachte Substanz, dass es vielmehr in einen Prozess aufgelöst wird, in welchem es entsteht, welcher es ist. Die Einheit der [137] Handlung [sc. im Begriff als Kategorie] *ist zugleich* die Einheit des Bewusstseins.“<sup>2</sup>

Die Einheit des Bewusstseins, in der Weise der Kategorie, ist zwar die Bedingung des Gegenstandes, aber der Gegenstand, als transzendental – das Mannigfaltige zur Einheit bringend – konstituierter, ist umgekehrt die Bedingung für die Einheit der transzendentalen Apperzeption.

Nun ist das apriorische Erfahrungssystem in seiner Existenz ja nachgewiesen, wenn man Cohens Ausgang vom „Faktum“ der Wissenschaften teilt; es ist also da. Mitgegeben ist demnach auch die erfahrungsimmanente Notwendigkeit: denn dem Nachweis derer diene ja die ganze Analyse und die Herausarbeitung der apriorischen, d. h. allgemeingültigen und *notwendigen* Strukturen, als die Erfahrung ermöglichend. Notwendig sind diese Strukturen nun aber nur, sofern Wissenschaft wirklich ist: ist damit das wissenschaftliche System auch selbst notwendig? Cohen drückt das Problem so aus: „Die Grundsätze, welche die Erfahrung objektivieren, machen sie zugleich notwendig.“ – Das ist das Ergebnis der transzendentalen Analytik: es sind die Grundsätze, welche die Erfahrung notwendig machen. – „Also beruht die Notwendigkeit

---

nur, sofern Kategorien sind, bzw. vollzogen werden, und etwa „außerhalb der Kategorie gedacht, ist sie gar nichts. Dieser Punkt sei gerade in der Bearbeitung der Deduktion in der 2. Aufl. von Kants *Kritik der reinen Vernunft* aufgehehlt worden: „Im empirischen Erkennen wird das Mannigfaltige, das die Form verbindet, ordnet, aber nur als Mannichfaltiges verbindet, ordnet, durch die Synthesis in die Einheit des Bewusstseins vereinigt. Aber diese Einheit selbst ersteht in der Synthesis, „so dass die Einheit dieser Handlung *zugleich* die Einheit des Bewusstseins ist.“ (Ebd., 142). „So fällt die transscendentale Apperception mit der synthetischen Einheit, welche in der Kategorie enthalten ist, zusammen; und daher kommt es, dass jene in der zweiten Ausgabe vorzugsweise ‚die synthetische Einheit der Apperception‘ genannt wird.“ (Ebd., 143).

2 Ebd., 142.

der Erfahrung in ihren Grundsätzen. Diese aber haben nicht in sich allein ihre Kraft, sondern lediglich in ihrer Beziehung auf die mögliche Erfahrung“ – wenn Erfahrung möglich sein soll, dann aufgrund der Grundsätze, die für die mögliche, nämlich allgemeingültige und notwendige Erfahrung die Bedingung sind, bzw. ihrer Einheit von Kategorie und Anschauungsform, wie das in der Deduktion bewiesen wurde. „Diese selbst hinwiederum“ – sc. also die „mögliche Erfahrung“ – „ist ,als etwas ganz Zufälliges‘ erkannt worden.“<sup>3</sup> Cohen deutet damit zurück auf S. 448 in der zweiten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung*.

Zum ersten Mal dargestellt hatte er aber das Theorem von der „intelligiblen Zufälligkeit“ im ersten Teil von *Kants Begründung der Ethik* (1877). Die Gesetze, d. h. die objektive Realität, sind „samt und sonders Korrelativa in dem Begriff der Erfahrung, welcher abgeleitet ist aus der gegebenen Erfahrung, mittels und auf Grund derjenigen Merkmale, welche diese [138] als eine apriorische bedingen“;<sup>4</sup> in der Auflage von 1910 ist noch hinzugefügt: „abgeleitet also aus dem historischen Faktum der Wissenschaft“.<sup>5</sup>

Nur ist damit auch der Begriff der Notwendigkeit eingeschränkt. Zu den Bedingungen der Erfahrung, die diese als wissenschaftliche möglich machen, gehören auch die „Postulate des empirischen Denkens überhaupt“. Diese definieren den Begriff der Notwendigkeit (womit übrigens die Bestimmung des Apriorischen ihren Abschluss erhält): notwendig ist, dessen „Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist“;<sup>6</sup> und wirklich ist, was „mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt“.<sup>7</sup> Der Begriff der Notwendigkeit ist aus der Beziehung auf das Wirkliche definiert, somit an den Begriff der Erfah-

---

3 Ebd., 2. Aufl., 502.

4 Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, 1. Aufl., 30.

5 Ebd., 2. Aufl., 39.

6 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 266, A 219 (= ders., *Werke* II, 248).

7 Ebd.

rung gebunden. Es ist der Begriff der Notwendigkeit, die dem wissenschaftlichen Erfassungssystem immanent ist, wie sich als das Ergebnis der transzendentalen Analyse zeigt, wenn dabei vom „Faktum“ der Wissenschaft ausgegangen wird.

Es ist die Folge des methodischen Ansatzes bei dem faktisch gegebenen wissenschaftlichen Erfassungssystem, dass der Begriff der Notwendigkeit von dem Erfassungssystem selbst abhängt: weil nach der Anweisung dieser Methode nur das als legitimiert gelten darf, was aus seiner Beziehung auf die Erfahrung erklärt worden ist. Deshalb hängt der Begriff der Notwendigkeit von der Erfahrung ab und nicht umgekehrt, wie man es bei natürlichem Verstande doch erwarten sollte: die Erfahrung von dem Begriff der Notwendigkeit.

Da aber der in den Postulaten formulierte Begriff der Notwendigkeit unter dem Gesichtspunkt der Cohenschen Analyse der einzig zugelassene ist, denn er allein ist aus der Beziehung auf das Faktum legitimiert, ergibt sich die systematische Konsequenz, dass das Erfassungssystem im Ganzen, da es nicht notwendig sein kann, zufällig ist.<sup>8</sup>

[139] Will man sich nicht dabei beruhigen, den ganzen am „Faktum“ orientierten transzendentalen Aufwand erledigt sein zu lassen, ergibt sich das Problem einer in bestimmter Hinsicht anderen Art von Notwendigkeit: einer Notwendigkeit, der das Erfassungssystem im Ganzen untersteht. Für dieses „Erfassungssystem im Ganzen“, unter der Aufgabe, es als notwendig zu erkennen, tritt nun der neue Begriff des „Ding an sich“ ein: *dieses Ding an sich ist das transzendental verstandene historische Faktum der Wissenschaft, als Formulierung des Problems, es als notwendig zu erkennen*. Und das ist der Sinn des Terminus „Ding an sich als Grenzbegriff“.<sup>9</sup>

---

8 „So geben sich also die Bedingungen der Erfahrung als *Beziehungen* auf ein solches *Zufällige* zu erkennen.“ (Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, 1. Aufl., 30, vgl. 2. Aufl., 39).

9 „Die Kategorie, der Grundsatz sind *positive Bedingungen* der Erfahrung, und ermöglichen *assertorische Urteile*, Urteile über *Dasein* und *Nichtsein*. Der *problematische* Begriff des Noumenon ist nur statthaft im *negativen* Verstande, als Begriff von einem Dinge, das

Die Legitimität einer Art von Notwendigkeit, die nur indirekter Weise auf Anschauung bezogen ist, bildet nun das Problem.<sup>10</sup>

---

nicht Gegenstand der sinnlichen Anschauung, sondern lediglich Gebild der Kategorie ist. Als solches Gebild ist es nicht willkürlich, sondern gleichsam notwendig, wenn es gestattet wäre, jenseits der Anwendbarkeit auf die Gebilde der Anschauung von einem Notwendigen zu reden.“ (Ebd., 1. Aufl., 31; vgl. 2. Aufl., 39).

10 So bestätigt sich noch einmal der Fehler in der Marx'schen Aufstellung, die Objektivität der mathematischen Naturwissenschaft sei nach Cohens Meinung durch das Faktum der Wissenschaft verbürgt. Die transzendente Deduktion wird von Cohen nicht außer Kraft gesetzt, nur zunächst wird sie eingeschränkt, auf die erfahrungsimmanenten Begriffe, um in ihrer Bedeutung dann methodisch erweitert zu werden: *die transzendente Methode selbst ist die Deduktion* mit ihren beiden Schritten. Statt sie zu „ersetzen“ universalisiert Cohen die Deduktion, wie sich gleich zeigen wird. Dabei bedeutet Objektivität zunächst wie im Sinne Heideggers ein Hinausgehen (vgl. Heidegger, „Kant und das Problem der Metaphysik“, 115f) aus dem Begriff als solchen. Die Einschränkung auf die erfahrungsimmanente Objektivität wird aber aufgehoben durch eine andere Art von Objektivität, deren Notwendigkeit im Begriff des „Ding an sich als Grenzbegriff“ thematisiert ist, wobei es sich nur darum handelt, der Erfahrung im Ganzen, dem am Anfang der Analyse als bloß faktisch gegeben zu Grunde Gelegten, Notwendigkeit zu versichern. Dies meint Cohen, wenn er sagt, „das Ganze der Erfahrung schwebt [...] über dem ‚Abgrund‘ der intelligiblen Zufälligkeit“ und hinzufügt: „In diesen Gedanken muss sich vertiefen, wer den problematischen Begriff des Noumenon im negativen Verstande begreifen will, das Ding an sich als Grenzbegriff“ (Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, 1. Aufl., 31, vgl. 2. Aufl., 40). Vgl. auch Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 2. Aufl., in dem neu hinzugekommenen Kapitel XIII, „Das Ding an sich und die Ideen“, 502: „Das ist der schwerste Verdacht, den in der Erfahrung die Natur treffen [140] kann: dass sie mit aller der Notwendigkeit, welche die Grundsätze verleihen, in sich selbst zufällig sei. Dadurch erneuert sich auch der Verdacht des Subjektiven; denn da die Grundsätze nur die Notwendigkeit eines Zufälligen, oder eine ‚hypothetische Notwendigkeit‘ bedingen, so hat auch die Objektivität, welche sie zustande bringen, ihren Bestand in einer Zufälligkeit, die nur relativ notwendig ist. Die subjektiven Grundsätze könnten immerhin noch Objektivität begründen; die unausweichliche Beziehung auf ‚etwas ganz Zufälliges‘ dagegen droht alle Gewissheit der Erkenntnis relativ zu machen, und allen Grund der Dinge zu enturzeln.“ u. ö. Die Objektivität des Erfahrungsanzuges ist eben gerade das Problem, welches im Theorem des „Ding an sich“ zum Problem gemacht wird.

[140] Die „Natur“ ist Erfahrung im Sinne der mathematischen Naturwissenschaft.<sup>11</sup> Dieser eine Notwendigkeit zu verschaffen, bedeutet, der „Natur“ eine neue Art von Legitimität zu verschaffen. Indem in *diesem* Problem der Notwendigkeit das System der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erfahrung im *Ganzen* zum Problem wird, wird es die Natur im *Ganzen*. Die „Natur im Ganzen“ ist aber *innerhalb* des Erfahrungssystems kein sinnvoller Begriff, denn die dem Erfahrungssystem immanenten Begriffe, letztlich also die Grundsätze, haben zwar die „Schranke“, ihre Gegenstände immer als Erscheinungen, d. h. auf Sinnlichkeit bezogen, zur Erkenntnis zu bringen, und enthalten insofern eine Aussage über das Ganze möglicher Erscheinung; aber in den Bedingungen der Grundsätze erscheinen die Wahrnehmungen immer als bestimmte Erscheinung. Zwar kann alles, was zu erscheinen vermag, erkannt werden, aber aller Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen als Ganzes kann nicht angeschaut werden.<sup>12</sup>

[141] Die Natur im Ganzen, das Erfahrungssystem, ist dabei vielmehr bei der Aufstellung dieser ganzen Verhältnisse unausdrücklich vorausgesetzt, indem historisch betrachtet das Vernunftsystem, in der Gestalt des Systems der Grundsätze, dem Weltsystem selbst nachgebildet ist.<sup>13</sup> Deshalb wird das Vernunft- und Erfahrungsganze nur durch

---

11 „Diejenige Natur wenigstens, welche nicht in dem Sonnenheros lebt [sc. die anders ist als die nach Zeiten und Völkern verschiedene, mythische, bloße Naturansicht], wird wirklich in den Bewegungsgesetzen, die in den synthetischen Grundsätzen ihr Prototyp haben, und als Grundgebilde alles natürlichen Daseins und Geschehens zugleich den großartigen Schein sinnlicher Gegebenheit ausnutzen, indem sie in Raum und Zeit ihre Gesetze gestalten.“ (Ebd.).

12 Vgl. ebd., 517 sowie Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 522f (= ders., *Werke* II, 463): „[...] Diesem transszendentalen Objekt können wir allen Umfang und Zusammenhang unsrer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben, und sagen: daß es vor aller Erfahrung an sich selbst gegeben sei.“ Indem wir allen Umfang und allen Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen denken, den wir nicht anschauen können, so entsteht uns das Ding an sich, als deren Umfang und Zusammenhang enthaltend und bezeichnend“.

13 Vgl. Cohen, „Von Kants Einfluß auf die deutsche Kultur“, 369: „Wissenschaft war seit kaum hundertundfünfzig Jahren erst die mathematische Naturwissenschaft geworden:

einen neuen Begriff abgeschlossen, der einerseits diesem System selbst angehört, andererseits aber die Funktion hat, die Natur als Ganzes dem System einzubeziehen.

Nur durch einen Begriff, der diese beiden Bedingungen erfüllt, wird die faktische, historisch gegebene mathematische Naturwissenschaft, wie sie am Anfang der transzendentalen Untersuchung zugrunde gelegt wurde, in *dem* Ganzen, das sie für sich darstellt, und das als das System der Grundsätze aufgeheilt wurde, notwendig; denn durch diesen Begriff wird das faktische Erfahrungssystem an die Natur als an ein Ganzes geknüpft, wenn der Begriff dieses Ganzen als dem faktischen Erfahrungszusammenhang zugehörig nachgewiesen werden kann.

Das geschieht durch den Gedanken der „Grenze“. Zum textlichen Nachweis zitiert Cohen die Prolegomena:

„Da aber eine Grenze selbst etwas Positives ist, welches sowohl zu dem gehört, was innerhalb derselben, als zum Raume, der außer einem gegebenen Inbegriff liegt, so ist es doch eine wirkliche positive Erkenntnis, deren die Vernunft bloß dadurch teilhaftig wird, daß sie sich bis zu dieser Grenze *erweitert*, so doch, daß sie nicht über diese Grenze hinaus zu gehen versucht, weil sie daselbst [142] einen leeren Raum vor sich findet, in, welchem sie zwar *Formen zu Dingen*, aber keine Dinge selbst denken kann. Aber die *Begrenzung* des Erfahrungsfeldes durch etwas, das ihr sonst unbekannt ist, ist doch eine Erkenntnis, die der Vernunft *in diesem Standpunkte*

---

Newtons *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* waren 1687 erschienen, nachdem 1638 Galileis *Discorsi* in die Welt gegangen waren. In diesen beiden Werken vorzugsweise ist das Abstraktum der Wissenschaft konkret. Die Grundanschauung der modernen Wissenschaft, daß alle Dinge in gesetzmäßigen Bewegungsvorgängen bestehen und als solche erst erforschbar sind, nimmt ihren Ausgang von Galilei; und der damit verbundene Grundgedanke, daß alle Bewegungsvorgänge einem einheitlichen Zusammenhang angehören, in einem *Weltsystem* ihren Mittelpunkt haben, dieser Grundgedanke Newtons ist die historische Voraussetzung Kants: das *Weltsystem* ist die Disposition des *Vernunftsystems*.“

noch übrig bleibt, dadurch sie nicht innerhalb der Sinnenwelt beschlossen, auch nicht außer derselben *schwärmend*, sondern so, wie es einer *Kenntnis der Grenze* zukommt, sich *bloß auf das Verhältnis* desjenigen, was außerhalb derselben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten ist, *einschränkt*.<sup>14</sup>

Cohen hebt später noch eigens hervor, die Begrenzung sei mithin die Einschränkung auf ein Verhältnis, nämlich zwischen dem, was außerhalb der Grenze und dem, was innerhalb der Grenze ist. Innerhalb der Grenze ist aber das Ganze des auf Sinnlichkeit bezogenen Erfahrungssystems, das „Faktum der Wissenschaft“, und zwar eben dadurch als ein Ganzes: die Grenze ist das, was diesem Notwendigkeit verleiht. Der terminologische Begriff für diese Grenze ist der des „Ding an sich als Grenzbegriff“.

## 2. Ethik als transzendente Deduktion des Erfahrungssystems

„Wenn die Erfahrung selbst zum Gegenstand soll gemacht werden dürfen, in dem das Ding an sich eben bestehe; wenn das Zufällige das Unbedingte fordert, so genügt es nicht, diesen Gedanken folgerecht zu machen: als ein Gedanke synthetischen Charakters muss der erkenntniskritische Nutzen und Wert desselben dargethan werden. Das leistet die transszendentale Idee. Und den Weg zu ihr lehrt uns der Grenzbegriff finden, wenn wir an den tatsächlichen Bedürfnissen der Wissenschaft seine positive Aufgabe hervortreten sehen. In solcher Einsicht wird der Gedanke lebendig: dass der Grenzbegriff gedacht werden müsse, wenngleich sein Gegenstand nicht angeschaut werden kann.“<sup>15</sup>

---

14 Cohen, *Kants Begriff der Ethik*, 1. Aufl., 32; 2. Aufl., 40 f = Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, A 181 f (= ders., *Werke* III, 237).

15 Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 2. Aufl., 508.

Wie dieser Begriff aus den „tatsächlichen Bedürfnissen der Wissenschaft“ hervortritt, braucht uns in unserem Zusammenhang nicht im Einzelnen zu interessieren. Die Absicht eines solchen Nachweises entspringt bei Cohen der Aufgabe, jeden [143] neuen Begriff, und so zumal diesen problematischen, an dem Faktum der Wissenschaft zu bewähren: und die Probe dieser Bewährung *muss* der Begriff bestehen, denn seine Kontinuität mit den erfahrungsimmanenten Begriffen ist die Bedingung dafür, dass er leisten kann, was er leisten soll. Aber uns geht es hier nur um die Aufgabe des Begriffes: er ist das „Unbedingte“, dessen korrelatives Bedingte die *ganze* wissenschaftliche Erfahrung ist. Was macht die wissenschaftliche Erfahrung im Ganzen notwendig? – Die Idee, welche in ihrem Begriff des Ding an sich eben diese Erfahrung zu ihrem Gegenstand hat. Wenn diese Idee ist, ist die wissenschaftliche Erfahrung notwendig.

Cohen beginnt mit dem Begriff der „systematischen ‚Einheit‘, als einem für die Naturforschung notwendigen, und führt seine Bedeutung mit einer Reihe anderer Begriffe zusammen, in denen allen dieselbe Gedankenabsicht erkennbar sei: „Das Ding an sich, das Unbedingte, der Grenzbegriff, die Idee, das regulative Prinzip, sie alle erlangen ihre transszendentale Geltung von ihrer Bedeutung als Zweck [...]“.<sup>16</sup>

Kinkel sagt, es sei „eine der genialsten Taten Cohens“, die Identität dieser Begriffe nachgewiesen zu haben;<sup>17</sup> aber weder lässt er sich darüber aus, worin die Genialität, noch darüber, worin der Nachweis besteht. Tatsächlich ist dieser Nachweis eines der schwierigsten Probleme, die Cohens Texte dem Verständnis aufgeben, und noch nie ist versucht worden, diese Zusammenhänge aufzuhellen. Endgültig ist das auch nur im Rahmen einer Entwicklungsgeschichte des Cohenschen Denkens möglich, die hier ihren Ausgangspunkt zu nehmen hätte.

Cohen hat in der ersten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* noch den „letzten Grund der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori“ im

---

16 Ebd., 516.

17 Kinkel, *Hermann Cohen*, 67 f.

„innern Sinn“ lokalisiert (!).<sup>18</sup> Das hängt damit zusammen, dass er sich darauf konzentrieren musste, in der Abwehr der vor allem Schopenhauerschen Subjektivierung des Erkenntnisvorganges die Objektivität der Erkenntnis herauszuarbeiten. Deshalb musste festgehalten werden, das im Begriff des synthetischen Urteils gegenüber dem analytischen das [144] „Hinausgehen“ aus dem Begriff als solchen das Entscheidende ist.<sup>19</sup> Damit liegt die Entscheidung über die Möglichkeit solcher Urteile im „inneren Sinn“, als dem „Medium“, dem „Dritten“,<sup>20</sup> in dem der Vorgang der Synthesis vollzogen wird.

Andererseits ist damit die transzendente Apperzeption auf den bloßen Vorgang des Einigens eingeschränkt, der nicht für sich existiert, sondern nur in der Weise der Kategorie.

August Stadler hat nun (1876) einerseits Cohens Unterscheidung zwischen dem metaphysischen und transzendentalen Apriori, wonach als transzendentes a priori nur gelten kann, was zur Ermöglichung wissenschaftlicher Erkenntnis nachgewiesen ist, streng aufgenommen, andererseits den Gedanken festgehalten, dass die transzendente Apperzeption bloß der Vorgang der verknüpfenden Einigung ist, so dass er zu dem Einwand gelangt: in diesem Sinne aufgefasst ist die transzendente Apperzeption selbst bloß metaphysisch (im Sinne Cohens) und nicht transzendental; denn die Kategorien für sich ermöglichen keine wissenschaftliche Erkenntnis; für die

---

18 Vgl. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 1. Aufl., 200.

19 Vgl. die drei Kennzeichen des synthetischen Urteils, wie sie Cohen in „Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften“ (1873) zusammenfassend angibt; zu diesem Urteil gehört „1.) der Begriff des *Hinausgehens* aus dem Begriffe des Subjekts zu einem *Andern*, Verschiedenen, mit dem dennoch Verknüpfung geschehen muß. Die Möglichkeit dieses hinaus gehenden Verknüpfens setzt voraus, 2.) den Begriff der *verknüpfenden Einheit* des Einen mit dem Anderen zum Behufe ihres Zusammenhangs in einer möglichen Erfahrung. Und die verknüpfende Einheit hinwiederum fordert, 3.) den Begriff einer in gleicher Weise wie die verknüpfende Einheit von der Erfahrung unabhängigen, nur auf die Möglichkeit der Erfahrung bezogenen *reinen Anschauung*.“ (284).

20 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 194, A 155 (= ders., *Werke* II, 199).

Erkenntnis ist die Schematisierung Bedingung: also erfüllen erst die Grundsätze im strengen Sinne die Bedingungen des transzendentalen a priori.<sup>21</sup>

[145] Deshalb argumentiert Stadler: die „transscendentale Deduction“ enthält nicht die Deduktion der Kategorien (der einzelnen in der genau bestimmten Anzahl), sondern „der Kategorie“, d. h. des Prinzips synthetischer Verknüpfung. Die „transscendentale Deduction“ in der „Analytik der Begriffe“ sei deshalb nur der Anfang der transzendentalen Deduktion des apriorischen Systems: deren Vollendung bringen erst die Grundsätze: „Die Analytik der Begriffe deducirt die Kategorie, die Analytik der Grundsätze die Kategorien“:<sup>22</sup> denn die Vereinzelung des synthetischen Einigens, dessen allgemeiner Name, als Vorgang, synthetische Apperzeption ist, ist an die Anschauungsbezogenheit der Kategorie gebunden und setzt also die Schematisierung voraus. Deshalb hält Stadler das „Ablesen“ der Einheitsfunktionen aus der Tafel der Urteile für „vollkommen bedeutungslos“.<sup>23</sup>

Cohen erkennt diese Argumentation in dem ein Jahr später erscheinenden Buch, *Kants Begründung der Ethik* an,<sup>24</sup> soweit dadurch die Gewähr für die (transzendente) Apriorität der Kategorien zu einem Problem der Grundsätze wird; antwortet aber mit einer speziellen „Entsprechungstheorie“,<sup>25</sup> die er eben dort, in dem Kapitel „Die Ableitung der transzendentalen Ideen aus den Arten des Vernunftschlusses“<sup>26</sup> entwickelt.

Die Urteile der formalen Logik, wie sie ja auch in der Urteilstafel erscheinen, seien streng genommen auch selbst gar keine Urteile, sondern nur „Schemata zu Urteilen“; die Grundsätze seien dem analog ebenfalls nur „Typen von Urteilen“, die sich in der Realität des Erkennens in unbestimmbar vielen Einzelurteilen ausprägen.

---

21 Vgl. Stadler, *Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie*, 141–143 Anm. 70.

22 Ebd., 54 (Hervorhebung DA).

23 Ebd.

24 Vgl. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, 1. Aufl., 58, 2. Aufl., 70.

25 Ebd., 1. Aufl., 61; 2. Aufl., 73.

26 Vgl. ebd., 1. Aufl., 55–73; 2. Aufl., 67–86.

„Diese Typen sind von jenen Schematen nur dadurch unterschieden, dass sie das Materielle der Urteile in einem universellen Gedanken umfassend bestimmen, während die Schemata nur die formelle Prozedur beschreiben“.<sup>27</sup>

[146] In den Urteilen, Kategorien und Grundsätzen seien aber jeweils dieselben, der jeweiligen Spezifikation nach entsprechenden eigentümlichen Operationen des menschlichen Denkens ausgeprägt, unterschieden nach dem Grad und der Art ihres Erkenntnisbeitrags, so dass die Annahme als berechtigt erscheint: dieselben Operationen, in charakteristischer Verwandlung, werden auch das sein, was den Schlüssen zugrunde liegt; so dass Cohen, streng nach der Analogie zu Kants „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ eine transzendente Deduktion der Ideen versuchen kann.<sup>28</sup>

Cohen verfährt in zwei Schritten; erstens bringt er den Nachweis, dass die Gedankenoperation des Schlusses eben diejenige ist, welche in dem Theorem des Ding an sich aufgetaucht war: nämlich das Bedingende zu suchen, das seinem Bedingten die Notwendigkeit gibt;<sup>29</sup> und dann den Nachweis, dass die drei bestimmten Ideen den drei Arten des Vernunftschlusses entsprechen.<sup>30</sup> Daraus ergibt sich, dass die drei Ideen drei Auslegungsarten des Ding an sich sind: drei Arten also, dem, was als der Inhalt des Ding an sich zu denken ist, Notwendigkeit zu verschaffen. Der Inhalt des Ding an sich ist aber das Ganze der ma-

---

27 Ebd., 1. Aufl., 59; 2. Aufl., 71. – „So ist der Grundsatz der Kausalität, als Typus sämtlicher kausaler Urteile, von dem Schema des hypothetischen Urteils unterschieden. Aber in dem einzelnen kausalen Urteile steckt nicht mehr von dem Gedanken der Kausalität, als in dem Grundsatz der Kausalität von dem hypothetischen Schema enthalten ist.“ (Ebd.)

28 Vgl. ebd., 2. Aufl., 68: „Die Ableitung hat aber gar keinen andern Sinn als den einer transzendentalen Deduktion.“, wo das ursprüngliche „erkenntnisstheoretisch“ durch „transzendental“ ersetzt ist (vgl. ebd., 1. Aufl., 56). Die „Ableitung“ ist die von Cohen dann vorgenommene der Ideen aus dem Vernunftschluss.

29 Vgl. ebd., 1. Aufl., 61–67; 2. Aufl., 73–79.

30 Ebd., 1. Aufl., 67–73; 2. Aufl., 79–86.

thematischen Naturwissenschaften, das eben mit diesem „Hilfsbegriff“ als ein Ganzes denkbar gemacht wird.

Was dabei den Schluss vor einer bloßen Zusammensetzung von Urteilen unterscheidet, ist das Interesse, im Obersatz etwas zugrunde zu legen, das dem Untersatz die Bedingung ist. Im Beispiel „Alle Menschen sind sterblich [...]“ ist es der Begriff „alle Menschen“, der jenseits dessen liegt, was in den Bedingungen der Grundsätze erkennbar ist; denn die Grundsätze, auf Anschauung verwiesen, müssten die ganze Reihe „aller Menschen“ sich anschaulich und abzählbar machen, um zu Recht den Begriff [147] gebrauchen zu können.<sup>31</sup> Die Absicht dieses Begriffes sei es gerade, die Erscheinungen zu überfliegen, um diese unter höhere Einheiten zu bringen, die Cohen im Anschluss an Kant „Vernunfteinheiten“ nennt.<sup>32</sup>

Von diesen Vernunfteinheiten ist klar, dass sie nicht Gegenstände im Sinne von für sich bestehenden Wesen sein können: um dies zu zeigen, hatte Cohen *vorher* das Kapitel „Die transzendenten Objekte der transzendentalen Ideen“<sup>33</sup> entwickelt. Sie können auch nicht Gegenstände der Erfahrung sein, denn ihnen fehlt ja die Anschauungsbezogenheit; entweder überhaupt, oder sie sind nur indirekt darauf bezogen, wenn ihr Inhalt das Erfahrungsganze ist.

Die Vernunfteinheit ist die „Aufgabe“, „um die Einheit des Verstandes womöglich bis zum Unbedingten fortzusetzen“.<sup>34</sup> „Das Prinzip der

---

31 „Derjenige Begriffe des Menschen, welcher, sofern Cajus unter ihm subsumiert wird, die Sterblichkeit des letztern bedingt, ist nicht der empirische, der induktiv erworbene Begriff des Menschen, noch ein apriorischer, den es vom Menschen nicht geben kann: es ist der *nach einem Prinzip erweiterte* Begriff des Menschen, durch ‚alle‘ ausgedrückt, [...] (ebd., 1. Aufl., 63; 2. Aufl., 75; vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 378, A 321 f (= ders., *Werke* II, 327).

32 Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, 1. Aufl., 66; 2. Aufl., 77.

33 Ebd., 1. Aufl., 36–55; 2. Aufl., 46–66.

34 Ebd., 1. Aufl., 66; 2. Aufl., 78. Der Text, aus dem Cohen zitiert, lautet: „Daher sind die reinen Vernunftbegriffe von der Totalität in der Synthesis der Bedingungen wenigstens als *Aufgaben*, um die Einheit des Verstandes, *womöglich*, bis zum Unbedingten fortzusetzen, notwendig“. Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 323, B 380 (= ders., *Werke* II, 328).

Vernunft ist daher, an sich, wie in seinen einzelnen Ausdrücken, ‚der Begriff des *Unbedingten*, sofern er einen Grund der *Synthesis des Bedingten* enthält‘.<sup>35</sup> Man muss nur festhalten, dass das ‚Bedingte‘, um das es geht, jene ursprünglich als faktisch eingeführte wissenschaftliche Erfahrung ist: dann wird deutlich, dass dieses Unbedingte aus der Funktion bestimmt wird, diese wissenschaftliche Erfahrung zur Einheit eines Begriffes zu bringen, sich zum Gegenstand zu machen, um damit sich als Grund für die synthetisch erkennende Arbeit in der Wissenschaft, sofern diese im Ganzen zur Einheit gebracht werden soll, zu bewähren.

[148] ‚Das Prinzip des Schlusses ist die *Idee des Unbedingten*. Man kann es so formulieren: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist die *vollendete Reihe* der Bedingungen, das *Unbedingte*, welches als ein *Gegenstand* vorgestellt wird, als *Aufgabe* zu denken. Die Idee des Unbedingten ist die vollendete Reihe, ist die Idee der Totalität der Bedingungen für das Bedingte. Es ist die *Idee des Ding an sich* für die *Begriffe* der Erscheinungen. Wie die Auslegungen des Ding an sich keinen andern Behuf haben, so beugt somit auch der Syllogismus dem ‚Abgrund der intelligiblen Zufälligkeit‘ vor.<sup>36</sup>

Mit diesem Mittel des Syllogismus, der für Cohen dieselbe Auffindungsfunktion hat, wie in der *Kritik der reinen Vernunft* die Urteile gegenüber den Kategorien, gelingt es Cohen, die Ideen der Erfahrungslehre zu integrieren.<sup>37</sup> Die Vernunftseinheit des Unbedingten schließt zwar ‚nicht die Erscheinungen selbst, aber deren Einheiten‘ zur Einheit

---

35 Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, 1. Aufl., 66, 2. Aufl., 79 vgl. mit Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 322, B 379 (= ders., *Werke* II, 327).

36 Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, 1. Aufl., 67, 2. Aufl., 79 f.

37 Vgl. ebd., 1. Aufl., 68; 2. Aufl., 80: ‚Wie daher die Kategorie aus den Urteilsarten als deren synthetische Einheit hervorgeht, so die Idee aus dem Vernunftschluss als die *unbedingte synthetische Einheit der Bedingungen*.‘

zusammen,<sup>38</sup> macht sie sich zum Begriff, zum Gegenstand, und macht sie damit, unter seiner Voraussetzung zur Notwendigkeit.

Die Frage, wie sich diese Bedeutung der Idee zu ihrer regulativen verhält, betrifft den Unterschied zwischen der allgemeinen Formulierung und der konkreten Ausformung des Prinzips. Die Idee übt ihre bedingende Funktion in der Weise des Regulierens aus. Das hat für die Darstellung, die Cohen gibt, eminente, entscheidende Bedeutung, weil sich nur durch die Einsicht in die regulative Funktion der Idee deren Bedeutung so konkret machen lässt, dass gegen den Anschein, es würde das „Prinzip der Erkenntnis“, so letztlich diese selbst, allen Ergebnissen der transzendentalen Deduktion zuwider, „subjektiviert“ und auf eine bloße Gedankenfunktion nivelliert, argumentiert werden kann.

Deshalb folgt nun nämlich ihre „transzendente Deduktion“, nachdem das bisher Behandelte, den ersten Schritt, die Auffindung, das metaphysische a priori hinsichtlich der Idee war. Die Herleitung der Idee aus dem Vernunftschluss ist der metaphysische Schritt der transzendentalen Deduktion, dessen zweiter [149] transzendentaler nun folgen muss: d.h., die Idee muss als transzendentales a priori, nämlich in ihrer Erfahrung ermöglichenden Funktion nachgewiesen werden, was aufgrund der regulativen Funktion erreicht wird. Der *Nachweis der regulativen Funktion ist die transzendente Deduktion der Idee*. Gleichwohl hat die Darstellung der Idee in ihrer Spezifikation als regulative Prinzipien noch eine andere Funktion, indem sie es gestattet, aus der Differenzierung einen neuen Oberbegriff, den „Gattungscharakter“ derselben, auffindbar zu machen: das ist der Zweck.

Bei der Erwähnung der Gottesidee, als der „systematischen Einheit der Zwecke“, hat Cohen in der zweiten Auflage eingeschoben:

„Wir kommen von diesem Punkte zu einer neuen Bedeutung des Dinges an sich, und zwar zu derjenigen, in welcher die bisherigen Bedeutungen dieses Grenzbegriffs: die der Aufgabe, der Idee, des Unbedingten, des syllogistischen Prinzips, der systematischen Einheit in die *Zweckidee* sich

---

38 Ebd., 1. Aufl., 67; 2. Aufl., 80.

zusammenschliessen, dergestalt, dass wo die Aufgabe einer Idee entsteht, damit die Zweckidee zu einer besonderen Aufgabe sich spezialisiert.“<sup>39</sup>

Der Gedanke ist also, und zwar analog der „Entsprechungstheorie“, gleichsam als neues metaphysisches a priori der in der regulativen Funktion als transzendental a priori gesicherten Idee, dass in allen diesen Mitteln, die Erfahrung als Ganzes zum Begriff, zur Aufgabe, zur Notwendigkeit zu bringen, eine sich durchhaltende Denkkoperation am Werk ist, die des „Zwecks“.

Diese Zweckidee wird nun zunächst für die Gottesidee namhaft gemacht, mit dem ausdrücklichen Hinweis auf ihre Funktion, der Zufälligkeit des Systems der allgemeinen Gesetze eine Antwort auf die Frage „wozu und wohin?“ zu geben.<sup>40</sup> Aber es wird die Einschränkung hinzugefügt: die Identität der Zweckidee mit der Gottesidee sei „nur eingeschränkterweise zu verstehen“,<sup>41</sup> [150] denn die Zweckidee hat ihre „eminente regulative Bedeutung in dem Ethischen“,<sup>42</sup> in der Freiheitsidee, d. h. im Menschen. Die *Ethik* wird mit dem *Nachweis* dieser regulativen *Bedeutung* zur *transzendentalen Deduktion der Zweckidee*, deren bloß metaphysische bis dahin allein geleistet ist. Das a priori dritten Grades, die Zweckidee, wird in der Ethik in ihrer regulativen Bedeutung nachgewiesen und dort erst im strengen Sinn als transzendental – a priori legitimiert.

---

39 Ebd., 2. Aufl., 103 f.

40 Vgl. ebd., 1. Aufl., 95; 2. Aufl., 110: Die Gottesidee ist ein Ort des „Endzwecks, welche in dem intelligiblen Substrate der materiellen Natur gedacht wird. Zwar ist mit diesem Grundgedanken der Context der Erfahrung überschritten, innerhalb dessen und seines Causalnexus kein Endzweck sich behaupten kann. Aber die geschlossen gedachte Kette der Bedingungen involviert einen solchen Bund mit dem Unbedingten, einen solchen Zusammenhang mit einem Endzweck, [150] in dessen Gesetzlichkeit alle Zufälligkeit, die Einheit der besonderen, wie das Systems der allgemeinen Gesetze, in einem *letzten Rätselworte* ihre Lösung findet.“

41 Ebd., 1. Aufl., 95; 2. Aufl., 110 f.

42 Ebd., 1. Aufl., 95; 2. Aufl., 111.

In der regulativen Bedeutung einer jeden einzelnen Idee bewähre sich der „Gattungsbegriff“ derselben, das Ding an sich,<sup>43</sup> indem in jeder einzelnen Idee die Notwendigkeit einer Begrenzung der Erfahrung das Problem bildet, „die Bewährung des fundamentalen Gedankens von der Zufälligkeit der Erfahrung; der Hinweis auf den Abgrund der intelligiblen Zufälligkeit“.<sup>44</sup>

Der prinzipielle Mangel der wissenschaftlichen Erfahrung, nicht notwendig zu sein, verweist auf das, was in den Ideen zu leisten versprochen wird: die Notwendigkeit verbürgende Begrenzung der Erfahrung. Um in diesem Sinne transzendente Idee sein zu können, müssen die Ideen als regulative Maximen sich bewähren lassen (ihre transzendente Deduktion): aber darin könne vielleicht die eine Idee mehr leisten als die andere.

„Daher wird diejenige Idee vorzügliche Geltung, eminenten Realitätswert erlangen, welche in der Begrenzung der Erfahrung nach einem Reiche des Sittlichen hin sich auszeichnet. *Denn das ist die Grenze, in welche alle Erfahrung ausläuft.*“<sup>45</sup>

Die Forderung, die mit dem Begriff des Ding an sich aufgestellt war, die wissenschaftliche Erfahrung im Ganzen zum Begriff und Gegenstand zu bringen, um ihr als ein Ganzes Notwendigkeit zu geben, wird erfüllt durch das Prinzip der Begrenzung, welches als regulativ in der Reise der Idee ausgeübt wird. Diejenige Grenze aber, in welcher die erhobene Forderung erreicht wird, [151] der wissenschaftlichen Erfahrung im Ganzen die dieser die Notwendigkeit verbürgende Grenze zu bestimmen, ist die Sittlichkeit der Menschen: sie ist die Antwort auf die Frage, die angesichts des „fundamentalen Gedankens“ von der Zufälligkeit der Erfahrung mit der Hilfe des Theorems vom Ding an sich

---

43 Ebd., 1. Aufl., 113; 2. Aufl., 130.

44 Ebd.

45 Ebd., 1. Aufl., 114; 2. Aufl., 131.

als Grenzbegriff gestellt worden war: Unter welcher Voraussetzung ist die methodisch am Anfang in ihrer historisch zufälligen Faktizität zugrunde gelegte wissenschaftliche Erfahrung notwendig? – unter der Voraussetzung menschlicher Sittlichkeit.

### 3. Der neue Begriff von Vernunft und wissenschaftlicher Erfahrung

Dies ist die Essenz des Ersten Teiles von *Kants Begründung der Ethik*. In ihrer, die Notwendigkeit der ganzen Erfahrung begründenden Funktion ist sie bisher noch nie dargestellt worden. Das ist umso mehr verwunderlich, als nicht nur das Verständnis von Cohens Umdeutung der Kantischen Ethik davon abhängt, sondern auch das der zweiten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung*, und dies in doppelter Hinsicht.

Dort wird nämlich die Ideenlehre eingeführt als die Folge der Berücksichtigung der Biologie als Teil der Erfahrungslehre. In der Mathematik sei alle Natur „insgesamt wie im einzelnen ausschließlich nur Bewegungsquantum“. Auf dessen primäres Interesse sei deshalb die Mathematik und in ihrer Folge die Physik beschränkt. Es sei aber eine systematische Einheit notwendig, „welche das Interesse der Naturbeschreibung befriedigt, für welches der mathematischen Naturwissenschaft sogar das Wort fehlt“.<sup>46</sup>

Dieses Wort ist der „Zweck“. Aber das Interesse, die Wissenschaften von der Natur insgesamt systematisch zu machen, d. h. sie in einen sie zu einem Ganzen zusammenschließenden Zusammenhang zu bringen, ist dabei vorausgesetzt.

Hergeleitet wird diese Aufgabe hier aus einem bloßen Begriff, dem der „systematischen Einheit“.<sup>47</sup> Unter seiner Voraussetzung [152] mögen

---

46 Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 2. Aufl., 511 (= 3. Aufl., 651).

47 Ebd., 2. Aufl., 508; 3. Aufl., 647: „Für den Uebergang zu dieser wichtigsten Ausführung [sc. die Idee als Grenzbegriff] wollen wir an einen anderen Terminus anknüpfen, an den der ‚systematischen Einheit‘.“

die dann folgenden Aufstellungen konsequent sein, aber die Frage bleibt unbeantwortet, welche Forderung diesem Begriff zugrunde liegt.

Zwar wird freilich auch hier an dem Problem angeknüpft, an den „Fundamentalgedanken der intelligiblen Zufälligkeit“: aber innerhalb von *Kants Theorie der Erfahrung* bleibt unentwickelt, dass die Ideenlehre als Bestandteil der Erfahrung bloß eine Voraussetzung ist, um dieses Problem lösen zu können, und dass die wirkliche Lösung des Problems, dem System der Wissenschaften von der Natur Notwendigkeit zu geben, das Problem der Ethik ist, wie sie sich aus den Bedingungen der Erfahrungslehre „erhebt“.

Ihre wirkliche Relevanz erhält die Ideenlehre, damit das Theorem vom Ding an sich als Grenzbegriff, von der Seite der Ethik her, wie sie Cohen entwickelt hatte. Ohne den Übergang als erklärendes Zentrum zu verstehen, haftet Cohens Bestimmungen genau die Willkürlichkeit an, aus möglichst vielen Schriften Kants und ohne eigentlich historische Interpretation möglichst viele „Stellen“ den eigenen Gedanken zu unterwerfen, ohne dass die Konsequenz der Gedanken einsichtig wäre. Denn zumal nach Cohens Selbstverständnis liegt, wie bei Kant, der *Nachweis* in der *transzendentalen* Deduktion. Die *transzendental*e Deduktion der Cohenschen Ideen ist aber die Ethik: indem sie der wissenschaftlichen Erfahrung Notwendigkeit gibt, während sich die Bestimmungen in *Kants Theorie der Erfahrung* im Vorfeld der metaphysischen Deduktion bewegen. Man muss die Deduktion aber da aufsuchen, wo sie geführt wird. Der Sinn und die Cohens Denksystem immanente Notwendigkeit der Ideenlehre ist also von dem Werk über *Kants Theorie Erfahrung* aus geurteilt unverständlich.<sup>48</sup> [153] Das Werk

---

48 Auch Kinkel betrachtet die Einführung der Ideen nur aus dem Gesichtspunkt der Biologie, d.h. des Organismus und des Individuums (Kinkel, *Hermann Cohen*, 68f). Dabei ist für den Zweckbegriff zwar sein Hinweis auf *Kants Begründung der Ästhetik* wertvoll, aber die motivierende Herleitung lässt Kinkels Darstellung, wie übrigens überall, auch hier vermissen. – In *Kants Begründung der Ethik* bildet die Beziehung auf die Biologie einen Einschub der 2. Aufl. (1910), 103f, wo von „Wir kommen von diesem Punkte [...]“ bis zum Schluss des Absatzes „[...] d.i. der mathematischen Naturwissen-

bedarf zu seinem Verständnis des Rückganges aus *Kants Begründung der Ethik*.<sup>49</sup>

Nun gehört Cohens Ideenlehre ohnehin nicht zu den Bereichen, die für das Verständnis der Cohenschen Gedanken bevorzugt werden. Viel eher war man geneigt, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*<sup>50</sup> als Vorstufe von *Kants Theorie der Erfahrung*, 2. Auflage, und schließlich des Systems selbst anzusehen, wobei man freilich, wie es scheint, eher Cohens Selbstaussage<sup>51</sup> folgte, als der Konsequenz der Gedankenschritte. Denn ein Versuch, die ein für die Weiterentwicklung Cohens so fundamentales Werk selbst motivierenden Gedankenschritte sich zu vergegenwärtigen, hätte zu der Einsicht führen müssen, dass die methodische Funktion sogar dieses Prinzips nicht verständlich ist, ohne die Aufgabenstellung durchzudenken, die in Cohens Ethik-Interpretation gegeben wird.

a.

Am Schluss des bis jetzt nur herangezogenen ersten Teiles von *Kants Begründung der Ethik* finden wir den folgenden Satz:

---

schaft.“ eingeschoben ist. Die Begründung der Ideenlehre hat festgestanden, ehe die ausdrückliche Rücksicht auf die Biologie erfolgte. Sie stellt zwar nicht eine nach[152] trägliche Harmonisierung dar (vgl. die Erwähnung des „Naturzwecks“, ebd., 108), aber die nachträgliche Ausgestaltung eines aus einem anderen Motivationszusammenhang stammenden Komplexes, so dass in *Kants Theorie der Erkenntnis*, 2. Aufl., das Motiv der Ideenlehre Cohens zwar erkennbar, aber nicht ableitbar ist.

49 Es ist gut, sich in diesem Zusammenhang des Rosenzweigschen Diktums zu erinnern, die historische Abfolge der Werke Cohens sei das „einzig Architektonische“ an ihnen (Rosenzweig, „Einleitung“, XLII). Das „einzig“ ist zwar falsch, aber die Schrittfolge der Werke wird durch eine genaue Gedankenentwicklung bedingt, die in sich systematisch ist, und kein Werk ist für sich verständlich, ohne die vorausgegangenen, motivierend vorausgesetzten Schritte zu berücksichtigen.

50 Vgl. Cohen, *Princip der Infinitesimal-Methode*.

51 Vgl. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 2. Aufl., XIII (Vorrede).

„Wie *Plato* in einer, tieferer Erörterung noch immer bedürftigen Weisheit die Ideenlehre in die Idee des Guten hinausführt, so münden in dem kritischen Idealismus die Kategorien in die Ideen; und, indem sich – wie wir später sehen werden – alle drei in der Freiheitsidee verbinden, erheben sie die Bausteine der Erfahrung  $\epsilon\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$  τῆς οὐσίας, und bauen über dem Abgrund der intelligiblen Zufälligkeit neben dem Reich des Seins ein Reich, in welchem real ist, was sein *soll*, obschon es nicht ist; [154] und wenn es selbst, wie die Altklugen der Erfahrung meinen, nimmermehr sein würde: ein Reich des Sollens.“<sup>52</sup>

Von der Vereinigung der verschiedenen Ideen in der einen Freiheitsidee sehen wir jetzt ab und ebenso zunächst von der Formulierung „Reich des Sollens“. Dagegen halten wir fest, dass das „ $\epsilon\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ “ als Korrelatproblem formuliert wird für das der Zufälligkeit, für den Mangel an Notwendigkeit der Erfahrung, und folgen dem Hinweis auf Platon, der in diesem Zusammenhang gegeben wird. Philologisch betrachtet bedeutet dieser Hinweis die Ankündigung der Schrift „Platons Ideenlehre und die Mathematik“ (1878).<sup>53</sup> [155] Gegen Schluss dieser Abhandlung finden wir das „jenseits des Seins“ wieder. Der Abschnitt lautet:

---

52 Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, 2. Aufl., 133.

53 Cohen, „Platons Ideenlehre“. – *Kants Begründung der Ethik* war in erster Auflage 1877 erschienen, ein Jahr zuvor der Nekrolog auf „Friedrich Albert Lange (Nachruf)“, aus dem oben die Kritik an Langes Auffassung der Ethik zitiert worden war. Hier findet sich auch, mit Hinweis auf Zeller und vor allem Brandes (vgl. dann in „Platons Ideenlehre“, 355 Anm. 1) zum ersten Mal die Beobachtung erwähnt, dass zwischen Platons Ideenlehre und der Mathematik eine spezielle Beziehung bestehe („Nachruf“, 379), mit Rücksicht worauf der Zusammenhang zwischen den Ideen und „den wissenschaftlichen Entdeckungen und Erfindungen“ hervorgehoben wird (ebd., 381), so dass Cohen sogar formuliert: „Und die mathematische Naturforschung ist, wenn der Ausdruck nicht mißverständlich ist, der immanente Idealismus.“ (Ebd., 383) Das ist für Cohen die Position der Kritik an Langes Hauptwerk, indem aus der „Verkennung des erkenntnistheoretischen Charakters der platonischen Ideenlehre“ eine „Unsicherheit“ Langes „in der Bestimmung des Materialismus“ verständlich gemacht werden soll (ebd., 382); so

„Aber die Ideen laufen nicht etwa von ungefähr in die Idee des Guten aus; sondern wenn schon sie nicht derselben entspringen, so sind sie doch auf diese ihre eigenste Konsequenz hin angelegt. Alles Denken ist eitel Menschenwitz, wenn es nicht in der Schau<sup>54</sup> des ewigen, letzten allbefassenden Zweckes von allem Werden und allem Sein selbst Halt und Frieden findet. Die Idee des Guten leistet die letzte Begründung des Kosmischen, wie alles Wirklichen durch jenes Unsagbare, welches ἐπέκεινα τῆς οὐσίας in der Verfassung der Natur und der Menschenwelt dem erkennenden Geiste als dessen höchstes Problem, als dessen höchstes Objekt sich darstellt. Die Idee des Guten ist daher jenes *Urbild*, auf welches der Demiurg des Kosmos, der Phyturg hinblickt; [...]“<sup>55</sup>.

Der Hinblick also, den die Idee des Guten gewährt, leistet nicht nur, alles menschliche Denken aus der Verfassung des „eitel Menschenwitz“

---

dass Lange die Konsequenz nicht habe deutlich werden können, die sich daraus ergibt, dass nach Langes eigener Meinung Kant seinem System die „ganze Weltanschauung des Materialismus“ „gleichsam *einverleibt*“ habe (ebd., 386).

In diesem Aufsatz also kündigt sich bereits an, dass zwischen der Aufgabe der Ethik und der Auffassung der Naturerkenntnis ein auf deren Theorie zurückwirkender Zusammenhang besteht, dessen programmatische Formulierung wir oben herangezogen haben: „Hier gälte es, deutlich zu machen, daß der ‚Standpunkt des Ideals‘ einen kritisch strenger nachweisbaren Zusammenhang hat mit der Welt der Wirklichkeit, mit den Grundsätzen der Erfahrung, als die Vermischung von Synthesis und Dichtung einen solchen herzustellen vermag.“ Für die Cohen-Forschung gilt es, den Autor beim Wort, und zwar hier bei *diesem* Wort zu nehmen.

54 Der Begriff „Schau“ ist hier im Sinne Cohens aufzufassen, d. h. im Sinne der Ideen sofern in diesen das Moment des Blickens dominiert, nach der Art des Künstlers, der das Bild auf das Blatt hinsieht, ehe er ihm die Gestalt gibt. Vgl. Cohens erste Platon-Abhandlung, „Die platonische Ideenlehre“ (1866), und speziell den Hinweis darauf in „Platons Ideenlehre“, 347; und daselbst: „[...] daß in dem ersten Schritte, den Platon in seiner Entdeckung tat, die Schau ihm das wahrhaft Seiende galt, bis, wie dieser Prozeß im Worte *Gesicht* literarische Tatsache worden ist, der Gegenstand der Schau mit dieser zusammenfloß und so die ἰδέα zur idealistisch bedingten substantiellen οὐσία ward.“

55 Cohen, „Platons Ideenlehre“, 363.

zu befreien, sondern die „letzte Begründung des *Kosmischen*, wie alles *Wirklichen*“ gibt sie auch und mit Rücksicht darauf erst, mit dem Blick auf den Zweck „von allem Werden und allem Sein“, gewinnt das Denken selbst „Halt und Frieden“.

In der Ethik aber wird nun dieses „jenseits des Seins“, und zwar im Gegenzug zur Aristotelischen Ausdeutung der Ideen als [156] einem Ort gleichsam ontologischer Gegebenheit,<sup>56</sup> eingeschränkt auf eben den Begriff der Grenze hinsichtlich *der* Erfahrung, die in den synthetischen Grundsätzen die Natur erschließt. Auf das so erschlossene Sein der Natur wird das „Wissen“ eingeschränkt,<sup>57</sup> sofern Wissen im transzendental strengen Sinne das Erkennen bezeichnet, welches sich in den Schranken der schematisierten Grundsätze hält. Jenseits desselben aber

---

56 Die Auseinandersetzung mit Aristoteles ist im System wie im Gesamtwerk Cohens eines der durchgehenden Probleme. Der Anfang liegt in Cohens Dissertation *Philosophorum de antinomia necessitatis et contingentiae doctrinae* (1865) selbst; die Auseinandersetzung wird programmatisch in der Kritik an Trendelenburg im Zusammenhang mit *Kants Theorie der Erkenntnis* (die vermutlich auch Cohens Habilitation in Berlin, wo Trendelenburg lehrte, verhindert hat) und ist in „Platons Ideenlehre“ auf den entscheidenden Punkt gestellt: den Ort der Idee im auf die Dinge hinblickenden Verfahren zu sehen und deshalb die Mathematik als das Modell zu betrachten, um sie darin zu erkennen, schließt die Forderung ein, mit der Cohen den Aufsatz schließt: „das Aufgeben der Aristotelischen Auffassung von dem χωρισμός der Idee“ (Cohen, „Platons Ideenlehre“, 366). Für die Position des Systems als Beispiel die zusammenfassend charakterisierende Äußerung: „Die Bedeutung der Idee, als Hypothesis, war es, die dem Aristoteles nicht einging, und wegen der er die Idee nicht verstehen wollte. Sonst hätte er sie schon angenommen, wie er sie tatsächlich in allen ihren sonstigen Bedeutungen trotz aller der Verlästerung, mit der er sie kennzeichnet, dennoch in sich einverleibt hat, so gut oder so schlecht es ging; nur die Hypothesis bleibt der übrigens auch von ihm bezeugte Ausdruck, mit der dieser Begründer der Logik nach ihrer tiefsten Bedeutung nichts anzufangen vermag, obwohl er den Formalismus ihrer Technik mit aller Unbefangenheit zu handhaben weiß.“ (ders., *Ästhetik des reinen Gefühls* I, 74). Im Gang der Logik ist es eines der kontinuierlich durchgehaltenen Probleme, diese Ambivalenz herauszuarbeiten (Aristoteles ist nächst Kant der am häufigsten herangezogene Autor; vgl. Görland's Index). Um sich Cohens Begriff der Idee zu erschließen, ist es eine der fruchtbarsten Methoden, diese Auseinandersetzung überhaupt und speziell in der Logik zu verfolgen.

57 Vgl. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, 1. Aufl., 154; 2. Aufl., 178.

erblickt das an dessen Grenze formulierte „Erkennen“ eine Gewissheit, „deren Realitätswert [...] in ihrer regulativen Bedeutung besteht für alle Erfahrung vom Menschentum und dessen Zusammenhang mit der übrigen Welt der Dinge.“<sup>58</sup> [157] Unter dem „Wollen“ versteht Cohen „die ‚Regsamkeit‘ der Vorstellung eines Hervorzubringenden“.<sup>59</sup> Demzufolge ist das „Sollen“ „nicht lediglich die Pflicht“, sondern eine „*Notwendigkeit* des Wollens, des Hervorbringungs-Vorstellens“.<sup>60</sup> Notwendig wird das Wollen, also in das Sollen verwandelt, wenn das Wollen aus einer eigenen Gesetzmäßigkeit geschieht, „die als die Idee des Ganzen den systematischen Zusammenhang der zugehörigen Erkenntnisse ordnet und hervorbringt.“<sup>61</sup>

Diese „eigene Gesetzmäßigkeit“ ist die der „vernünftigen Natur“, die insofern nur als „Zweck an sich selbst“ existieren kann, als sie sein soll, was den Willen, als Wollen, zum Sollen bestimmt: als die für das Wollen *eigene* Gesetzmäßigkeit.<sup>62</sup> So ist es das Vernünftige für sich selbst betrachtet, was als Zweck an sich selbst wirkt, sofern eine Wirkung des Vernünftigen, nämlich als die Bestimmung des Wollens zum Sollen, vorausgesetzt ist. Diese „vernünftige Natur“ wird unter der Idee der Menschheit gedacht, sofern der Mensch als „vernünftig“ vorgestellt wird, wobei aber die Rechtfertigung dieser Idee nicht in den empiri-

---

58 Ebd. – „Nur wer die Realität nicht anders denn schematisiert zu denken imstande ist; nur wer sie vor dem sinnlichen Auge ausgebreitet denken muss, kann in solchem Realitätswert eine geringere Geltung [ab]schätzen.“ (Ebd.)

59 Ebd., 1. Aufl., 119; 2. Aufl., 140; vgl. 120, bzw. 141: „Das Wollen, der praktische Vernunftgebrauch, ist die bewegende Vorstellung eines wirklich zu machenden Begriffs, eines hervorzubringenden Gegenstandes“, und „Das [...] menschliche Wollen, der praktische *Vernunftgebrauch*, das hervorbringende Denken, ist dasjenige problematische Material, an welchem und mit Rücksicht auf welches die Bestimmung eines Seienden, einer Erkenntnisgeltung von transzendentelem Wert getroffen werden soll.“

60 Ebd., 1. Aufl., 159f; 2. Aufl., 184f.

61 Ebd., 1. Aufl., 161; 2. Aufl., 186.

62 Vgl. ebd., 1. Aufl., 194; 2. Aufl., 222.

schen Menschen liegt, wie sie auf der Erde herumlaufen, sondern umgekehrt: die Rechtfertigung dieser Menschen in jener Idee.<sup>63</sup>

Denn was in dieser Idee der Menschheit gedacht wird, ist das Vernünftige für sich selbst: dies aber nicht als ein schlecht spekulierter Gedanke, sondern als ausgewiesen aufgrund der [158] transzendentalen Methode, aus seiner regulativen Funktion am begrenzenden Horizont der Erfahrung, dieser Notwendigkeit verleihend. Von diesem Vernünftigen für sich selbst freilich gibt es kein Wissen: denn Wissen ist über unsere Sinnlichkeit eingeschränkt auf die Erfahrung; aber es gibt ein Erkennen dessen: was wir in der die Erfahrung begrenzenden Sittlichkeit als das Begrenzende erkennen, ist die Vernunft für sich, im Zweck an sich selbst. Diese freilich finden wir in der Willensbestimmung. Aber was wir da finden, ausgewiesen durch den Bezug zur Erfahrung, ist die Vernunft selbst.

Der Bedeutung wegen, die der Gedanke hat, sei er noch einmal wiederholt, obwohl freilich leicht einleuchtet, dass er nicht endgültig verifizierend<sup>64</sup> erkennbar gemacht werden kann ohne eine streng durch-

---

63 Vgl. ebd., 2. Aufl., 271: „Ein solcher bedingungsloser Zweck hat innerhalb der Natur keine Statt. Können wir doch von einem *Naturzweck* überhaupt nur reden, sofern wir ein Ding seiner *inneren* Form nach beurteilen. Das aber ist etwas ganz anderes, als die *Existenz* dieses Dinges für *Zweck der Natur* halten. Das Gras sei dem Vieh, dieses dem Menschen nötig: warum ist es denn aber nötig, *dass Menschen existieren?*, welches, wenn man etwa die Neuholländer oder Feuerländer in Gedanken hat, so leicht nicht zu beantworten sein möchte.“ (Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B 300, A 296 [= ders., *Werke* V, 491]).

64 Diese Einschränkung gilt für Cohens Kant-Interpretation, weil hier der Gedanke mit Rücksicht auf Kant entwickelt wird, in dem Medium der Kantischen Begriffe, die von Hegel überholt worden sind, so dass die historische Verifikation verlangt, die Kant-Interpretation auf dem von Hegel erreichten Niveau zu diskutieren. (Es kennzeichnet die Dürtigkeit der Leistung von Cohens Schülern, dass sie sich dieser Aufgabe nicht gestellt haben und bei den wenigen polemischen Bemerkungen Cohens gegen Hegel ihr Genügen fanden.) Damit ist aber nicht gesagt, dass diese Einschränkung auch für Cohens System gilt; im Gegenteil: denn die *historisch-verifizierende Methode*, die wir hier vorbereiten, hat zu zeigen, wie ein Philosophem gegenüber einem Einwand oder einem System von Einwänden, die historisch wirksam geworden sind, zu rechtfertigen ist. Sie setzt das zu Rechtfertigende mit dem historisch Späteren in Beziehung; denn die

geführte Auseinandersetzung mit Hegels Logik; [159] denn die Vernunft für sich selbst zu erkennen, ist eben der klassische spekulative Gedanke. Nur wird dieser Gedanke von Cohen in den Einschränkungen der transzendenten Methode gedacht: diese Vernunft an sich selbst ist durch diese Methode, in deren zweiten eigentlich transzendenten Schritt, als dem Nachweis der regulativen Funktion, indem dadurch der Gegebenheit wissenschaftlicher Erfahrung Notwendigkeit zukommt, ausgewiesen.

---

Geschichte schreitet ja in jedem Fall fort – nur: ob dabei Verbesserungen erzielt werden, ist die Frage. Von der „Phänomenologie“ und Hegels Logik aus kann man die Schriften Kants kritisieren; aber wenn man Kants Gedanken rechtfertigen möchte, muss man sie gegenüber den Schriften Hegels durchführen. Hegels Gedanken durch die Schriften Kants rechtfertigen, d.h. verifizieren zu wollen, ist sinnlos, weil es – zwar nicht für eine auf Verifizierung verzichtende Geschichtsschreibung, aber – für die Geschichte gleichgültig ist, wenn nur eine Wiederholung stattfindet. Das Spätere ist eo ipso die Instanz der Kritik: ob diese Kritik Recht hat, ist die Frage der historisch-verifizierenden Methode. Für das Verhältnis von Cohens System zu Hegels Philosophie gilt also, dass man das System zum Ausgang nehmen kann, um Hegels Philosophie zu kritisieren (und das ist in der Tat eine Aufgabe), wie man umgekehrt (wenn man Cohens System für bedeutend genug hält) Hegels Gedanken dadurch ausweisen kann, dass man zeigt, wie sie denen Cohens überlegen sind (wenn sie das sind). Aber für die *Rechtfertigung* des Cohenschen Systems sind beide Arten, diese Theoreme in eine Beziehung miteinander zu bringen, irrelevant. Das ist auch der Grund für das methodisch Unbe[159]friedigende an den kritischen Bemerkungen gegenüber der *Logik der reinen Erkenntnis* von Wolfgang Marx („Die philosophische Entwicklung“), soweit sie nicht aus den Gedanken Natorps gerechtfertigt sind. Wenn die Rede der Einheit des Systems sei „eine bloß konstruierte, nicht aber begriffene Einheit“ einen Sinn haben soll, dann den Hegelschen des Begriffs. Für das Verständnis des Sinnes dieses Begriffs und seiner Systembildung ist es methodisch richtig, zeigen zu wollen, wie er der Cohenschen Systembildung überlegen sei. Aber die Beobachtung, dass das System Cohens nicht das Hegels ist, sich als etwas anderes darstellt, ist unerheblich.

Die Feststellung, dass der erörterte Gedanke Cohens aus der Kantinterpretation zu seiner Verifikation der Konfrontation, der Beziehung aus Hegels Logik bedarf, mindert nicht den Wert dieses Gedankens für unsere Arbeit. Denn die Kant-Interpretation wird hier nur herangezogen, um für die spätere Interpretation der Systematik des Cohenschen Systems ein *Modell* zu gewinnen. Es hat also nur eine hermeneutische, nicht eine verifikative Funktion. Deshalb ist es für den Zweck dieser Untersuchung unerheblich, ob das im Modell Gedachte für sich wahr ist oder falsch.

Die Vernunft, die wissenschaftliche Vernunft ist wirklich; daran ist gar kein Zweifel möglich. Dass diese wissenschaftliche Vernunft aber als *notwendige* wirklich ist, verbürgt allein die Vernunft für sich selbst. Diese aber ist nicht eine transzendente „Realität“ an sich selbst, sondern als die Idee der Menschheit ist sie wirklich als dasjenige, welches dem hervorbringenden Denken Notwendigkeit gibt.

Nun wieder rückwärts die wissenschaftliche Erfahrung in und aus dem System des hervorbringenden Denkens, also aus einem Zusammenhang, der in der Ethik seinen Gipfel hat, zu erklären, ist die Aufgabe der *Logik der reinen Erkenntnis*. In der Idee der Menschheit ist zwar die Vernunft selbst, als Selbstzweck, erkannt, aber dieser Selbstzweck ist Motor im Gang der Geschichte. Dass die Geschichte, die zunächst in einem ausgezeichneten Bereich ihrer selbst, dem der mathematisch-naturwissenschaft[160]lichen Erfahrung, für die Erkenntnis ihrer Motive methodisch zugrunde gelegt wurde, wie sie faktisch existiert, einen Motor ihres Hervorbringens hat, ist schwer zu bezweifeln; im Gang der transzendentalen Untersuchung wird er schrittweise als solcher erkennbar; unter der Voraussetzung der Vernunft selbst, als Selbstzweck, wird diese Erkenntnis, vollendbar. Unter dieser Voraussetzung: Voraussetzung bildet nun das Problem und somit die Schrift über *Platons Ideenlehre und die Mathematik* den Übergang zum *Princip der Infinitesimal-Methode*.

b.

„Die Idee des Guten leistet die letzte Begründung des Kosmischen, wie alles Wirklichen durch jenes Unsagbare, welches ἐπέκεινα τῆς οὐσίας in der Verfassung der Natur- und Menschenwelt dem erkennenden Geiste als dessen höchstes Problem, als dessen höchstes Objekt sich darstellt.“<sup>65</sup>

Worauf der Demiurg des Kosmos hinblickt, ist die Vernunft selbst. Nach dem platonischen Beispiel: „Wie die Sonne alle Dinge sichtbar

---

65 Cohen, „Platons Ideenlehre“, 363.

macht, so macht die Idee des Guten alle Dinge erkennbar.<sup>66</sup> Denn die Idee des Guten: das ist die Vernunft in ihrer Reinheit, ist die Klarheit dessen, was alle Ding- und Menschenwelt gestaltet.

Freilich geschieht dieses Gestalten nicht unmittelbar; wie das ja auch aus dem Bild hervorgeht: aus einem *Hinblick* sind die Dinge geschaffen. Diesen *Hinblick* gilt es zu ergreifen. Dafür aber gibt es das Modell einer bestimmten Methode: „das Gesuchte als gefunden anzunehmen, um durch Folgerungen und deren Verknüpfung es wiederzufinden“.<sup>67</sup>

„Hat denn jemand den Begriff der Gleichheit je gesehen, da er die gleichen Steine sah? ‚Ehe wir also anhuben zu sehen und zu hören und das andere wahrzunehmen, mußte in uns *irgend woher* die Erkenntnis des Gleichen an sich entsprungen sein (τυχεῖν ἕδει που εἰληφότας), was es ist, wenn wir die aus den Wahrnehmungen sich ergebenden Gleichheiten darauf beziehen konnten.‘ Man verzeihe der historischen Anspielung zu Nutze die mit dem Entspringen gebrauchte Freiheit dem Übersetzer. Aber hier ist *die Geburtsstätte des a priori*, in der ganzen Naivetät seiner Kraft“.<sup>68</sup>

Der *Hinblick* auf das Gleiche ist es, was [161] das wahrgenommene Gleiche als Gleiches erkennbar macht. Demzufolge wird die Unterscheidung zwischen Sein und Dasein getroffen: das Sein ist das, woraufhin der vorgängige *Hinblick* erfolgt, das Dasein das, welches aus diesem *Hinblick* erkannt wird; und zwar so, dass, wenn es sich aus diesem *Hinblick* erkennen lässt, es sich als das Sein darstellt, worauf vorgängig der *Hinblick* ruhte (Was gleich ist als das Gleiche).

Dieses Sein ist nun allerdings ein νοητόν. Aber: es vorauszusetzen, und zwar als ein solches, ist offenbar die Bedingung dafür, um ihn in den Dingen, in ihnen auffindbar, begegnen zu können. Das Denken

66 Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, 1. Aufl., 151; 2. Aufl., 175 f.

67 Cohen, „Platons Ideenlehre“, 361.

68 Ebd., 346.

muss seinen Begriff erzeugen, um ihn als Sein in den Dingen, und das heißt: um in den Dingen das Sein zu entdecken.

Was nun für den Begriff „des Gleichen“ gilt, d.h. hinsichtlich des Seins des Gleichen (sc. dessen, was Gleiches ist), für die Idee, gilt für alle Ideen („die der Weberlade, die des Schmutzes, wie die der Schönheit“<sup>69</sup>) und ihren Inbegriff, die Idee des Guten. Denn was diese ist, sind sie alle: jeder Begriff ist, und zwar zu dem Zweck, ihn in den Dingen als das Sein des Seienden auffindbar zu machen, die Voraussetzung der Vernunft.

Wenn das so ist, kann die transzendental als Wissenschaft erklärte Erfahrungslehre nicht einen Begriff enthalten, der dem widerspricht. In der Kantischen transzendentalen Erklärung tut sie das aber: danach enthält der Begriff des Wirklichen die Voraussetzung der Unvernunft. Unter den modalen Grundsätzen heißt es: „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.“<sup>70</sup> Der Zusammenhang mit der Empfindung ist das Problem der „Antizipationen der Wahrnehmung“. Die Empfindung, als die Materie der Wahrnehmung betrachtet, selbst vermag nicht antizipiert zu werden, wobei das Antizipieren in diesem Zusammenhang das Apriorische vertritt. Dort tritt etwas ein, das sich in jeder Wahrnehmung findet, insofern also noch der Apriorität zugehört, der Grad der Intension. Dessen Spielraum beginnt bei Null, dem gänzlichen Mangel an Empfindung, und steigert sich dann. Der Grad der Intension entspricht [162] also dem jeweiligen Grad der Negation des Nicht-Vorhandenseins von Materie der Empfindung.

Dies ist das „Reale“, was in allen Erscheinungen real ist. Das Reale selbst ist noch formal, denn das Materiale der Empfindung tritt nicht als Anderes in die Erscheinung denn als Grad. Aber zur Definition des Grades gehört das Nicht-Formale als das, was den Grad in seiner Höhe bestimmt. An dieser einen Stelle wird von Kant das Nicht-Formale *als die Voraussetzung* des Formalen gedacht.

69 Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, 1. Aufl., 151; 2. Aufl., 176.

70 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 266, A 218 (= ders., *Werke* II, 248).

Das „Formale“ ist aber nur ein Ausdruck für die apriorischen Erfahrungsbedingungen. Diese sind nach der Meinung Cohens von der Art, dass ihre Grenze die reine Vernunft selbst ist, und zwar so, dass die Handlungen dieser Erfahrungsbedingungen, von dieser Grenze, von der Vernunft an sich bestimmt werden. Jene Vernunft ist aber das, was in der Weise einer Voraussetzung in die Dinge zu legen ist, um das, was aus dem Hinblick auf diese zugrunde gelegte Vernunft zu erkennen ist, in den Dingen als das Sein dieses Seienden erkennbar zu machen.

Die Kantische Voraussetzung des Unvernünftigen an dieser Stelle betrifft das ganze apriorische Erfahrungssystem. Cohen hebt später, im Kommentar,<sup>71</sup> hervor, worin dabei für das ganze System der apriorischen Strukturen, das formale Bewusstsein, das Problem steckt. Er zitiert:

„[...] nun ist vom empirischen Bewußtsein zum reinen eine stufenartige Veränderung möglich, da das Reale ganz verschwindet und bloß ein formales Bewußtsein [...] übrigbleibt“;<sup>72</sup>

und fügt hinzu:

„Eine Veränderung zum ‚reinen‘ Bewußtsein gibt es nicht. Das reine Bewußtsein liegt nicht in der Stufenfolge der Bewußtseinsübergänge, sondern es ist lediglich der Ausdruck einer wissenschaftlichen Methode. Wenn nun aber gar in diesem mißbräuchlich sogenannten reinen Bewußtsein das Reale verschwinden soll, so *würde* es nicht zu einem bloß ‚Formalen‘, denn dieses *ist* eben das reine; andernfalls würde dieses ja gleichbedeutend mit dem leeren Bewußtsein.“<sup>73</sup>

[163] Wenn man als das Gegenteil des Formalen das inhaltige Bewusstsein auffasst, bedeutet die Kantische Vorstellung, dass das Bewusstsein

71 Cohen, *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, 1907.

72 Ebd., 81. Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 208 (= ders., *Werke* II, 208).

73 Cohen, *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, 81 f.

desto inhaltiger ist, je höher der Grad des Realen, je intensiver also das Nicht-Formale in ihm ist. Umgekehrt ist bei einem Schwund dieses Nicht-Formalen das Bewusstsein leer: so entsteht die Identifizierung des Formalen mit dem leeren Bewusstsein. Mit anderen Worten: entweder kann die Vernunft die Voraussetzung ihrer selbst überall und unbeschränkt machen, um sich dort, d. h. überall und ohne Einschränkung im sich als Sein und Sein als sich erschließenden Verfahren zu bewähren, oder sie ist selbst nur ein leerer Gedanke. Wenn also die Voraussetzung der Vernunft unbegrenzt, also überhaupt, möglich sein soll, muss das Reale anders bestimmt werden als von Kant: an der Stelle der Unvernunft, die Kant hier als eine Voraussetzung in das Formale System mit einbezieht, gerade an der Stelle dessen, muss sich die Möglichkeit der Voraussetzung der Vernunft bewähren lassen.

Diese Forderung erfüllt der Begriff des Infinitesimalen. In ihm ist es nämlich möglich, um das Endliche, also ein Etwas, das im populären Sinne wirklich genannt werden mag, zu bestimmen, „eine *Art wissenschaftlichen Seins* zu erdenken, welche *zunächst* nur durch ihren *Unterschied vom Endlichen* zu charakterisieren ist“:<sup>74</sup> dieses „wissenschaftliche Sein“ ist eben jenes νοητόν, von dem die allgemeine und auf Platons Ideenlehre bezogene Kenntnis der Vernunft gesagt hatte, dass es, darauf hinblickend zugrunde gelegt werden müsse, um es als Sein im Seienden nachzuweisen, wobei es um das Sein ebenso geht, wie um die Vernunft.

Die Schöpfung dieses wissenschaftlichen Seins im Begriff des Infinitesimalen vollbringt ein „Grundgesetz des Bewusstseins“, das der Kontinuität, welches eine spezielle Ausprägung der sich damit zugrundeliegenden Einheit des Bewusstseins ist: derjenigen synthetischen Einheit,<sup>75</sup> die sich in ihrer Beziehung auf das Seiende bildet. Dabei vermag *diese* Beziehung [164] auf das Seiende immer so gedacht werden, wie Kant es dargelegt hat, nämlich als die Beziehung des Denkens

---

74 Cohen, *Princip der Infinitesimal-Methode*, 37.

75 Cohen denkt hier noch das Bewusstsein als Synthesis; die Ergänzung des Denkens als Vereinigung durch Sonderung ist erst in der Logik entwickelt.

auf reines Anschauungsgegebene; freilich nur als eine Bedingung der Kontinuität, um das Denken nicht „*unvermittelten Sprüngen* im Gebiete des Denkbaren“ preiszugeben.<sup>76</sup> Aber die Funktion der Anschauung, Gegenstände als naiv-empirisch auffindbare zu geben, wie sie bei Kant in der Empfindung sich „melden“, wird dadurch aufgelöst; indem es jetzt jenes wissenschaftliche Sein ist, das die Aufgabe, es als Seiendes – also als Anschauungspräses – zu finden, stellt: so dass nicht die Anschauung, sondern das dieses Sein denkende Denken das Sein gibt, wobei „Geben“ jetzt heißt, es als in der Anschauung zu Erkennendes aufgibt. Denn dass das erkennende Denken von dem νοητόν den Ausgangspunkt nimmt, ist die Voraussetzung dafür, dass das Erkennen nicht Dinge, Bäume und Sträucher und dergleichen umspielt, sondern in allem das Sein entdeckt.

Die Kontinuität, die diesen Un- des Unendlichen im Unendlichkleinen erwirkt, ist zwar insofern an die reine Anschauung gebunden, als die Beziehung auf das Endliche, auf in der Anschauung Bestimmbares gewahrt bleiben muss, um sein, für seine Erschließung ihm zukommendes Unendlichkleines zu denken; sie selbst ist aber eine Funktion der Stetigkeit, die eine Eigenart des erkennenden *Denkens* allein, und nicht der Anschauung, ist.<sup>77</sup>

#### 4. Zusammenfassung

Damit also, indem aufgrund dieses Prinzips der Begriff des Realen und die entsprechenden Verschiebungen in den einzelnen Grundsätzen neu gefasst und durchgeführt sind, eine Aufgabe, der sich Cohen in der zweiten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* (1885) entledigt, ist das Erfahrungssystem vollendet:

Ausgehend von dem Faktum der mathematischen Naturwissenschaft hatte die transzendente Analyse gezeigt, auf welchen Prinzipien – dem System der synthetischen Grundsätze – dieses Fak-

---

<sup>76</sup> Cohen, *Princip der Infinitesimal-Methode*, 36.

<sup>77</sup> Vgl. ebd., 37f.

tum beruht, und zwar so, dass auch der das Faktum ermöglichende transzendental-apriorische Gedanke der Notwendigkeit seine einschränkende Bestimmung aus diesem apriorischen Erfahrungssystem erhält.

[165] Dies hatte dazu geführt, dem Erfahrungssystem gleichsam von außen im Ganzen Notwendigkeit zu verleihen. Zu diesem Zweck war der Begriff des Ding an sich entwickelt worden, als der Begriff, der dieses Ganze der Wissenschaften von der Natur zum Inhalt hat. Ist dieser Begriff notwendig, ist das Erfahrungssystem notwendig, weil er die Grenze des Ganzen formuliert, von dem her dieses zu bestimmen ist. Als Grenzbegriff wurde er als einerseits für die Erfahrung notwendig entdeckt, d. h. für dessen Immanenz als regulatives Prinzip, andererseits als inhaltsgleich mit dem Begriff der Idee, wie diese selbst im Sinne eines metaphysischen Apriori aus dem Schlussverfahren abgeleitet wurde.

Der Inbegriff der Idee wurde zur „vernünftigen Natur“ erweitert, welche als Selbstzweck erkannt einerseits, zumal mit ihrer Beziehung auf die Menschheit, die Idee des Guten, zum anderen aber, und vor allem, die Vernunft selbst an sich ist. Diese Vernunft an sich ist das, worauf hingeblickt im Seienden das Sein als das Sein des Seienden zu erkennen ist: unter der Voraussetzung des Seins für den Hinblick in der Weise des νοητόν wie die Vernunft an sich selbst, die Idee des Guten, die Voraussetzung ihrer selbst ist, um sie in der Natur und Menschenwelt als deren Sein aufzudecken und zu entfalten.

Diese Voraussetzung des νοητόν verlangte einen neuen Begriff des Realen, gegenüber dem Kantischen, so dass das Erfahrungssystem, dessen Notwendigkeit jetzt aus diesem erklärten Bezug zu der Idee der Vernunft selbst im Zusammenhang mit deren Verfahren erkannt ist, aus der unmittelbaren Beziehung auf die Empfindung befreit werden konnte: um nun als konkrete, faktische Wissenschaft darin aufgeklärt zu sein, was sie ist, das Gebot der reinen Vernunft selbst vollziehend: *sie* voraussetzend und auf sie hinblickend dieses Sein als das Sein des Seienden zu erkennen.



[166]

## V. Abschnitt: Die Aufgabe der Vernunft als Grundlegung für die Entwicklung der Kultur

Jetzt müssen wir das Problem wieder zurückversetzen in die Sprache des Systems.

### 1. Der wissenschaftliche Begriff des Seins

Die *Logik der reinen Erkenntnis* ist eine Logik des Urteils.<sup>1</sup> Viermal werden je drei Arten von Urteilen unterschieden. Dass die Urteile verschieden sind, geht also aus dem Aufbau der Logik hervor, wie er dem Inhaltsverzeichnis zu entnehmen ist. Worin sie sich unterscheiden, braucht uns jetzt, wo es noch nur um den Inhalt der Logik als Ganzem geht, um davon eine – vorläufige – Vorstellung zu gewinnen, nicht zu interessieren. Dass die Urteile auch übereinstimmen müssen, ist deutlich, da

„die Kategorie, das Urteil des Ursprungs ihre fundamentale Kraft über das ganze Gebiet der Logik erstreckt, indem sie ebenso wirk-

---

<sup>1</sup> Vgl. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 2. Aufl., 585: „Weder Begriff, noch Schluß sind dem Urteil koordiniert worden in der Gliederung der Logik“ und „Die Logik der reinen Erkenntnis hat sich als Logik des Urteils aufgebaut.“ („Beschuß und Begrenzung: I. Die Logik des Urteils“).

sam die Schlüsse leitet, und ihre Arten bestimmt, wie sie die des Urteils erzeugt“.<sup>2</sup>

Die verschiedenen Arten des Urteils haben ihren eigenen Ursprung gemeinsam: das Urteil des Ursprungs selbst. Jedes Urteil dient dem Zweck, dem das Urteil des Ursprungs dient: der Identität von Sein und Denken. Aber diese Kenntnis hilft uns jetzt nicht weiter, weil der Ursprung, als Identität von Sein und Denken, gerade das ist, was von uns aufgeklärt werden soll. Wir müssen also fragen: worin, unter welcher Hinsicht, sind sie dasselbe.

Die Urteile sind jedenfalls Tätigkeiten des Denkens; also zwölf verschiedene Richtungen desselben. Diese Verschiedenheit und die genannte Einheit vorausgesetzt, muss man sagen, in ihnen erscheint die Identität von Denken und Sein in zwölfacher Weise verschieden. Wenn die zwölf Urteile aber gleichwohl in der Identität von Sein und Denken als Ursprung, der gleich ihr eigener ist, konvergieren, sind sie verschiedene Hinblicke auf dasselbe, die insgesamt dieses Selbe zur Erkenntnis bringen.

[167] In einer Hinsicht beruht die Einteilung der Logik auf der Unterscheidung zwischen den drei Klassen der „naiven“ und der Klasse der „kritischen“ Urteile; zwischen den Urteilen der Denkgesetze, der Mathematik, der mathematischen Naturwissenschaft einerseits und den Urteilen der Methodik andererseits. Dazu, was die „naiven“ Urteile insgesamt, soweit sie nicht auf Probleme der Ethik und der Ästhetik bezogen sind, zur Aufgabe haben, gibt es eine eindeutige Erklärung über das, als welches sie dieses Selbe, nämlich das Sein, zur Erkenntnis bringen:

„Ein Begriff ist es, unter dem alles sich muß fassen und behandeln lassen, wie neu es auch erscheinen mag: das ist der Begriff der *Bewegung*. Wie alles Neue, das zur Erscheinung kommen mag, eine *Verwandlung* der Substanz sein muß, so muß es eine *Form der Bewegung* sein; denn die Substanz ist die Substanz der Bewegung.

---

2 Ebd., 584.

Nicht ein Sein schlechthin bedeutet sie, so daß man von der Erfahrung die Art dieses Seins zu erwarten hätte; sondern das Sein ist auf Bewegung definiert.“<sup>3</sup>

Man könnte das für eine willkürliche Antizipation halten, die sich anheischig macht, die ganze zukünftige Entwicklung der Naturwissenschaften – deren Inhalt nach – vorwegzunehmen, indem sie diesen noch erst zu erarbeitenden Inhalt vorweg auf einen Begriff bringt. Aber erstens wäre die Antizipation schon deshalb nicht *willkürlich*, weil sie ja im Einzelnen an den faktisch in der Physik gebrauchten Begriffen im Sinne des dortigen Gebrauchs ausgewiesen sein soll.<sup>4</sup> Sodann aber wäre

---

3 Ebd., 258.

4 Z. B. Beschleunigung, (ebd., 490), Energie (ebd., 288 u. a.), Kraft (ebd., 295 u. a.), Masse (ebd., 296 f, mit der angedeuteten Beziehung zur Relativitätstheorie) u. a.

Natürlich bedarf dieser Anspruch der Nachprüfung, die hier selbstverständlich nicht gegeben werden kann. Aber wenn man sich hinsichtlich Cohens Auffassung der Mathematik schon des frühen Einspruchs durch Bertrand Russel (Anm. a: [168] Vgl. Russel, *The Principles of Mathematics*, 338–345 [ch. 41].) [167] erinnern mag, so muss doch auch auf Cassirers Abhandlung *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* (1921) und zum *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik* (1937) (Anm. b: [168] Zusammen jetzt in: Cassirer, *Zur modernen Physik*, 1957.) [167] hingewiesen werden, die über Cassirers Abhandlung *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (Anm. c: [168] Berlin 1910) [167] und seine anderen zum Erkenntnisproblem und deren Geschichte (Anm. d: [168] für das systematische Verhältnis Cassirers zu Cohens Logik wären außer den genannten, vor allem die folgenden Schriften Cassirers zu analysieren: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*; *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*; *Kants Leben und Lehre*; *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit I–IV*; „Paul Natorp“, „Die Philosophie der Griechen“, „Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie“, „Zur Theorie des Begriffs“. Und natürlich auch die *Philosophie der symbolischen Formen* selbst. Für das persönliche Verhältnis s. Cassirers Grabrede „Hermann Cohen“ vom 7. April 1918. Dabei kann aber das Verhältnis Cassirers zu Cohen aus den wissenschaftstheoretischen Schriften allein nicht bestimmt werden; es bleibt vielmehr zu fragen, wie weit die Einheit des Cassirerschen Gesamtwerkes der Aufgabenstellung von Cohens IV. Teil des Systems, der Psychologie, entspricht. Eine Gesamtinterpretation der philosophischen Entwicklung Cassirers unter diesem Gesichtspunkt ist die Voraussetzung, um den Wert einzelner Abweichungen beurteilen zu

die *Antizipation* nicht willkürlich, weil gerade sie als ein methodisches Mittel erklärt sein soll, das [169] das Grundverfahren der Vernunft, gleichsam sich selbst in die Dinge zu legen, um sich in den Dingen, und so das Sein dieses Seienden zu erkennen, sogar besonders klar zum Ausdruck bringt: das Prinzip der Antizipation erscheint in der Logik unter dem Anspruch, gerechtfertigt zu sein.<sup>5</sup>

---

können.) [167] mit Cohens Philosophie und der *Logik der reinen Erkenntnis* trotz ihrer Veränderungen [168] verbunden sind und sich in einer Kontinuität mit deren Grundprinzip, Arbeitsweise und Aufgabenstellung halten, und so jedenfalls zeigen, dass die Rezeption originär naturwissenschaftlicher Probleme in dieser Philosophie zum mindesten nicht dilettantisch gehandhabt wurde, zumal deren Problem eben den entscheidenden Punkt betrifft, um den es auch Cohen geht, den „grundsätzlichen Wechsel in der Bedeutung der Realität“ (Anm. e: Henry Margenau, „Nachwort“, in: Cassirer, *Zur modernen Physik*, 279). Cassirers Bemerkung, er sei „in der erkenntniskritischen Deutung der modernen naturwissenschaftlichen Grundbegriffe zu wesentlich anderen Resultaten gekommen [...] als sie in Cohens ‚Logik der reinen Erkenntnis‘ (1902) oder in Natorps Werk ‚Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften‘ (1910) vorliegen“ (Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus*, 6f), [169] bedeutet demgegenüber keine Einschränkung (wiewohl die Abweichung natürlich ein Problem für die Interpretation bilden und ihren Wert für die Abschätzung des sachlichen Wahrheitsgehaltes einzelner Bestimmungen in der *Logik der reinen Erkenntnis* haben), sondern im Gegenteil eine Bestätigung, weil sie die Freiheit von Dogmen der Marburger bei ihrem Rekurs auf naturwissenschaftliche Probleme aus dem philosophischen Problemhorizont zeigen, und den Willen, dem naturwissenschaftlich-eigenen Sachzusammenhang zu folgen. Die Erkenntnis des philosophischen, d.h. hier logischen Motivs in einzelnen naturwissenschaftlichen Begriffen ist vielleicht, ja sicher, nicht immer richtig; aber die Koppelung des philosophisch-logischen und des naturwissenschaftlichen Problems ist in dem Sinne nicht willkürlich, als sie mit der Absicht geschieht, in den naturwissenschaftlichen Begriffen die philosophisch-logischen Motive ausweisbar zu machen. Die naturwissenschaftlichen Begriffe sollen nicht mit einem Netz philosophischer Probleme überworfen werden, sondern der – im Einzelnen vielleicht falsche – Versuch wird unternommen, diese in jenen erkennbar zu machen. Der Inbegriff dieser Erkenntnis ist in dem zitierten Satz formuliert als „Bewegung“, [168] der sich im Aufbau der neueren Physik vollzogen hat.

5 Vgl. im „Urteil der Möglichkeit“ die Kategorie der Hypothesis; wobei aber das Prinzip der Antizipation bei dem Anfang des Erkenntnisinhalts, als Inhalt, als Erstes in Erscheinung tritt (vgl. in „Das Urteil der Mehrheit“ die Kategorie der Zeit).

Hier jedenfalls kann man sich leicht davon überzeugen, dass der genannte Begriff der Bewegung das gemeinsame Ziel dieser Urteile und aller ihrer Begriffe ist. Das Ziel im Aufbau der Logik ist das System der Natur, d. h. die Erkenntnis der Natur als System. Deren Begriff wird erreicht im Urteil des Begriffs. Also sind alle Urteilsarten daraufhin abzuschätzen, was sie für *diesen* Begriff beitragen. Und da zeigt es sich, dass durch diesen alle diese Urteile darauf definiert werden, als Kategorien Begriffe zu erzeugen, die für das System der Natur in seiner Erkenntnis als durchgängiger Bewegungszusammenhang Voraussetzungen sind.

Darauf deutet schon die Bemerkung der Einleitung hin, wonach sich bei der dritten Urteilkategorie ein „charakteristischer“ [170] Zusammenhang zwischen dieser und den Urteilen der ersten herausstellen werde: als der Zusammenhang zwischen dem Problem der Bewegung und dem des Denkens.<sup>6</sup> Bewegung wird als durchgängiges Problem vom Anfang der Logik an in den Blick genommen: auf sie wird – als auf die Aufgabe – hingesehen.

Als das Problem des Systems bzw. des Begriffs, der in seiner Klasse das dritte; abschließende Urteil bildet, taucht der Begriff der Bewegung auch in den Urteilen der Denkgesetze zum ersten Mal als *ausdrückliches* Problem innerhalb des dritten Urteils, des Urteils des Widerspruchs auf; denn der Widerspruch setzt schon das Verhältnis von Mehrerem voraus, bzw. formuliert es gerade, so dass hier bereits das Grundmoment des speziellen Systemurteils, also auch dessen Inhalts, anzutreffen sein muss.

Es handelt sich nämlich um das Problem der Veränderung. Wie andere Urteile auch, ist das Urteil des Widerspruchs als Denktätigkeit zu denken. Der Widerspruch aber sei nicht – wie bei Hegel<sup>7</sup> – Moment des

---

6 „Und es wird sich hier [sc. in der dritten Klasse der Urteile] ein charakteristischer Zusammenhang herausstellen zwischen dieser Klasse und der ersten, somit zwischen dem Problem der *Bewegung* und dem Problem des *Denkens*“. (Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 2. Aufl., 78).

7 Ebd., 112f.

Denkinhalts, sondern die Tätigkeit der „Gegenhaltung“,<sup>8</sup> mit dem Ziel, von der Wahrheit des Schritt um Schritt beglaubigten A die Unwahrheit fernzuhalten. Das Ziel des Widerspruchs ist also, die Identität des A in der gegenhaltenden Abwehr aufrecht zu erhalten. Dabei stellt sich das Problem der Veränderung ein:

„man könnte denken, der Satz der Identität sei von einer falschen Abstraktheit, er gelte nur für A und ebenso auch für B; aber er berücksichtigte nicht, daß B neben A vorhanden sei, und wie man annehmen zu dürfen glaubt, aus A zum B werde.“<sup>9</sup>

Cohen fügt hinzu: „Diese Bewegung und diese Veränderung findet allerdings statt, und sie wird genaue Erklärung fordern.“<sup>10</sup> Der gegenhaltende Widerspruch macht das Problem dieser Bewegung in der Veränderung erkennbar. Das andere gegenüber dem A muss in der Gegenhaltung als anderes fest- und diesem gegenüber ferngehalten werden, damit das A in seiner Änderung erkannt werden kann. Denn eben dieses: das A in den Bedingungen seiner Transformation, ist das, was als Bewegungszusammenhang erschlossen werden soll und bildet so das eigentliche Problem.

[171] Auch die anderen beiden Urteile der Denkgesetze, das Urteil der Identität und das Urteil des Ursprungs, in denen es ja um eben dieses A geht, lassen sich in ihrem eigentlichen Gehalt erst verstehen, wenn dieser aus der Aufgabe erschlossen wird, als Urteile der reinen Erkenntnis der Erkenntnis das Sein als Bewegung zu ermöglichen. Aber das ist durchgängig interpretativ nur möglich, wenn vom erreichten Begriff der Natur der Begriff der Bewegung in seiner Differenzierung erkannt worden ist, so dass von *dieser* Bewegung her sich die Bewegung des Denkens erschließt: wobei freilich jetzt die Einschränkung hinzuzufügen ist, dass die Urteile der Denkgesetze das Feld ihrer Wirksam-

---

8 Ebd., 109.

9 Ebd., 114.

10 Ebd.

keit weiter erstrecken als auf das Ganze der Natur und ihres Seins, so dass der für sie konstitutive Bewegungsbegriff, dessen Ermöglichung sie dienen, Bewegungsformen in sich enthält, die am Begriff des Seins der Natur nicht zu gewinnen sind. Aber diese Interpretation zu geben, ist hier noch nicht unsere Aufgabe.

Hier müssen wir uns nur davon überzeugen, dass das Ziel der Bewegung das durchgängige Problem für die einzelnen Leistungen der Logik darstellt. Und dafür genügt es, wenn wir von dieser Beobachtung aus, dass das Problem der Bewegung im Bereich der Urteile der Denkgesetze bereits erscheint und ausdrücklich angesprochen wird, feststellen, dass der Grundbegriff für die mathematisch-wissenschaftliche Erkenntnis der Natur, der Begriff der Realität, von Cohen aus dieser Aufgabe bestimmt wird; denn soweit die Urteile dem Ziel der Erkenntnis als Sein der Natur unterstehen, können sie insgesamt nichts schlechthin anderes zur Erkenntnis bringen sollen, als das, was im Prinzip der Realität in seinem Grunde erfasst ist: wenn das Ziel des Realitätsbegriffes Bewegung ist, muss Bewegung auch für die anderen Begriffe, die dem Ziel der Erkenntnis der Natur zugeordnet sind, das Ziel ihrer Erkenntnis ermöglichenden Aufgabe sein.

Die Erörterungen zum Urteil der Realität, dem ersten in der nächsten Urteilsklasse, der Klasse „Urteile der Mathematik“, beginnen damit, die Mathematik auf die Physik zu beziehen.<sup>11</sup> In der Physik aber „handelt es sich überall um Bewegung. [171a] Und so ist auch in der Mathematik alles *Werden*“.<sup>12</sup> Was also für die Physik die Bewegung ist (der Inhalt ihrer Erkenntnis, als das System der Natur), ist für die Mathematik, deren Aufgabe es ist, die Voraussetzungen dafür zu geben, dass dieser Inhalt erkannt werden kann, das „Werden“.<sup>13</sup>

---

11 Ebd., 121.

12 Ebd.

13 „Die Bewegung soll beschrieben, soll bestimmt werden. Kein Gebilde daher darf als *gegeben* letztlich betrachtet werden, sondern, wie die Bewegung in ihrem Fortschritt bestimmt werden muß, so muß auch das mathematische Denken diesem rastlosen Laufe

Die Polemik gegen das „Gegebensein“ eines so genannten Gegenstandes wird hier aus der Aufgabe begründet, Werden entstehen zu lassen, um Bewegung erkennen zu können. Deshalb erfolgt der Hinweis auf die „Generatio“, den in der neueren Mathematik gebrauchten Ausdruck für diese Art von Erzeugung. Das Unendlichkleine selbst verdankt seine Entdeckung der Rücksicht auf die Bewegung.<sup>14</sup>

Die Aufgabe dieses Urteils ist „Realität“; d. h. die Tätigkeitsrichtung des Denkens in diesem Urteil ist „Realität“. Da die Bestimmung der Bewegung das übergeordnete Ziel ist, formuliert Cohen den Begriff so, dass sein Inhalt als Realität dann erfüllt ist, wenn er für die Bewegung die Voraussetzung bildet: und diese Bedingung erfüllt das Unendlichkleine: also ist es die Realität.<sup>15</sup>

Gemeint ist jetzt freilich eine sehr spezielle Voraussetzung für die Bewegung, nämlich die der Beharrung.<sup>16</sup> „Beharrung“ ist aber nur ein vorläufiger Ausdruck, der für sich nicht die äußerste Voraussetzung für die Bewegung formuliert.<sup>17</sup>

„Wenn die Mathematik als die Mathematik der Naturwissenschaft die Bewegung bestimmen soll, die in rastlosem Fortschritt verläuft, so muß sie dieser Bewegung ihren Ursprung [172] festsetzen. Dieser Ursprung

---

folgen, und an das Werden sich anklammern und in seine Spuren seine Siegel drücken“ (ebd., 122).

14 Ebd., 128.

15 Wenn sich aber etwas anderes findet, das diese Bedingung auch erfüllt, ist es die Realität auch nämlich für die Realität der Natur zwar das Unendlichkleine, wie es in der Infinitesimalrechnung zur Anwendung gelangt, für die Realität des Sittlichen das Individuum (vgl. ebd., 142); weil die Natur nicht das einzige Bewegungssystem ist, sondern vielmehr seine Entsprechung im Sittlichen hat.

16 Vgl. ebd., 122.

17 „Unsere Forderung, daß das Werden um seiner selbst willen stabilisiert werde, kann nicht erst durch die Beharrung zur Befriedigung kommen; lange bevor es dazu kommen kann, stellt sie sich ein, und heischt die Erfüllung.“ (Ebd., 122 f).

gilt nicht nur für den Anfang der Bewegung, sondern *jeder Fortschritt derselben muß stets von neuem in demselben Ursprung entspringen.*<sup>18</sup>

Denn Beharrung ist ein physikalischer Begriff und hier handelt es sich erst um Mathematik, also hinsichtlich der Natur auch noch nicht um Bewegung, sondern eben um Werden.

Dieser Ursprungspunkt des mathematischen Werdens ist die infinitesimale Zahl. Unter diesem Gesichtspunkt wird ihre Entdeckung bei Leibniz und Newton gewürdigt,<sup>19</sup> um diesen Ausgangspunkt für die Bewegung als das „Unendlichkleine“ zu bezeichnen.<sup>20</sup> Anhand des Tangentenproblems wird der Erzeugungsvorgang des Unendlichkleinen noch einmal deutlich gemacht, indem hier der Tangentenpunkt den Verlauf der Kurve gleichsam in sich enthält, so dass in ihm die „Richtung liegt, und die *Erzeugung* der Kurve ununterbrochen von ihm ausgeht.“<sup>21</sup> Insofern, nämlich als diese ruhende Voraussetzung die Voraussetzung für die Bewegung ist, und zwar für die spezielle Art der Bewegung der Kurve, ist er der Ursprungspunkt für die Realität in der Bewegung.<sup>22</sup>

So wird im Unendlichkleinen ein Etwas erzeugt, das das mathematische Analogon zum physikalischen Begriff der Beharrung „auf sich nehmen“ kann „und in sich zu tragen vermag“.

---

18 Ebd., 123.

19 Ebd., 124.

20 Ebd., 125.

21 Ebd., 130.

22 „Und ebenso werden wir noch später zu erwägen haben, wie in den Begriffen der Geschwindigkeit und der *Beschleunigung* die Forderung eines solchen gleichsam absoluten Punktes nicht umgangen werden darf, weil durch ihn erst die Bewegung, als eine reale, von einem subjektiven Ablauf von *Vorstellungen* endgültig unterschieden wird. Freilich ist dieser Punkt, der die Beschleunigung darstellt, der letzte Grund der Bewegung; aber er selbst muß daher als ein fester Punkt stabilisiert werden. Freilich ist er in Relation zu der Form der Bewegung, die von ihm ausgeht; aber für jede dieser Formen gilt er als absolut.“ (Ebd., 130).

„Dieses Etwas ist, wie man hier deutlich sieht, *nicht nur Ursprung*, obwohl es freilich auch dies sein muß; sondern es wird zum *Bürgen der Bewegung*, auf daß sie nicht zum Schein werde. Allgemein wird die Realität der Bewegung behauptet, wie sie durch *Galileis* Fallgesetze begründet ist. Diese aber haben ihren Grund im Begriffe der Beschleunigung. Die Beschleunigung aber fordert jenen Punkt, jene Einheit, [173] die als fest, als absolut beleuchtet ist. Daher liegt in diesem Etwas der Grund der Realität; *darum definieren wir diese Einheit als Realität*“.<sup>23</sup>

So wird das Prinzip der Realität auf dem Prinzip des Unendlichkleinen begründet: um der Ermöglichung, der Bewegung willen und so zunächst ihrer mathematischen, für diese Vorausgesetzten Entsprechung, des Werdens.

Bei den beiden folgenden Urteilen liegt die Beziehung zur Bewegung nicht so offen zutage wie bei dem Problem der Realität. Sie ist aber auch hier gegeben, insofern diese Urteile einerseits den „*Inhalt*, als den Inhalt der Natur, erzeugen“ sollen und die Natur ist Bewegung; hier allerdings sollen sie diese Erzeugung nur so weit leisten, wie „der Mathematik allein diese Aufgabe zufällt“,<sup>24</sup> und insofern sie andererseits von der Realität ihren Ausgang nehmen. Deshalb sind auch diese beiden Urteile erklärbar aus ihrer Bewegung für die Erkenntnis ermöglichende Funktion. Das gilt für diese beiden Urteile sogar in besonderem Grade, denn es ist ja ein bloßes Gerücht, dass Cohen die reine Anschauung „gestrichen“ habe.<sup>25</sup> „Gestrichen“ hat er diese in ihrer Funktion, den Inhalt als metaphysische Entitäten dem Denken vorzugeben: weil die Natur als Bewegungszusammenhang, und zwar als durchgängiger und durchgängig ohne „Rest“ erkennbar werden soll,

---

23 Ebd., 130f.

24 Ebd., 199.

25 Vgl. Cohens rückblickende Bemerkungen in *Kants Theorie der Erfahrung*, 3. Aufl., Nachwort, v. a. 785–787.

bekommt das Reale den anderen Sinn gegenüber Kants Auffassung; nämlich die, der Ursprung der Bewegung zu sein als der in Beharrung zu denkende Punkt des Unendlichkleinen.

Aber man ist versucht zu sagen: selbstverständlich bleibt auch bei Cohen die Beziehung allen Natur erkennenden Denkens auf reine Anschauung gewahrt. Nur muss jetzt das, was für Kant die Formen der Anschauung waren, nämlich Raum und Zeit, aus ihrer Bewegung ermöglichenden Funktion verständlich gemacht werden. Und eben dies geschieht im „Urteil der Mehrheit“ für die Zeit, im „Urteil der Allheit“ für den Raum.

Bei den „Urteilen der mathematischen Naturwissenschaft“ liegt die Beziehung auf das Problem der Bewegung, wenn man erst einmal darauf aufmerksam geworden ist, so offen zutage, dass es genügt, darauf hinzuweisen, dass die einzelnen in den Urteilen [174] auftretenden Begriffe (Kategorien) unter dem Leitziel, Bewegung für die Erkenntnis zu ermöglichen, von Cohen entwickelt werden. Bewegung zu ermöglichen, ist das gemeinsame Ziel aller dieser Urteile und ihrer Begriffe.

Die Begriffsbildungen haben also den Zweck, die Natur als durchgängiges Relationssystem von Bewegungszusammenhängen erkennbar zu machen. Man braucht jetzt kaum noch einmal darauf hinzuweisen, dass das „Grundgesetz“ der Identität dadurch nicht verletzt wird; denn im Gegenteil, einerseits hat der mathematische Begriff der Realität gerade den Sinn, die Willkürlichkeit eigener, individueller Bewußtseinsbewegungen, die man vielleicht für Sein würde halten wollen, die sich aber doch nur im eigenen Kopf abspielen, von der Bewegungsrealität zu unterscheiden: so dass es der das Entwicklungsgesetz in sich enthaltende Punkt, das Unendlichkleine ist, was als Ursprung eben jener Bewegung im Gesetz zur Erscheinung kommt: wobei freilich „im Gesetz“ auch gerade die Folge eines darauf gerichteten Urteils ist, das den Begriff des Gesetzes als Bedingung der Bewegung formuliert (das „Urteil des Gesetzes“); andererseits ist deutlich, wie die Bedingung des Ursprungsurteils, das populär verstandene „Denken“ in das reine Denken zu verwandeln, d. h. auf den Punkt der Identität mit dem Sein zu verweisen, ideal er-

füllt wird, wenn es Bewegung ist, was als Sein erzeugt, entdeckt, d. h. erkannt werden soll: die Bewegung ist eben die des Denkens, die mit dem Sein identisch ist, mit dem Sein, welches als das Sein des Seienden in diesem entdeckt werden soll. Und schließlich erfüllt diese Identität hinsichtlich der Bewegung erst recht die Bedingung der Korrelation: indem es des Denkens und seiner sich im Beziehen auf das Sein bildenden Erzeugung bedarf, um dieses selbst zur Entdeckung zu bringen.

## 2. Die Wirklichkeit der sittlichen Ideen

Fast ebenso leicht, wenn auch in einem etwas umständlicheren Vorgang des Erschließens, kann man erkennen, dass auch für die Ethik Bewegung das Ziel der Begriffe bildet.

Wir wählen dazu das achte Kapitel der *Ethik des reinen Willens*, „Das Ideal“<sup>26</sup>, und zwar aus dem folgenden Grund. Bei der Logik haben wir uns [175] für den Nachweis, dass das Ziel der Begriffe darin besteht, das Sein als Bewegung zur Erkenntnis zu bringen, darauf beschränkt, zu zeigen, dass der Begriff des Realen, der Realität, so bestimmt wird, dass sich seine Funktion, als der Gesichtspunkt, unter dem der Begriff entwickelt wird, aus der Aufgabe ergibt, das Sein als Bewegung entdeckbar zu machen. Die Logik, als die Logik des Denkens hinsichtlich der Natur, ist aber durchgängig an den Begriff des Realen gebunden, denn die Realität ist eben das, was erkannt werden soll: was als Natur erkannt werden soll, muss als Bewegung erkennbar sein. Also muss im Aufbau der Logik für alle folgenden Bestimmungen des Seins, der Natur, gelten, was mit diesem Begriff als Voraussetzung eingeht. Mit dem einen Hinweis, ergänzt durch den auf das dritte der Urteile der Denkgesetze, ist deshalb der Nachweis gegeben, dass im ganzen Bereich der „naiven“ Urteile das Ziel der Begriffe Bewegung ist.

Dem analog gilt es jetzt, in der Ethik ein Kapitel zu finden, bei dem, Bewegung als Ziel seiner Begriffe nachzuweisen, bedeutet, Bewegung

---

26 Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 2. Aufl., 389–427.

als Ziel aller Begriffe der Ethik mit erschlossen zu haben. Dafür eignet sich dieses Kapitel, weil es den Abschluss bildet. Nach ihm folgt noch die Tugendlehre,<sup>27</sup> die aber nur eine neue Spezialisierung und Auseinanderlegung des Inhalts bedeutet, der bis zu dem achten Kapitel als Prinzip entwickelt wird. Zwischen dem achten Kapitel und dem Beginn der Tugendlehre steht das Kapitel „Die Idee Gottes“,<sup>28</sup> das freilich den eigentlichen Abschluss der Ethik bedeutet. Aber dieser Abschluss ist vielmehr die Idee des Zusammenschlusses von Natur und Sittlichkeit,<sup>29</sup> und diese Idee ist auch erst der wirkliche Abschluss der Ethik, denn im „Grundgesetz der Wahrheit“, dem Inhalt des ersten Kapitels,<sup>30</sup> wurde dieser Zusammenhang als das Erste dem Aufbau der Ethik zugrunde gelegt.<sup>31</sup> Aber jetzt kommt es [176] auf *diesen* Abschluss nicht an, denn in Analogie zu unserer Betrachtung der Logik ist jetzt die Aufgabe, zu zeigen, dass in der Ethik, diese für sich betrachtet, in der Bewegung das Ziel der Begriffe zu erkennen ist.<sup>32</sup>

---

27 Ab Kap. X: Ebd., 467–637.

28 Ebd., 428–466 (Kap. IX).

29 „[...] um einen Zusammenhang zwischen der Natur und der Sittlichkeit herzustellen. Die Gottesidee stellt diesen Zusammenhang fest. In den beiden Gliedern des Systems der Philosophie beruht dieser Zusammenhang, diese Einheit.“ (ebd., 466).

30 Ebd., 83–108.

31 „So verstanden wir auch die Unterscheidung von Sein und Sollen: erst Sein, dann Sollen; nicht erst Sollen, dann Sein. Aber auch nicht etwa Sein allein; so wenig als Sollen allein. Logik und Ethik gehören von Anfang an zusammen.“ (Ebd., 83).

32 Auch in der Logik haben wir nur einmal in einer Nebenbemerkung (Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 2. Aufl., 149 Anm.2) darauf Bezug genommen, dass das Ziel der Bewegung für die in der Logik entwickelten Begriffe auch insofern gilt, als sie ihr Analogon in der Ethik haben (Realität für die Natur: das Unendlichkleine – Realität für die Sittlichkeit: das Individuum, ebd., 142), und wir sahen davon ab, dass die „naiven Urteile“ zwar im Hinblick auf ihre Aufgabe, Natur als Bewegungssystem erkennbar zu machen, bestimmt werden, aber jeweils mit einer hinzugefügten Rücksicht auf ihre Funktion für die Sittlichkeit. Im Bewusstsein dessen haben wir darauf verzichtet, schon jetzt, wo es bloß darum geht, sich davon zu überzeugen, dass Bewegung das durchgängige Ziel bildet, bei der Bewährung der These in der Logik, das Urteil der Mehrheit zu interpretieren, weil dessen eigentliche Relevanz für den Gang unserer Untersuchung, als die des Prinzips

Unter dieser Einschränkung angesehen bildet das Kapitel VIII den Abschluss der Ethik und so geht ihm deren ganzer Inhalt voraus. Dieser Inhalt gliedert sich in zwei Abteilungen,<sup>33</sup> die [177] Cohen als „Stockwerke“ bezeichnet.<sup>34</sup> Die erste Abteilung enthält die „konstitutiven Begriffe der Ethik: den reinen Willen nebst der Handlung, und das Selbstbewusstsein“.<sup>35</sup> Diese beiden oder drei Begriffe enthalten allen Inhalt, weil sie es sind, in denen sich der Inhalt der Ethik, die Sittlichkeit, erzeugt. Man könnte also meinen, damit sei der Inhalt der Ethik zu Ende, weil ihr Inhalt nichts anderes zu sein können scheint, als was als Inhalt der Sittlichkeit zustande gebracht werden kann.

Aber hier tritt, und zwar noch methodisch verschärft, dasselbe Problem auf wie schon in der Kant-Interpretation, das zu erörtern wir dort allerdings vorläufig unterlassen hatten.

Es wird die Idee der „vernünftigen Natur“ gebildet und als Vernunft selbst gedacht. Diese erscheint als die Idee der Menschheit: man kann sich aber fragen, und muss es sogar, ob es sich dabei nicht doch um einen bloß schlecht spekulierten Gedanken handelt, solange die

---

der Antizipation, im Zusammenhang der Ethik liegt: was aber die Möglichkeit der systemimmanenten Universalisierung der Bedeutung der Begriffe grundsätzlich voraussetzte.  
33 Abgesehen von dem Inhalt des ersten Kapitels, dem „Grundgesetz der Wahrheit“, das aber hinsichtlich der Ethik für sich dieselbe Sonderstellung hat wie Kap. IX, „Die Idee Gottes“, weil es in seiner Weise den Zusammenhang der Ethik mit der Logik formuliert.

Aus demselben Grund, d. h. weil dieser Zusammenhang die erste Voraussetzung der Ethik ist, können wir hier nicht die Methode befolgen, wie in der Logik, die These am *ersten* Urteil für den konkreten Aufbau der Natur (dem der Realität) zu bewähren, und davon ausgehen, dass unter der Bedingung dieser Einschränkung die folgenden Urteile, die nur Ausgestaltungen der Realität nach verschiedenen Richtungen sein können, auch stehen müssen, also unter dem Ziel der Bewegung. Denn indem hier, in der Ethik, der Zusammenhang mit der Logik die erste Voraussetzung bildet, hätten wir damit nur die Einsicht erreicht, dass das Ziel der ethischen Begriffe Bewegung ist; soweit diese mit der Logik im Zusammenhang stehen. Es kommt aber jetzt gerade darauf an, das Ziel der Bewegung für die Begriffe der Ethik in ihrer sittlichen Eigenständigkeit zu erkennen.

34 Ebd., 389.

35 Ebd.

Beziehung zur Wirklichkeit der Menschen nicht hergestellt ist. Freilich ist diese Idee ausgewiesen im Zuge des Nachweises ihrer regulativen Funktion: aber dass es auch die Wirklichkeit der Menschen ist, was unter der Idee dieser Regulative erkennbar und veränderbar wird, fehlt offenbar noch im von uns ermittelten Gang der Cohenschen Gedanken.

In *Kants Begründung der Ethik* bildet dieses Problem die Aufgabe für den dritten Teil, „Die Anwendung des Sittengesetzes auf die psychologische Beschaffenheit des Menschen“,<sup>36</sup> der bei der ersten Ausgabe bei der Feststellung schloss:

„Der Inhalt des Sittengesetzes, die Gewissheit der ethischen Realität lässt uns darüber nicht in Zweifel, nach welcher regulativen Maxime wir die Verfassung der Welt und die Zusammenhänge der eine Kugelfläche bewohnenden Menschen zu beurteilen, und zu gestalten haben.“<sup>37</sup>

Der faktisch existierende *Zusammenhang* aller Menschen stellt das Feld sittlicher Erkenntnis und Gestaltung dar, in dem sich die ethische Realität, zwar nicht ohne sittliche Kenntnis, wie sie die Begründung der Ethik im eigentlichen Sinne vermittelt, aber erst recht nicht anders denn als sittliche Gestaltung, ihre Wirklichkeit zu verschaffen hat.

[178] Für den Zusammenhang aller Menschen ist die Gestalt ihres Wohnplatzes: die Oberfläche einer Kugel (also nicht ein in das Uferlos-Unendliche verströmender Raum) eine sinnenfällige Erinnerung, weil sie eine Vorstellung von dem Umfang des sittlichen Bereichs wachruft und damit eine Ahnung von der methodischen Art des Sittlichen weckt: indem wir die Gestalt des Ortes bedenken, an dem die sittliche Aufgabe, d. h. die Aufgabe der Sittlichkeit wirklich werden soll, vollzieht sich gleichsam die Umkehr des Prinzips der unendlichen Aufgabe: die un-

36 Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, 1. Aufl., 272–328; 2. Aufl., 307–369.

37 Ebd., 1. Aufl., 327; 2. Aufl., 367.

endliche Aufgabe als die der Sittlichkeit, enthüllt sich in der Beziehung auf diesen Ort als von rückwärts zu lesen, indem sich die Dämmerung erschließt und das Bewusstsein zu seiner Klarheit gelangt, dass das Feld für die unendliche Aufgabe der Wirklichkeit des Sittlichen nicht verschwimmende Räume durchmisst, sondern nur die Oberfläche einer einzigen Kugel ausmacht, deren Durchmesser nicht einmal so sehr groß ist.

Aber transzendental gedacht muss man kritisch erwägen, dass hier für die Wirklichkeit, in der Bezeichnung des Ortes, am Begriff des Raumes schematisiert wird. Gewiss ist die Erde der Ort dieser Wirklichkeit; aber die Menschen sind wirklich vorab in der Zeit: und um die Sittlichkeit für die Menschen handelt es sich ja. Tiefere gedankliche Durchdringung und übrigens auch schlimmere Erfahrung dieser Menschenwirklichkeit hat deshalb Cohen ein Menschenalter später (1877–1910), als die ersten beiden Teile des „Systems“ schon erschienen waren und dessen dritter ausgearbeitet wurde, 1910, veranlasst, das Buch um einen neuen Teil zu ergänzen,<sup>38</sup> zu dem er mit Worten überleitet, die den Begriff vom „Umfang des Sittlichen“ an der Zeit konkretisieren:

„Für das höchste Gut aber eröffnet sich [...] in der Tat die Aussicht, dass es sich als ‚ein politisches‘ erweisen werde. Unter diesem Gesichtspunkte aber stellt sich das Anwendungsgebiet des Sittlichen unter dem Begriff eines neuen, grossen Problems dar. Die *Geschichte* wird zum Umfang des Sittlichen. Damit aber entsteht am Ausgang der reinen Ethik die Frage nach der Methodik der Geschichte.“<sup>39</sup>

Für diese [179] aber darf nicht allein Problem sein, „was der Mensch gewesen ist“, sondern auch und zumal: „was aus ihm gemacht werden

---

38 Ebd., 2. Aufl., 371–557 („Die Anwendung ethischer Prinzipien“), vgl. die Veränderung im Titel, „nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte“.

39 Ebd., 2. Aufl., 369 [Hervorhebung DA].

kann“<sup>40</sup> „um aus dem Dunkel und Labyrinth der bisherigen Geschichte eine *Weltgeschichte*, eine *Geschichte der Menschheit* erstehen zu lassen.“<sup>41</sup> Das Labyrinth in seinem Dunkel und mit seiner scheinbaren Ausweglosigkeit hat viele Gänge; aber da es sich um das Problem der Wirklichkeit des Sittlichen handelt, ist es gut, mit Rücksicht auf die Umwälzung in der Philosophie, die in Deutschland nach dem Krieg stattfand, vor dem Cohen schrieb, und die sich das bereits ermattende Licht der Scheinkultur des Wilhelmischen Zeitalters zur Zielscheibe setzte und um diese zu treffen, in missverständlicher Weise dann auch nach Marburg schoss – hier daran zu erinnern, welches Dunkel Cohen, und zwar sein Leben lang, vor Augen stand. Zum siebenten Satz in Kants „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, in dem es heißt: „Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft *kultiviert*. Wir sind *zivilisiert* [...] aber uns schon für *moralisiert* zu halten, daran fehlt noch sehr viel. Wir haben nur das Sittenähnliche [...] der äußeren Anständigkeit“,<sup>42</sup> sagt Cohen, das sei „regelrechte Rousseau-Stimmung“, falsch aber vor allem in der Identifizierung von Kultur und Geschichte:

„Für den Begriff der Geschichte fehlt hier noch ein wichtiges Moment; das entscheidende. Es wird gesagt: wir haben Kunst und Wissenschaft. Es wird aber nicht gesagt, dass wir Kunst und Wissenschaft nur auf einen *verschwindend kleinen Teil der Menschen* in allen Staaten verteilt finden. Und es wird nicht gesagt, dass dadurch der *Begriff der Erkenntnis selbst* geschwächt und verstümmelt wird; zumal der der sittlichen Erkenntnis, die dadurch auf das Niveau der *Scheinkultur* gestossen wird“<sup>43</sup>.

---

40 Ebd., 543 (im Original vollständig hervorgehoben).

41 Ebd., 503.

42 Vgl. Kant, „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, A 402 (= ders., *Werke* VI, 44).

43 Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, 2. Aufl., 511.

Die Scheinkultur, die der weltbürgerlichen Gesinnung der deutschen Klassiker (Lessing, Goethe, Schiller, Humboldt, Kant) verlustig gegangene „Bildung“ der wenigen in „Kunst [180] und Wissenschaft“, ist das Skandalon,<sup>44</sup> dem die Kultur der Geschichte, nämlich als die Kultivierung der Geschichte zur Geschichte der Menschheit, die sich

---

44 Vgl. als einen vorläufigen Hinweis die Begründung, mit der Natorp seine Hinwendung zur Philosophie Cohens motiviert. Er gedachte sich dort das Rüstzeug zu verschaffen, „um das Hauptbollwerk zu bezwingen, hinter dem die vorwaltende Natur- wie Kultur- und Geschichtsauffassung von damals und das ganze, nach außen sich spreizende, nach innen hohle gegenwärtige Kulturleben der Kaiserzeit sich gegen alle Warnungen philosophischer Kritik wohl verwahrt glaubte; ich meine nicht den öden Indifferentismus, auch nicht den damals höchst zeitgemäßen Naturalismus und Empirismus, der für nur etwas Tieferblickende entweder schon erledigt war oder eben damals unter den grausamen Streichen des ‚Unzeitgemäßen‘ zusammenbrach, sondern den viel gefährlicheren, durch *Nietzsche* erst recht genährten Selbstbetrug einer Vernunft und Erfahrung gleichermaßen überfliegen wollenden, unmittelbaren Erfassung des selbstgelebten Lebens des Einzelnen in der Zuspitzung des Augenblicks, den allgemeinen, nicht bloß künstlerischen ‚Impressionismus‘. Das vereinte sich in nur zu wirksamem Bunde mit dem durch glänzende Scheinerfolge sich unaufhaltsam durchsetzenden und nur immer steigenden Hang nach rücksichtslosem Erraffen aller äußeren und inneren Lebensgüter für sich und nur für sich – um von Tag zu Tag tiefere Klüfte zu reißen nicht bloß zwischen Mensch und Mensch, Klasse und Klasse, Volk und Volk, sondern auch zwischen Mensch und Erde, Mensch und Kosmos, Mensch und Gott, in der eigenen Brust eines jeden, im Allerpersönlichsten gerade des Augenblickserlebens selbst, dessen man sich sicher wähnte und vor dem man auf den Knien lag in ekler Selbstanbetung, bis alle seelische Musik in den sich so erhaben dünkenden Höhenmenschen selbst wie in den tief verachteten, zu Maschinenteilten herabgewürdigten, geistig und seelisch geopfert Massen drunten in den schrillen Dissonanzen eines wilden Krieges aller gegen alle und eines jeden in sich selbst wider sich selbst abriß.“ (Natorp, „Selbstdarstellung“, 154f.)

Die Züge der Selbstidealisation aus der Situation nach dem Krieg und der Erfahrung seiner Altersphilosophie (die Darstellung ist 1921 erschienen) sind zwar nicht zu übersehen; aber sie betreffen im Wesentlichen nur den Punkt, von dem aus Natorp jetzt die kritisierten Erscheinungen darstellt. Man würde Natorp der Lüge bezichtigen, wollte man *die* Selbstaussage in Frage stellen, dass er sich Cohen im Zustand einer Verzweiflung über den Geist der eigenen Zeit zuwandte, [181] und von dessen philosophischen Arbeiten erhoffte, sie würden ihm die Mittel verschaffen, um diesen Geist zu überwinden helfen.

als Sittlichkeit aus der Hinsicht auf *alle* Menschen verwirklicht, entgegen gesetzt ist: diese aber ist die Aufgabe für die politische Handlung in dem weltgeschichtlichen Sinn des Sozialismus, wie ihn (1889) Cohen zum ersten Mal in *Kants Begründung der Ästhetik* und dann endgültig in der *Ethik des reinen Willens* (1904, 2. Aufl. 1907) entwickelt hatte.

[181] Die Rückbeziehung auf die *Ethik des reinen Willens* gilt hier allerdings mit einer Einschränkung, die eine verdeutlichende Erweiterung des in der Ethik Entwickelten darstellt: Auch in der Ethik hatte Cohen das Problem der Revolution erwähnt und erklärt, Reformen *und* Revolutionen seien die „Perioden der experimentellen Ethik“;<sup>45</sup> jetzt aber, 1910, in der nachträglichen Ergänzung zu *Kants Begründung der Ethik*, sind die Revolutionen das, in dem es sich

„[...] um die schärfste Klarheit handelt; wo das Menschengeschlecht seine leuchtendsten Beweise der sittlichen Urkraft in ihm darlegt; in der Geschichte der politischen Märtyrer, der Blutzugeen für die moralische Bestimmung des Menschengeschlechts; für den sittlichen Wert des Menschenlebens und des Menschendaseins im Völkerleben der Menschheit; für die ethische Rechtfertigung der Weltgeschichte.“<sup>46</sup>

---

Der Hinweis auf Nietzsche ist dabei wichtig, zumal auf die *Unzeitgemäßen Betrachtungen*, deren erste, „David Strauß, Der Bekenner und der Schriftsteller“, die tödliche Kritik an jener schillernden Figur, deren populäre Werke schließlich in einer Reihe „Deutsche Klassiker“ erschienen, den Begriff des Bildungsphilisters fixiert, als Kennzeichen einer Geistesverfassung, die in sich repräsentiert, was Nietzsche an Beginn seiner Laufbahn für das entscheidende Zeichen seiner Zeit ansah, die „*Extirpation des deutschen Geistes*“ (Nietzsche, „Unzeitgemäße Betrachtungen“ I, 1 (ed. Colli / Montinari, 160). Nietzsches Kulturkritik dieser Ebene wird von Natorp als selbstverständlich richtig vorausgesetzt (insofern ist Lübke, *Politische Philosophie in Deutschland*, 111–113, zu berichtigen).

45 Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 2. Aufl., 328 (im Original vollständig hervorgehoben).

46 Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, 2. Aufl., 430 f.

Die Frage nach den Revolutionen ist jetzt „der letzte und tiefste Sinn der Philosophie der Geschichte“.<sup>47</sup>

Nicht ausschließlich zwar sind die Revolutionen, diese „Eruptionen“, in denen die „Titanenkämpfe“ wieder erstehen („und zwar die des sittlichen Martyriums, wie der geistigen Kraft“), das Mittel des weltgeschichtlichen Fortschritts;<sup>48</sup> und vor allem: [182] „die Idee darf nicht untergehen“, der Inbegriff der Aufgaben für die Praxis der Weltgeschichte; unter dem Hinblick auf die Vernunft als auf die Idee des Guten in der Gestalt der Menschheit, für den Zusammenschluss der Staaten zur alle Menschen versammelnden gemeinsamen moralischen, nämlich Selbst-Bestimmung des Menschengeschlechts. Aber der Bestand der Ideen

„beschränkt sich nicht auf die Normen, welche bereits ein rationales geschichtliches Dasein erlangt haben; sondern sie schliessen auch diejenigen methodischen Entwürfe ein, welche Aufgaben, wenngleich noch nicht rational gelöste der Menschenvernunft bleiben.“<sup>49</sup>

Die Idee einer Geschichte der Menschenwelt in deren Ganzem wird damit zu dem Forum, vor dem sich die politischen Handlungen, die Realisierungen der Sittlichkeit, zu bewähren haben, als Staat *oder* als Revolution;<sup>50</sup> aber eben: auch der empirische Staat – und zwar jeder, wenngleich „außerdem, dass er die Idee des Staates vertritt“ – ist seiner

---

47 Ebd., 529 (im Original vollständig hervorgehoben).

48 Vgl. ebd.: „Freilich lodert nicht lediglich und ausschliesslich reinste Sittlichkeit in ihnen auf; sondern Schlacken genug aus dem unsittlichen positiven Naturzustande kommen dabei mit zum Vorschein. Ist es denn aber in der gesetzlichen Weltgeschichte etwa anders? Und erstehen andererseits in diesen Eruptionen die Titanenkämpfe nicht wieder, und zwar ebenso die des sittlichen Martyriums, wie der geistigen Kraft?“

49 Ebd., 555.

50 Vgl. ebd., 430.

Hinrichtung durch die Idee der Weltgeschichte für die Entstehung der einen Menschheit ausgesetzt.<sup>51</sup> Das ist die Wirklichkeit des Sittlichen.

Die konkrete Geschichte in der Gestalt politischer Handlung, ist also der Ort, an dem die Wirklichkeit der Sittlichkeit vollzogen wird. Die unendliche Aufgabe ist hinsichtlich ihrer Wirklichkeit die des Tages: jetzt, hier, in diesem Augenblick; in der Richtung dessen, worauf hinblickend die unendliche Aufgabe sich zu erkennen gibt.

[183]

### 3. Der Begriff des Idealismus

Aber zwischen der Formulierung der Idee, zwischen dem Ansichtigwerden der Vernunft selbst, die, sie als Voraussetzung ergreifend, zur Aufgabe für die geschichtliche Arbeit wird, und der Wirklichkeit dieser Vernunft in der tatsächlichen geschichtlichen Erscheinung als dem Medium, in dem sich der Mensch selbst ändert, zu dem, was „aus ihm gemacht werden kann“ (nämlich die Menschheit), ist ein langer Weg, und zwar: nicht nur wegen des langsamen Ganges, in dem sich die Geschichte hält, sondern auch systematisch: systematisch ist nämlich die Frage, ob diese Wirklichkeit der Idee überhaupt möglich ist, und wenn ja, als was.

Deshalb folgt in der *Ethik des reinen Willens* nach der Formulierung des Inhalts der Sittlichkeit, dem ersten „Stockwerk“ in den Kapiteln

---

51 So klärt sich übrigens der Umstand, dass der bedeutendste Politiker, der aus der Schule Cohens hervorgegangen ist, der zudem bis zu seinem Tod die Beziehung zur Ethik Cohens ständig wahrte, Ernst Reuter, während er später erst zum Kritiker der KPD und dann zum geschichtlichen Gegner des marxistisch begründeten Sozialismus und gewisser seiner Faust-Realitäten in Deutschland werden konnte, 1917 bei seinem zufälligen, kriegsbedingten Aufenthalt in Russland sich an bedeutender Stelle Lenin zur revolutionären Begründung der UdSSR anschließen konnte. (Vgl. Brandt / Löwenthal, *Ernst Reuter*, 82 ff. für Reuters Verhältnis zu Cohen vgl. bes. ebd., 26 f.)

II bis V,<sup>52</sup> in den Kapiteln VI und VII<sup>53</sup> die Erklärung der Freiheit als der Voraussetzung für die Möglichkeit dieser Verwirklichung.<sup>54</sup> Im Problem der Freiheit beginnt die Anwendung.

Die Frage der Anwendung findet ihren Abschluss im Problem der Wirklichkeit für diese Idee. Sie ist das Thema des achten Kapitels, „Das Ideal“: und deshalb gelangt in diesem Kapitel die Ethik, ihre Bestimmungen für sich betrachtet (wenn man von der Tugendlehre absieht), in ihren Abschluss, der alles, was vorher ging, in seiner Weise in sich begreift. Das Problem der Bewegung als Leitmotiv in diesem Kapitel nachzuweisen, bedeutet also, es für alle Begriffe der Ethik insgesamt nachgewiesen zu haben.

Auf die Bedeutung dieses Kapitels hat schon Rosenzweig, der es „genial“ nannte, hingewiesen<sup>55</sup> und er hat [184] auch die Beobachtung mitgeteilt, dass es „bei diesen ganzen „Überlegungen“ um die Wirklichkeit geht. Der den Inhalt des Sittlichen als Wirklichkeit vermittelnde Begriff ist der des „Ideals“. Er bildet das Thema des Kapitels. Aus dem Wort für den Inbegriff der Wirklichkeit des Sittlichen allein kann man deshalb schließen, dass diesem Kapitel eine zentrale Bedeutung zukommen müsse, denn im Begriff „Idealismus“ ist dieses Wort „Ideal“ zugrunde gelegt.

„Idealismus“ hat innerhalb der Philosophie Cohens betrachtet eine lange Geschichte. Schon 1870, während der Ausarbeitung von *Kants Theorie der Erfahrung* stand Cohen das Ziel vor Augen, nicht etwa *Kants Begriff der Erfahrung*, sondern „Idealismus“ zu begründen. *Kants Theorie der Erfahrung* ist ihm von Anfang an dafür das Mittel. Ursprünglich plante Cohen nämlich eine Darstellung der Philosophie Kants mit dem

---

52 „Die Grundlegung des reinen Willens“ (II), „Der reine Wille in der Handlung“ (III), „Das Selbstbewusstsein des reinen Willens“ (IV), „Das Gesetz des Selbstbewusstseins“ (V).

53 Kap. VI: „Die Freiheit des Willens“, Kap. VII: „Die Autonomie des Selbstbewusstseins.“

54 „Wie es aber einzurichten sei, dass ein Aufbau möglich werde; dass das Fundament nicht ein abstrakter Torso bleibe, diese Frage liegt ausser dem Bereich jenes Unterbaus. Sie tritt mit dem Probleme der Freiheit ein. Daher beginnt mit ihm eine neue Schicht. Die Frage der Anwendung beginnt.“ (Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 2. Aufl., 389).

55 Rosenzweig, „Einleitung“, XXXIV.

ausgesprochenen Ziel einer Begründung des Idealismus. Während der Ausarbeitung, als er mit seiner Darstellung der „transzendentalen Ästhetik“ schon fertig und mit der der „transzendentalen Logik“ beschäftigt war (Anfang August 1870), änderte er für die Darstellung die Aufgabe, worüber er zwei Monate später (Anfang Oktober) seinem intimen Freund Hermann Lewandowsky schreibt:

„[...] Das Schlußkapitel über den kritischen Idealismus werde ich nicht machen, weil ich sonst mein Programm geben muß. Das kann die nächste Arbeit werden. Diese jetzige ist vollauf beschlossen mit der Rettung Kants gegen die wichtigsten Angriffe. Meinst Du nicht auch? – Ich zeige die Bedeutung der Lehre von Raum und Zeit für die Kantische Metaphysik und Psychologie und berücksichtige die gegen sie erhobenen Einwände. Damit ist es gut. Was der Kantische Idealismus sonst noch für Bedeutung habe, wie er sich zum Platonischen, Descartischen, Spinozischen verhalte, welchen Einfluß er auf die jetzige Philosophie haben müsse, welche Wendung der Idealismus in der neuesten Naturwissenschaft genommen habe – das Alles sind sehr schöne Sachen, aber sie gehören nicht streng zu diesem Thema, und da ich mir den Mund daran verbrennen würde, so werde ich mich darauf beschränken [...]“<sup>56</sup>

---

56 Cohen, *Briefe*, 28 f (vom 3. Oktober 1870). – Die einzig existierende Ausgabe von Briefen Cohens, 1939 von Bertha und Bruno Strauß (der auch die „Religion der Vernunft“ betreut hatte und heute übrigens, aus Deutschland [185] vertrieben – nach Auskunft Prof. [Jacob] Taubes – unter unwürdigen Verhältnissen in die USA lebt) in Deutschland notgedrungen unter ganz anderen Gesichtspunkten veranstaltet als unter wissenschaftlichen, gibt nur ein Fragment dieses Briefes, das hier abbricht. Vgl. damit den Brief vom 2. August 1870: „Ich hätte Dir über meine Arbeit noch hinzuzufügen, daß ich mit der eigentlichen Darstellung der Kantischen Lehre vom Raume fertig bin und daß ich jetzt bei der Darstellung der Transcendentalen Logik halte und erst nach deren Vollendung die Konsequenzen des Kritischen Idealismus darlegen werde. Der Titel wird also wahrscheinlich lauten müssen: Raum, Zeit und Kategorien etc. Denn wie Raum und Zeit die reinen Formen der sinnlichen Anschauung sind, so ist die Kategorie der

---

Stamm-begriff des Verstandes. Beide treten zusammen, um Erfahrung zu machen, um den Idealismus zu begründen ...“ (ebd., 24f).

In der schematischen Entwicklungsgeschichte des Cohenschen Denkens, die wir oben gegeben haben, wurde, der Funktion dieser Darstellung in unserer Überlegung gemäß, auf Nachweise für die Richtigkeit verzichtet; denn diese Nachweise durchgängig zu geben, würde eine eigene Darstellung verlangen und den Rahmen dieser Untersuchung sprengen. Solch eine Darstellung aber hätte auf jeden Fall die beiden zitierten Briefe mit zu berücksichtigen, denn es bestätigt sich so der Zusammenhang von *Kants Begründung der Ethik* und *Kants Theorie der Erfahrung*. Eigentlich bilden beide Bücher zusammen *eine* Abhandlung, deren zweiter Teil, die eigentliche Begründung des Idealismus, hier in Form von *Kants Begründung der Ethik* als eine Begründung der Ideenlehre überhaupt geführt wird. Für die Frage, weshalb Cohen die Publikation seines „Programms“ 1870 nicht gegeben hat, wird man vermuten dürfen, dass die gedankliche Durcharbeitung noch nicht so weit war; denn *Kants Begründung der Ethik* stellt ja dann doch etwas anderes dar, als den Vergleich des Kantischen mit dem Idealismus Platons, Descartes' und Spinozas. Cohen scheint 1870 zu glauben, dass mit Kants Erfahrungslehre die eigentliche Begründung des Idealismus schon gegeben sei, und erwartet für den Fortgang seiner Arbeit nur die historische Rechtfertigung und die Kritik der Gegenwart von da aus. Demgegenüber verfolgt dann *Kants Begründung der Ethik* das eingeschränkte Ziel, „Kants Begründung des Idealismus“ selbst erst manifest zu machen. „Kants Begründung des Idealismus“ wäre denn auch der Titel für das *eine* Buch, dessen einen Teil *Kants Theorie der Erfahrung* und dessen anderen *Kants Begründung der Ethik* darstellt.

Für diese Frage ist auch zu berücksichtigen, welchen Einfluss auf Cohens Entscheidung die Aktualisierung des Streites über die „Richtigkeit“ der Philosophie Kants mit ihrem Höhepunkt in der Kontroverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer ausübte, wie der Umstand, dass sich Cohen, der – wie er dabei auch hervorhebt – im Begriff war, „über die in jenen Streit fallenden Lehren eine umfänglichere Monographie zu veröffentlichen“ (ders., „Zur Kontroverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer“, 231), daran beteiligte.

Die Frage schließlich, wieso sich Cohen mit seinem „Programm“, würde er es gleich gegeben haben, wie er erwartete, „den Mund verbrennen“ würde, führt neben anderem auch in die abgründig verwickelten Bedingungen der Existenz eines wissenschaftlicher Arbeit ergebenden frommen Juden in Deutschland und speziell an einer deutschen Universität. Bei der Beurteilung des Quellenmaterials ist allerdings die Entschlossenheit Cohens zu berücksichtigen, hinsichtlich der politischen Bedrängnisse zu schweigen, „um wenigstens die Gerechtigkeit, für die man doch beim besten Willen keine Macht zu Wege bringen kann, nicht lächerlich zu machen.“ (Brief an H. Lewandowsky vom

[185] Nach der Begründung des Idealismus im Zusammenhang seiner Schriften bis zur zweiten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* (1885) wendet sich Cohen dann 1889 in Zusammenhang mit *Kants Begründung der Ästhetik* ganz speziell dem Begriff des Ideals zu. Hier bedeutet er „das *Cogito* der Aesthetik: er bedeutet die Abteilung der Kunst aus dem Bewusstsein.“<sup>57</sup> Das Ziel dieser Abhandlung ist die Begründung der Kunst als Moment des produzierenden Zusammenhanges, in dem auch die wissenschaftliche Erkenntnis der Natur und die sittlichen Einrichtungen zur Menschenbildung, wie schließlich der Mensch als Wesen der Sittlichkeit, die Menschheit selbst, jene Vernunft, entstehen.

[186] Die systematische Einleitung geht die bisher von Cohen erreichten Ergebnisse, die hinsichtlich der Natur wie die hinsichtlich der Sittlichkeit, noch einmal durch, und zwar unter dem Gesichtspunkt dessen, was jetzt noch fehlt. Dabei wird vor allem der Begriff der Reinheit schärfer gefasst und endgültig – und zwar jetzt erst – auf die Ebene gebracht, die dann für das System der Philosophie selbst zugrunde gelegt wird. Einerseits bedeutet nun für Cohen das System bei Kant

„nicht einen geschlossenen Zusammenhang von Erkenntnissen, sondern den Zusammenhang von *Erzeugungsweisen* des Bewusstseins, deren jede für sich einen eigenthümlichen Inhalt hervorbringt“;<sup>58</sup>

andererseits zeigte

„doch gerade die Kunst am durchgreifendsten, was alle Wissenschaft und alle Sittlichkeit von sich aussagen soll: dass alle Art von

---

28. September 1871, a. a. O., 26); und zur Beurteilung der individuellen Seelenlage Cohens die Bemerkung: „Am Ende bleibt man selbst als der Schaute an der Pfanne kleben. Man glaubt nicht, daß die ganze Welt meschugge ist, sondern umgekehrt.“ (Ebd., 27).

57 Cohen, *Kants Begründung der Aesthetik*, 40.

58 Ebd., 94f.

Wirklichkeit ein Gebild des Bewusstseins sei, und in ihrem Werte für das *Ganze* des Bewusstseins und somit für das Ganze der Kultur dadurch beglaubigt werde: durch welche Bedingungen des Bewusstseins sie erzeugt sei.“<sup>59</sup>

[187] Aber jetzt ist von „Kants Systems“ die Rede und dieses System umfasst – *Kants Theorie der Erfahrung*, 2. Aufl., hatte darauf im letzten Kapitel „Das System des kritischen Idealismus“ schon hingeblickt – das „Ganze des Bewußtseins“.<sup>60</sup> Dabei hatte Cohen aber bei diesem Vorusblick auf das System am Ende des Werkes nicht bedacht, dass das „Ganze des Bewusstseins“ innerhalb der bis dahin erreichten transzendentalen Erkenntnissen kein möglicher Begriff ist.

„Bewusstsein“ war zunächst als die synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption in Erscheinung getreten, die sich für die Erkenntnis, in transzendentaler Methode betrachtet, darin erschöpft, die Erkenntnis der Erfahrung zu ermöglichen. Deshalb ist nicht nur die Erfahrung von dem sie ermöglichenden Bewusstsein, sondern auch dieses von jener abhängig. Erfahrung ist aber nur, soweit die Urteile vollzogen werden. Erfahrung in ihrem Vollbegriff ist, unter Zuhilfenahme der Idee des Dings an sich, das Ganze der wissenschaftlichen Erfahrung, der Erkenntnis des Seins der Natur, und diese Idee ist die einzige Möglichkeit, die Natur als Ganzes mit in die Erfahrung einzubeziehen. Dabei ist dieser Begriff aber nur das Mittel, dieses Ganze als das, worauf hinblickend die konkret Erfahrung zu leisten ist, dieser zur Aufgabe zu machen. In dem Faktum, dem konkreten Ausgang der transzendentalen Analyse, nämlich der historisch vorgegebenen Verfassung naturwissenschaftlicher Erkenntnis, ist dieses *Ganze* gerade

---

59 Ebd., 97 [Hervorhebung DA].

60 Vgl. an den herangezogenen Stellen in ebd., 94, auch die Bemerkung, Schiller und Goethe seien „wahrhafte Philosophen der Kunst, weil sie das Eigenthümliche der Kunst in Zusammenhange derselben mit dem Ganzen des Bewusstseins, mit dem Eigenthümlichen von Wissenschaft und Sittlichkeit suchen [...]“

nicht faktisch: die Naturwissenschaften haben in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis auf den heutigen Tag nicht das Ganze des Seins und als dieses die ganze Natur erschlossen. Sofern nur das Bewusstsein, das das Erschließen leistet, als synthetisch im Sinne Cohens transzendentes, vor dem Vollzug dieser Aufdeckung abhängig ist, ist das Ganze des Bewusstseins von dem Sein der Natur als solch ein Ganzes auch noch nicht anders wirklich, als wie es in der Aufgabe die Problemstellung zu geben vermag.

[188] Das ist auch der Grund dafür, dass es im Wege einer Reflexion auf das eigene Bewusstsein, oder Bewusstsein in diesem Sinne überhaupt, zwar möglich sein mag, Bewusstsein – in einer dann näher zu bestimmenden Weise – zu erkennen: aber niemals die *Einheit* des Bewusstseins. Denn Einheit des Bewusstseins, die auch dasselbe als Ganzes umfassen müsste, ist im strengen Sinne dann nicht da, wenn seine Wirklichkeit an die Verwirklichung im urteilenden Erkennen gebunden ist und dieses nur fortschreitend als Wissen schaffend in jeder bisher faktischen Situation nur unvollendet vollzogen wird. Die Reflexion auf das Bewusstsein gelangt nicht deshalb nicht in ihr Ziel, weil sie als Methode betrachtet nicht taugt, indem es da noch das Problem einer speziellen, nicht sinnlichen Anschauung gäbe: diese Schwierigkeiten sind überwindbar, wie man daran sieht, dass es nicht Nichts ist, was sich in der Reflexion als eigenes Bewusstsein dem eigenen Bewusstsein einstellt.<sup>61</sup> Aber was sich da einstellt, ist niemals die *Einheit* des Bewusstseins, weil es diese, streng genommen, überhaupt noch nicht gibt.

Daran ändert auch die oben entwickelte Ideenlehre nichts, die Cohen als *Kants Begründung der Ethik*, in eins mit seiner Auffassung der platonischen Ideenlehre, gibt.

In der *Ethik des reinen Willens* finden wir zwischen dem Inhalt der Sittlichkeit und dem VIII. Kapitel, in dem es um dessen Wirklichkeit geht, als für den Anfang der Anwendung, d. h. also für den Beginn der

---

61 Vgl. jetzt Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, wo im Falle Fichtes eben dies gezeigt wird.

Wirklichkeit, das Problem der Freiheit entwickelt. Und auch in *Kants Begründung der Ethik* wird nach der „Formulierung des Sittengesetzes“<sup>62</sup> die Freiheitsidee noch einmal gesondert behandelt, so dass sie zumal unter dem Titel „Die regulative Bedeutung der Freiheitsidee“<sup>63</sup> den Übergang zur „Anwendung des Sittengesetzes auf die psychologische Beschaffenheit des Menschen“<sup>64</sup> bildet.

Ausgangspunkt für diese Überlegungen ist aber, wie das schon in *Kants Theorie der Erfahrung*, 1. Aufl., formuliert worden [189] war, die erkenntnistheoretische Gleichsetzung des transzendentalen Objektes („= x“) und des transzendentalen Subjektes („= x“).<sup>65</sup>

„Wie der Verstand seine Beziehung ‚zum Mannigfaltigen des Objektes in der Erscheinung‘ in einer abgegrenzten Welt-Totalität abschloss, so sucht die Beziehung des Begriffs vom Gegenstande überhaupt auf das Mannigfaltige im Subjekt ihr Ende und ihren Ruhepunkt in der Substanz der *Seele*“.<sup>66</sup>

---

62 Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, 2. Aufl., Teil II, Kap. 2, 179–227.

63 Ebd., Teil II, Kap. 3, 228–287.

64 Ebd., Teil III, 307–370.

65 „Aber auch die inneren Erscheinungen fordern ihr transzendentales Objekt. Unser eigenes Subjekt, wie der innere Sinn es entfaltet, wie dieser allein es entfalten, wie nur dieser ihm Inhalt zubereiten kann in dem Wechsel seiner Vorstellungen, das Subjekt dieser inneren Vorstellungen, das Subjekt dieser inneren Anschauungen ist lediglich Erscheinung, ist gehaltlos, ist leer, ohne den Stoff, mit dem wir das Gemüt besetzen. Aber das Subjekt, der Inbegriff jener Vorstellungen, muss doch wohl mehr sein als lediglich die gedachte Summe jener wechselnden Geschehnisse, muss doch wohl ein Etwas sein, in welchem *ist*, was in uns erscheint, ein Etwas, dessen Fundament, dessen Reflex die innere Erscheinung ist. Dem transzendentalen Objekt = x muss entsprechen das transzendente Subjekt = x, wir mögen es ‚Ich oder Er oder Es‘ nennen.“ (Ebd., 2. Aufl., 46 f; vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 405, A 346 (= ders., *Werke* II, 344).

66 Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, 2. Aufl., 47; vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 392, A 335 (= ders., *Werke* II, 336).

Es ist dies die zweite Art einer Scheinlösung des Problems der „intelligiblen Zufälligkeit“: indem ein für die Erfahrung, d. h. für deren Notwendigkeit notwendiger Begriff zur „Substanz der Seele“ hypostasiert wird, scheint doch wenigstens hier – wenn schon nicht in der metaphysischen Natur selbst, was ja durch die Antinomie des metaphysischen Weltbegriffs ausgeschlossen ist – das Erfahrungssystem einen Haltungspunkt gewinnen zu können.

Indessen, wenn man von der Hypostasierung abstrahiert, bleibt immer noch die Aufgabe, die damit gelöst werden soll; so dass Cohen sagen kann, Welt, Seele (und Gott) seien, in ihrer positiven Aufgabe begriffen, drei verschiedene „Lösungsversuche“ der im Problem des Ding an sich überhaupt gestellten Aufgabe, nämlich dem Erfahrungssystem Notwendigkeit zu geben:<sup>67</sup> wenn [190] aber *diese* Aufgabe anders gelöst werden kann als durch den metaphysischen Sinn der Ideen, gibt es nicht nur nicht – wie das Ergebnis der Erfahrungslehre zeigt – ein vorgängig substanzielles Bewusstsein, sondern braucht es auch gar nicht zu geben. Die Freiheitsidee löst diese Aufgabe, nämlich in ihrer regulativen Funktion: diese aber erfüllt sie aus einem bloßen Hinblick, als der „intelligible Massstab, der alle Handlungen ohne Ansehen der Person und der Zeit dem freien Menschen zuerkennt“,<sup>68</sup> und ist Kraft dieses Hinblickes der „*Ursprung* des Sittengesetzes“,<sup>69</sup> das seinerseits als Legitimierung der Idee des Zwecks der Erfahrung den begrenzenden Horizont bestimmt.

---

67 Vgl. ebd. 48: „[...] die Welt ist das Ding an sich der *äussern* Erscheinung; die Seele das Ding an sich der *innern* Erscheinung; Gott ist das Ding an sich *alles Denkens* überhaupt. Alle drei sind jedoch nicht bloss Formulierungen der in dem Ding an sich aufgedrückten Aufgabe, sondern *Lösungsversuche* derselben. Es ist deshalb nicht unbedenklich, von drei Arten des Ding an sich zu reden. Wir meinen drei *Versuchsarten*, in einer absoluten Objektivierung derjenigen Forderung zu genügen, welche der Terminus des Ding an sich formuliert.“

68 Ebd., 232.

69 Ebd., 244. – „Das intelligible Gesetz [...] ist ein Gesetz für die Kausalität der Noumena; diese aber sind ‚Gesichtspunkte‘.“ (Ebd., 245.)

Folglich ist das Sittengesetz selbst für Cohen nicht ein „Faktum“;<sup>70</sup> sondern als eine „auf ein Prinzip zurückzuführende Beobachtungsannahme“ dient es „lediglich als Ausgangspunkt der ethischen Zergliederung“.<sup>71</sup> So ist die Freiheit selbst wirklich „nur eine Idee“;<sup>72</sup> um ihren ausschließenden Charakter dieser Art herauszuheben, interpretiert Cohen diese als Noumenon, einen anderen Sinn des Kantischen Noumenon damit ausschließend.

„Man darf daher nicht sagen, wir nähmen die Freiheit an für das Sittengesetz, und diese für jene. Denn sobald wir die Freiheit annehmen, denken wir mit dem Inhalte *auch das Subjekt* derselben als Noumenon; dieses aber bedarf der Stütze nicht, welche das Faktum geben könnte. Das Noumenon darf nicht als Eins gedacht werden mit jenem Sinnenwesen, an dem wir ein solches Faktum, den Sinnesreizen nicht unbedingt preisgegeben zu sein, beobachtet zu haben glauben. Indem wir die Freiheit als noumenale Idee denken, setzen wir damit die Möglichkeit des Sittengesetzes an die Grenzen der Erfahrung.“<sup>73</sup>

Das bedeutet: der letzte Ankergrund des historischen Faktums wissenschaftlicher Erfahrung ist wirklich nur eine Idee, und sofern die Freiheit diese Idee in sich begreift, bedeutet sie, als Ursprung des Sittengesetzes gedacht, dass selbst der *Grund* dafür nicht mehr gegeben ist, die Einheit der Subjektivität als irgendwie vorhanden und ursprünglich primär gegeben sich vorstellig zu machen.

[191] Das „Ganze des Bewusstseins“ ist also *seiner* Seinsweise nach nur in der Weise eines „Überwirklichen“: es ist eben jenes, das scheinbar ἐπέκεινα τῆς οὐσίας ist, von dem aber Cohens Bezug der plato-

---

70 Vgl. ebd., 255 f.

71 Ebd., 255.

72 Ebd., 256.

73 Ebd., 257.

nischen Ideenlehre auf die analytische Methode der Mathematik lehrt, „das Gesuchte als gefunden anzunehmen, um durch Förderungen und deren Verknüpfung es wiederzufinden“:<sup>74</sup> es ist jenes in der Gestalt eines νοητόν als gefunden angenommene Gesuchte, von dem die Erfahrung, hier also die Entwicklung des Sittlichen, bewähren soll, dass es im Gang der Geschichte „gefunden“ werden wird.

Die methodische Auszeichnung des Inhalts der Sittlichkeit, aus der Problematik der Einheit des Bewusstseins her gedacht, besteht also gerade darin, *nicht* wirklich zu sein. Seine Wirklichkeit ist die eines Gesichtspunktes. Dieser aber ist nichts für sich, wenngleich er als Vernunft für sich zugrunde gelegt wird, sondern er ist in der Weise, dass er aufgesucht wird: um des Zugrundelegens willen, um das, was mit und in ihm zugrunde gelegt wird, als Wirklichkeit auffindbar zu machen.

Mit dieser Einsicht aber vollendet sich erst der Cohensche Begriff des Idealismus. Denn dieses „Finden“ ist jenes „Entdecken“, als welches wir das „Erzeugen“ anhand der *Logik der reinen Erkenntnis* bereits identifiziert hatten: unter dem Gesichtspunkt der nicht faktisch vorhandenen Einheit des Bewusstseins, auf die aber gleichwohl in der Gestalt jeweiliger Spezifikation als auf ein νοητόν, um die Vernunft selbst überall zur Erscheinung zu bringen, hingeblickt wird als auf den Inbegriff der Gesichtspunkte der Vernunft, tritt sein Sinn hervor:

„Das System bedeutet bei Kant nicht einen geschlossenen Zusammenhang von Erkenntnissen, sondern den Zusammenhang von *Erzeugungsweisen* des Bewusstseins, deren jede für sich einen eigenthümlichen Inhalt hervorbringt. Diese Inhalte müssen einander verwandt sein, weil die Erzeugungsweisen aller Inhalte, als Erzeugungsweisen des Bewusstseins, verwandt sind, weil sie somit eine systematische Einheit bilden.“<sup>75</sup>

---

74 S. oben, S. 175 f.

75 Cohen, *Kants Begründung der Aesthetik*, 94 f.

Der durch den Ausgang von dem historisch zufälligen „Faktum“ der Wissenschaft aufgenötigte Begründungszusammenhang mit seinem Gang in die spezielle Auffassung der Idee überhaupt, als das als gefunden angenommene Zugrundelegte, um es durch Folgerungen und deren [192] Verknüpfung wieder zu finden, bringt den neuen Sinn *des Bewusstseins* hervor, das in seiner Einheit zunächst nicht anders wirklich zu sein vermag, als durchgängig dasselbe Verfahren zu repräsentieren: was immer ist aus dem Zusammenhang seiner Erzeugungsweisen entdeckbar zu machen. Die Einheit des Bewusstseins ist so die Einheit dieses Erzeugungsverfahrens. Im Begriff der „Reinheit“ wird es alsdann dem ganzen System zugrunde gelegt.

Der Hinblick auf das jeweilige νοητόν ist die Grundlegung, und Logik und Ethik haben die Systeme dieser Grundlegungen zu entwickeln,

„vermöge deren jene beiden Arten geschichtlicher Tatsachen [sc. die Gebiete der Naturwissenschaft, und Staat und Recht, in denen die Geschichte der Menschen und Völker sich bestimmt und regelt] aufhören, lediglich Tatsachen [...] zu bleiben.“<sup>76</sup>

Der Begriff der Reinheit als Inbegriff für die Einheit des Bewusstseins, sofern diese zunächst nicht anders wirklich ist, als in der Einheit desselben aus dem Hinblick entdeckenden Verfahrens, vermittelt die verschiedenen Gebiete menschlicher Kultur zur Einheit desselben Prozesses:

„So ist uns für das erste Gebiet der Kultur, das auch methodisch das erste bleibt, die *Logik der reinen Erkenntnis* entstanden, und für das zweite die *Ethik des reinen Willens*. Denn die reine Erkenntnis umfaßt den gesamten Apparat jener Grundlegungen, welche das Quellgebiet der in der Mathematik basierten Naturwissenschaft bilden. Und ebenso bezeichnet der reine Wille, im Gegensatz zu allen Naturbedingungen tierischer Institute und wirtschaftlicher

---

76 Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls* I, 4.

Antriebe, die spezifisch menschliche Grundlage für eine Entwicklung der Menschheit in der Geschichte der Völker; daher zugleich aber auch die Grundlegung für die Idee des Menschen selbst, als eines sittlichen Individuums, als einer Einheit aus dem Gesichtspunkte der Ethik.“<sup>77</sup>

Und so wird dasselbe Verfahren nun auch im Gesamtgebiet der Kunst erkennbar gemacht, als die Aufgabe der *Ästhetik des reinen Gefühls*.

Das Verfahren des Zugrundelegens, zumal in seiner Universalisierung, hat zu seiner Voraussetzung den Hinblick. Dieser aber geschieht auf das Nicht-Wirkliche, welches im Begriff formuliert [193] und als Idee zur Zugrundelegung erkannt wird. Dieser Hinblick auf das solchergestalt noch-Nichtwirkliche bringt den neuen Begriff des Bewusstseins als seinen Inhalt „erzeugend“ hervor. Und dies ist Cohens Begriff des Idealismus.

Damit ist zugleich gesagt, dass Cohens Begriff des erzeugenden Bewusstseins, wie er fertig ausgebildet dann erst im System zugrunde gelegt wird, in Cohens Werk-Biographie historisch betrachtet, nicht unmittelbar kontinuierlich aus Kants Begriff des Synthetischen entsprungen ist. Dieser Begriff bildet nur eine der Voraussetzungen. Das treibende Motiv aber liegt darin, dass die spezielle Interpretation der platonischen Ideen von Cohen zur Hilfe gerufen werden musste, um die Notwendigkeit des „Faktums“ zu begründen: unter der Voraussetzung des methodischen Prinzips dieser Begründung lässt sich diese aber nur durchführen, wenn dieses „Faktum“ selbst aus dem Zusammenhang produzierenden Bewusstseins begriffen werden kann. Der historische Grund für die Fassung des Bewusstseins als durchgängig produzierend liegt deshalb für Cohens Denkentwicklung in der Annahme des zugrundelegenden Verfahrens der Vernunft, das aus dieser Grundlegung diese selbst zur „Erzeugung“ bringt, so dass sie selbst als durchgängig produzierend begriffen werden muss.

---

77 Ebd., 5.

Noch fehlt dafür freilich ein entscheidender Gedanke: die methodische Einheit des Bewusstseins mag sich in der beschriebenen Weise in den Wissenschaften, in den sittlichen Instituten und selbst in den Kunstgebilden nachweisen und so bewähren lassen; zur Einheit des Bewusstseins aber gehört dessen Einheit als *Ganzes*; bis dahin ist aber die Einheit eben um ihres methodischen Charakters Willen nicht anders als Prozess, also ungeschlossen; in ihrer methodischen Beziehung auf gegebene Faktizität gerade in ihrer Eigenschaft, unvollendet zu sein, erkennbar. Und hier tritt, den Begriff des Ganzen verwandelnd, der Begriff des Ideals, in seiner speziellen Beziehung auf die Kunst selbst, ein, indem das ästhetische analog den anderen Bewusstseinsarten erzeugende Gefühl die „Gesamtheit des Geistes“, die „Zusammenfassung aller Kräfte und aller Richtungen“, die „Vereinigung aller Inhalte des Bewusstseins“<sup>78</sup> als solche Gesamtheit, Zusammenfassung, Vereinigung in sich erzeugt und in seiner Weise zur Gestalt des Kunstwerkes objektiviert.

[194] Den Übergang von der an den synthetischen Grundsätzen gewonnenen Erfahrungslehre zur Ideenlehre bildete als der Inbegriff dessen, was im Gedanken des Ding an sich gedacht werden soll, das von uns noch nicht näher erläuterte Prinzip des Zwecks, in seiner regulativen Funktion in Beziehung auf die Biologie aus der Aufgabe, die Naturform als solche erkennbar zu machen, begriffen. Nur so viel hatten wir herangezogen, es sei die Vernunft an sich selbst, welche im Prinzip der Idee sich zu erkennen gäbe, so dass aus dem Hinblick darauf, diesen zugrundeliegend, als Menschheit und als Sein sich die Vernunft zu erkennen gibt. In der jetzt erreichten schärferen Fassung des Begriffs vom Bewusstsein als methodisch aus dem Hinblick produzierender Erzeugungszusammenhang, liegt die Konsequenz: „Sich selbst erfindet sich die Vernunft, indem sie Natur-Zwecke gliedert und ordnet“<sup>79</sup>. Dieses Ereignis, dass die Vernunft „sich selbst sich erfindet“, ist in vorläufig vollendeter Gestalt in dem Geschehen der Kunst repräsentiert.

---

78 Cohen, *Kants Begründung der Aesthetik*, 165.

79 Ebd., 197.

Um das, dem Stand unserer Untersuchung entsprechend, *vorläufig* verstehen zu können, ist daran zu erinnern, dass für Cohen in der dargestellten Weise die Einheit des Bewusstseins hinsichtlich der Natur nicht eine spezielle Verfassung eines individuellen Bewusstseins bedeutet, sondern die Einheit des Bewusstseins *aller Menschen* von der Natur, das Bewusstsein aller Menschen, sofern es sich in der Einheit der Einen Welt für die Menschheit, wie diese in der Geschichte der wissenschaftlichen Erfahrung der Natur langsam entwickelt und vollzogen wird, versammelt: das Prinzip, d. h. übertragenerweise das „Subjekt“ der Naturwissenschaften als entstehende Repräsentanz der Einen Welt, ist die Menschheit, die in diesem Begriff die Vernunft an sich selbst vertritt.

„Die Kunst ist das Selbstbewusstsein dieser Menschheit.“<sup>80</sup> Die Betonung liegt auf dem Selbst. Der Hinblick auf die Vernunft ist zum einen zugrunde gelegt, um diese in und als Natur erkennbar zu machen; er ist zum anderen zugrunde gelegt, um dem Willen eine eigene Gesetzlichkeit zu verschaffen, die diesem [195] aus dem Wollen in die Notwendigkeit des Sollens verweist. Beide Male handelt es sich um die Vernunft und um dieselbe Vernunft in jeweils anderen Formen; aber beide Male nicht um diese Vernunft unmittelbar um ihrer selbst Willen: sie wird zugrunde gelegt, um in ihrem Verfahren als die Vernunft der Natur, das Sein und als die Vernunft der speziellen Geschichte, die Menschheit, erkennbar und vollziehbar zu werden. Beide Male geht es um die Erzeugung der Vernunft für sich selbst nur indirekterweise, vermittelt durch die Natur und vermittelt durch die spezielle sittliche Geschichte. Freilich erfindet sich die Vernunft in beidem, als am „Faktum“ beglaubigter Erzeugungszusammenhang vorausgesetzt; und sie erfindet sich darin auch für sich: aber das sich selbst sich Erfinden der Vernunft geschieht dabei in beiden Bereichen nur gleichsam nebenher, denn nicht um sich geht es bei diesen ihren Selbsterfindungen, sondern darum, sich als Natur und sich als Menschenzusammenhang

---

80 Ebd., 217.

zur Menschheit entdeckbar zu machen: in der Kunst aber geht es um nichts als sie selbst in ihrer puren Selbsterfindungsproduktivität, die sich vollendet, indem sie sich das Spiel ihrer Gestalten hervorruft.

Diese Gestalten der Vernunft sind die Natur, wie dieser Schritt um Schritt im Gang wissenschaftlicher Erkenntnis als Entdeckungszusammenhang der Vernunft erschlossen wird und die Welt der sittlichen Probleme, wie diese Schritt um Schritt in den um ihrer Lösung willen erfundenen Institutionen zur Entwicklung gelangt. In der Kunst aber treten diese Gestalten zusammen, nicht unmittelbar um ihre Weiterentwicklung zu fördern, sondern um des sich als Erzeugung um ihrer selbst willen vollziehenden Spiels der Vernunft selbst willen: indem die Vernunft mit sich, nämlich mit ihren Erzeugungsweisen spielt.

„Das ästhetische Bewusstsein ist dadurch von den beiden anderen Arten des Bewusstseins ausgezeichnet, dass in ihm nicht einzelne Vorstellung mit einander, sondern dass die Bewusstseinsgebiete, die in Gemütskräften abgesondert werden, mit einander ins Spiel gerathen, sodass man sagen darf: dass das ästhetische Bewusstsein als solches mit den Bewusstseinsgebieten spiele. Denn in dem freien Spiele, in dem Verhältnisse, welches dieses freie Spiel voll[196]zieht, besteht das ästhetische Gefühl.“<sup>81</sup>

Diese in „Gemütskräfte“ abgesonderten Bewusstseinsgebiete sind aber jene in der Entdeckung des Seins und der Entwicklung des Sittlichen sich vollziehenden: „Die Richtung, in welcher Erkenntnis erzeugt wird, geräth somit in ein Spiel mit derjenigen Richtung, in welcher etwa sittlicher Bewusstseinsinhalt erzeugt wird.“<sup>82</sup> Um ihrer selbst willen, d. h. um ihres puren Erzeugungscharakters willen spielt die Vernunft mit sich in ihrem Erzeugungscharakter; indem sie ihre Erzeugungsweisen und Richtungen miteinander in einen Bewegungszusammenhang ver-

---

81 Ebd., 173.

82 Ebd., 174.

setzt, der seinen Sinn bloß in ihm selbst, in dem Bewegungszusammenhang als solchen hat, der darin die Vernunft, wie sie an sich selber ist, in ihrem Zweck für sich selbst begriffen, repräsentiert und als Gefühl zur Gestaltung bringt.<sup>83</sup>

Dies ist die „methodische Bedeutung der Kunst“, wie sie im Begriff des Ideals enthalten ist:<sup>84</sup> im puren Bewegungszusammenhang des Spiels der erzeugenden Vernunfttrichtungen erscheint die Vernunft in ihrer Idealgestalt, indem sie gleichsam vorführt, was sie an sich selbst ist: „sich selbst erfindet sich die Vernunft“; ihrer selbst, der Erzeugung ihrer Bewegung zuliebe, bringt sie ihre verschiedenen Erzeugungsweisen in die ganze Einheit ihrer selbst, als das Spiel, das das Ziel seiner sich erzeugenden Bewegung in sich, sich selbst erzeugend ist.<sup>85</sup>

---

83 „Das Bewusstsein [sc. die Vernunft; die durchgängige Gleichsetzung von Vernunft und Bewusstsein rechtfertigt sich aus dem Gesichtspunkt des Systems, das als System des Bewusstseins das System der Vernunft ist] ist der Inhalt, auf den die ästhetische Zweckmässigkeit sich bezieht; das Bewusstsein selber, nicht ein Einzelfall desselben; der Gesamtverhalt des Bewusstseins, nicht eine einzelne Vorstellung. Das Subject daher, welches in dem Zusammenhange des Bewusstseins seinen Halt und seinen Bestand hat, nicht ein einzelnes Object aus dem Vorrath des Bewusstseins. In diesem gehaltvollen Sinne wird die Zweckmässigkeit als ‚subjective‘ erklärt, in dem Sinne: dass sie den Quell aller Objecte, das Subject betrifft, und an dem Subjecte die Art von Causalität, welche sie befördern und anzeigen mag, ausübt. Nicht die Objecte des ästhetischen Bewusstseins sind es in erster Linie, welche Zwecke darstellen, sondern das Subject und sein Gemüthszustand, das ist, der Stand seiner Kräfte, das Verhältniss seiner Bewegungen und Bethätigungen, dieser subjective, dieser Bewusstseins-Verhalt, diese Arbeit und dieses Spiel, dieses Leben und diese ‚Behaglichkeit‘ [...] des Bewusstseins, sie stellen die Zwecke, stellen die Zweckmässigkeit des ästhetischen Bewusstseins dar.“ (Ebd., 194).

84 Ebd., 40.

85 [197] Es bestätigt sich so, dass der oben erwähnte Einwand Walter Biemels (o.S. 91 Anm. 48) gegenüber Cohens *Kants Begründung der Aesthetik* falsch ist: von Cohen wird nicht die Kunst auf die Ebene der Wissenschaft zurücknivelliert, sondern umgekehrt: die spezifische Produktionsweise der Kunst, die eben als Weise des Hervorbringens eine nicht gut zu leugnende Eigenschaft des Kunst „erzeugenden“ Bewusstseins ist, ist in einer Hinsicht, nämlich was die Produktivität als solche betrifft, für Cohen der Modellfall, um die allgemeine Eigenschaft des Bewusstseins, sich seinen Inhalt hervorzubringen, zu erkennen oder wenigstens sinnenfällig zu machen. Die Inhalt hervorbringende Produk-

[197]

#### 4. Die sittliche Veränderung des Menschen als Zweck der Vernunft

Nach dieser doppelten Vorbereitung wird es leicht, den Sinn unseres Kapitels zu verstehen. Wie haben jeweils anhand der Cohenschen Kant-Interpretation zunächst einen Vorbegriff von der Wirklichkeit des Sittlichen gewonnen: die Sittlichkeit ist wirklich in den politischen Handlungen mit ihrem Gipfelpunkt in den „Titanenkämpfen“ der Revolution selbst, in denen die Staaten stürzen, worin aber eben deshalb umso klarer die Eigenart der sittlichen Ideen hervortritt, als Aufgaben der Vernunft zur Umschaffung des empirischen Zusammenhanges der Menschen, wie er in der Einheit ihres Wohnplatzes, als der nicht unbegrenzt zu denkenden „Oberfläche einer Kugel“, sich darbietet, zur geschichtlichen Einheit der Menschheit; und wir haben dann einen Vorbegriff von der Vernunft an ihr selbst gegeben: wie sie sich anhand der Kunst in dem für diese produktiven Gefühl als erzeugendes Spiel mit ihren Erzeugungsrichtungen um der erzeugenden Bewegung ihrer selbst willen darbietet.

Nach den einleitenden Bemerkungen beginnt auch dieses Kapitel mit einer neuen Bestimmung des Idealismus. Der „echte Idealismus“ nämlich wolle „nicht für Wolkenkukuksheim spekulieren, sondern [...] die Wirklichkeit umklammern, um sie zu bändigen, zu meistern, zu verwandeln.“<sup>86</sup> Neu ist die Bestimmung [198] insofern, als hier, im Problem der Wirklichkeit erst, der „tiefste Sinn der Reinheit“<sup>87</sup> zutage tritt; er liegt

---

tion des Bewusstseins geschieht zwar in der Wissenschaft von der Natur nach anderen Gesetzen als in der Produktion der Kunst d. h. Kunstgebilden und wieder nach anderen in den sittlichen Handlungen erzeugenden der Sittlichkeit: aber als Produktion betrachtet ist diese Eigenschaft hinsichtlich der Kunst am ehesten sinnfällig.

86 Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 2. Aufl., 391.

87 Ebd. (im Original vollständig hervorgehoben).

„in der Anwendbarkeit, in der Erzeugung des Seins, als einer Anwendung des reinen Begriffs. Auf die Wirklichkeit geht die Anwendung der Reinheit; aber die Reinheit vollzieht dabei die *Umwendung* der Wirklichkeit.“<sup>88</sup>

Diese „Umwendung“ der Wirklichkeit ist das „intimste und dringlichste Problem der Ethik“. Sie ist der Inhalt der Idee der Sittlichkeit.

Der Ausdruck für den Inhalt der Idee ist der Begriff *Ideal*,<sup>89</sup> so dass sich darin der Sinn des Cohenschen Idealismus vollendet, denn: „Überall wo die *Reinheit* waltet, da werden Inhalte erzeugt, denen eine Art des Seins zusteht.“<sup>90</sup> Die „Umwendung“ beruht auf Ideen, hat vorausblickende Hinblicke zur Voraussetzung; die Ideen erzeugen ihren Inhalt; der Begriff für den selbsterzeugenden Inhalt der Ideen ist der des Ideals: die „Umwendung“ ist das Ideal, der Inhalt des Idealismus, sofern dieser Inhalt wirklich ist. Der Idealismus für sich selbst bildet deshalb den Inhalt im Begriff des Ideals. Als der erzeugte Inhalt ist das Ideal das Sein des Idealismus als solchen; als die Art des Seins, die sittlich ist, gelangt es im Begriff des Ideals zur Formulierung.<sup>91</sup> Die „Umwendung“, die in der Reinheit vollzogen wird, ist deshalb, nämlich vom Inhalt der Ideen aus betrachtet, die „Umwendung der Wirklichkeit“ in der Richtung auf sich selbst: die Einverwandlung der Wirklichkeit in den Sinn der Ideen. Wo der Inhalt der Ideen, das Ideal, vollzogen wird, wendet sich die Wirklichkeit um und wo diese Umwendung der Wirklichkeit vollzogen wird, ist der Inhalt der Ideen wirklich.

Diese umwendende Wirklichkeit der Wirklichkeit durch die Ideen ist das zweite Sein gegenüber dem Sein der Natur. Sein überhaupt „ist nicht beschränkt auf die Natur und auf das Denken.“<sup>92</sup> Das Sein der Natur ist

---

88 Ebd.

89 Vgl. ebd., 419.

90 Ebd., 422.

91 Vgl. ebd., 423.

92 Ebd., 425.

das „Sein der Bewegung“.<sup>93</sup> Die Umwendung dieses Seins ist das Sein der Sittlichkeit: es ist die „Prometheische Schöpfung“, „die Menschheit, als die Ewigkeit, als das Ideal des sittlichen Selbstbewusstseins.“<sup>94</sup> Die Verwandlung des Seins der Natur, das die Bewegung ist und im Gang der wissenschaftlichen Erfahrung als solche erkannt wird, in ein eigenes „Gebilde“, die Menschheit, ist die Wirklichkeit dieses Sittlichen.

[199] Die spezielle Seinsart dieser Verwandlung ist „Ewigkeit“; sie bedeutet die „Ewigkeit des Fortganges der sittlichen Arbeit“<sup>95</sup> mit ihren drei Momenten: dem „unendlich fernen Punkt [...] für jeden endlichen Punkt“<sup>96</sup> dem Fortgang selbst und dem Zurückbleiben der jeweils erreichten Stufe gegenüber dem „unendlich fernen Punkt“, entsprechend der Dreigliederung des Ideals; als Inbegriff der Vollendung; als „Versuch eines Werkes“, das nach jenem Vorbild entstanden ist“ und das in deren Fülle als die Werke der sittlichen Vernunft die Stufen der Vervollkommnung bildet; und schließlich als das der Vervollkommnung zugehörige Unvollkommene,<sup>97</sup> das unter dem Blick auf den unendlich fernen Punkt den Punkt bezeichnet, an dem der neue „Versuch eines Werkes“ zu leisten ist: dieser Wechsel von Hin- und Rückblick, von Antizipation des Fernpunktes und Rückblick auf das Geleistete, das damit zur Vergangenheit wird, als dem Ansatz im Status der Unvollkommenheit für jeweils wieder neue Werkversuche sittlicher Arbeit, ist die Vollzugsart des Seins der Sittlichkeit, sie *ist* die Ewigkeit.

So wird deutlich, dass der Inhalt der Sittlichkeit, also das, was in den Begriffen der Ethik als ihr zu erzeugendes Ziel vorausgesetzt war, eine bestimmt zu denkende Bewegung ist. Das gilt freilich auch für den unendlichen Fernpunkt selbst: er ist nicht etwa und zwar nicht nur nicht für sich, sondern auch als der Fernpunkt für die aus dem Hinblick auf

---

93 Ebd., 426.

94 Ebd.

95 Ebd., 410 (im Original vollständig hervorgehoben).

96 Ebd., 411 (im Original vollständig hervorgehoben).

97 Vgl. ebd., 423 f.

ihn zu leistende wirklichkeitsumwendende Bewegung, ein Schlusspunkt der Bewegung; als das Ziel ist er der Inbegriff der Verwandlung in sich.

Beinahe den Hauptteil des Kapitels bildet die Auseinandersetzung mit dem Mythos seiner „Insel der Seligen“ und den Religionen. Ohne sie ausdrücklich zu nennen, wird die christliche Religion in dem Motiv kritisiert, den Ort für die Wirklichkeit des Sittlichen in den Himmel, das „Wolkenkukuksheim“ zu verlegen. „So entsteht die ärgerlichste Differenz, in welche die Ethik versetzt wird: *die zwischen Ethik und Politik*“,<sup>98</sup> „als könne die Sittlichkeit überhaupt nicht von dieser Welt sein; als diene die irdische nur der wahren Welt der Sittlichkeit zur Folie; zur Vorbereitung.“<sup>99</sup> [200] Denn die Wirklichkeit der Sittlichkeit ist der Gegenstand, d. h. die Aufgabe der Politik; ihr Ort ist die „Weltgeschichte der Menschen überhaupt“, in der „diese Wirklichkeit zu suchen und zu fordern“ ist. Ethik ist Politik, ist der „Katechismus für das Leben der Völker“.<sup>100</sup>

Darin liegt der „Fortschritt“ der historisch früheren Religion der Propheten, gegenüber dieser Verkennung des sittlichen Problems, die mit der Herrschaft des Christentums welt- oder wenigstens kulturkreisbeherrschend geworden ist, zumal in ihrer beständigen polemischen Tendenz gegenüber dem Judentum überhaupt, die Cohen hier, wieder – was eine aufgedrungene Stileigentümlichkeit ist – ohne sie ausdrücklich zu nennen, auf dem entscheidenden Punkt umkehrt und zur Formulierung der kritischen Instanz gegenüber dem Christentum, noch im Bereich der Religion selbst, werden lässt.

Gott erkennen heißt nicht, „seine Natur und sein Wesen erforschen“,<sup>101</sup> sondern erkennen, was Gott den Menschen gesagt hat, nämlich was gut ist. „Nirgend ist Sittlichkeit. Gott fordert die Sittlich-

---

98 Ebd., 394f.

99 Ebd., 394.

100 Ebd., 395.

101 Ebd., 403.

keit; das heisst zugleich, er macht sie offenbar; und er verbürgt sie; er ist der Gott der Sittlichkeit.<sup>102</sup> Er ist wirklich im Verhältnis der Menschen untereinander, sofern dieses unter dem Gesetz der Sittlichkeit von den Menschen selbst zur Gestaltung gelangt. Das aber ist es eben, was der Prophet sagen will:

„Was ist seine Gerechtigkeit, und was ist seine Liebe? Der *Prophet* lenkt das Interesse ab von der Natur, und hin auf die Geschichte. Er ist selbst Politiker, Patriot und Märtyrer. In dem politischen Denken reift seine Moral und seine Religion. Er ist nicht regierender Staatsmann, noch Orakel erteilender Priester; sondern er ist der Anwalt der Armen, die von der Herrschaft am Staate ausgeschlossen sind. Er ist der freie Redner, der mit der Geißel seines Enthusiasmus auftritt gegen die Könige, die Fürsten, die Reichen und die Priester. Aber er begnügt sich nicht damit, Liebe zu predigen gegen die Armen; gegen die Witwe und die Waise; sondern in seinem Horizonte erhebt sich der *Fremdling*. Und der Fremdling bleibt nicht der Gastfreund, für den auch Zeus ein besonderes Ressort hatte; sondern er [sc. der Fremdling als solcher] wird zum *Vertreter des Menschen unter den Völkern*.“<sup>103</sup>

[201] Und so wird der Prophet, im strengen Sinne seinem Begriffe gemäß, um dessen willen, was Gott den Menschen gesagt hat, da er nämlich von Gerechtigkeit und Frieden redete, zum Fürsprecher des Menschen unter den Menschen in ihrem Völkerleben. „Der Friede ist die Sittlichkeit“<sup>104</sup> und der Prophet sagt: „so wird es sein.“<sup>105</sup>

---

102 Ebd.

103 Ebd., 404.

104 Ebd., 405.

105 Ebd.

„Hier auf Erden soll Friede werden unter den Menschen, unter den Völkern. Die Schwerter sollen umgeschmiedet werden in Winzermesser. Dieser unversöhnliche Gegensatz zu dem, was die Historie Weltpolitik nennt, liegt im prophetischen Messianismus. Und darum liegt in ihm eine sittliche Urkraft; die gewaltigste Idee, welche die Ethik aus einem der philosophischen Methodik fremden Gebiete zu entlehnen und aufzunehmen hat; das lehrreichste Beispiel für den unlöslichen historischen Zusammenhang zwischen Ethik und Religion.“<sup>106</sup>

Aber dieser innerlichsten Selbstverständigung Cohens mit dem, was er als das Prinzip des Geistes der Propheten verstand, folgt die kritische Verständigung aus dem Prinzip der eigenen Gesetzlichkeit der „philosophischen Methodik“. Denn die Propheten versinnlichen das Ziel ihrer, als der Menschen, sittlicher Arbeit unter „dem messianischen *Bilde* des Weltfriedens“<sup>107</sup> als „dem Gedanken des *ewigen Friedens*“;<sup>108</sup> sie stellen im Gedanken des Friedens und seiner Ausschmückungen das Ziel nach der Analogie eines Endes als solches dar, als ein „ästhetisch beseligendes Bild“.<sup>109</sup> Richtig daran ist zwar, dass die Propheten für die Beurteilung ihrer Gegenwart von der Zukunft (und nicht wie im Mythos von der Vergangenheit) ausgehen; falsch aber ist ihre Methode insofern, als sie nicht den richtigen Begriff der *Zukunft* zugrunde legen.

Denn Zukunft ist der primäre Modus der Zeit. Nun ist richtig und im Sinne der Weltgeschichte der Menschheit, die eben dort beginnt, wichtig, dass an die Stelle der Leitvorstellung von der Welt, jenem Ganzen von Natur und Menschensein, als Ordnung (κόσμος) die „zeitliche Bedeutung der Welt“, anfänglich mythisch als „Weltalter (αἰών)“

---

106 Ebd., 407.

107 Ebd., 408 [Hervorhebung DA; im Original ist nur „Weltfriedens“ hervorgehoben. – GKH.].

108 Ebd.

109 Ebd., 407.

gedacht, tritt, die jene Welt ihrer Zeit nach als Ganzes umfasst.<sup>110</sup> Aber in Cohens Begriff der Zeit liegt eo ipso das Moment der Bewegung und zwar in ganz beson[202]derer Lauterkeit: die Zeit ist selbst nichts als Bewegung, nämlich darin, dass sie nach Cohens Auffassung sich nur in *zwei* – in anderer Terminologie ausgedrückt – Ekstasen vollzieht, als Zukunft und als Vergangenheit, indem der in seiner Reinheit als Augenblick zu denkende transitorische Stillstand der Gegenwart der Leistung einer anderen Kategorie zugewiesen wird. Gegenwart ist überhaupt nicht ein Moment der Zeit, denn Zeit ist Ursprung der Bewegung als Bewegung, nämlich sofern sie sich von ihrer Voraussetzung eines Ruhepunktes aus als das Danach des Ruhepunktes, eben als Bewegung selbst, vollzieht. Das ist ein im Einzelnen anhand der Logik zu interpretierendes Ergebnis der Analyse des mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkens, das hier von Cohen herangezogen und zugrunde gelegt wird.<sup>111</sup>

Das Ganze des Welt- und Menschenseins als Weltalter unter dem Gesichtspunkt der Zeit und nun von Cohen unter dem Gesichtspunkt speziell dieser Zeit als Bewegung schaffend im Ausgang von der Zukunft,<sup>112</sup> zu begreifen, bedeutet so, die Menschenwelt selbst als Spezialform des umfassenden Bewegungszusammenhanges Natur verständlich und vollziehbar zu machen, die sich *vollendet*, indem sie sich in die ihr eigentümliche Bewegungsart versetzt. Die Vollendung

---

110 Ebd., 400.

111 Ebd., 398; vgl. ders., *Logik der reinen Erkenntnis*, 2. Aufl., 144–174 („Das Urteil der Mehrheit“).

112 „Worauf es aber für die richtige Erkenntnis der Zeit ankommt, das ist das Ausgehen von der Zukunft. Sie wird antizipiert und von ihr aus hebt sich der anscheinend gegenwärtige Inhalt als Vergangenheit ab; so energisch hängt das Denken an und in der Zukunft. Man möchte sagen, *die Vergangenheit* selbst werde auch antizipiert, nämlich als Vergangenheit; denn ehe ihr Inhalt vergangen ist, wird er der Zukunft gegenüber als ein solcher geordnet. Besteht doch die anscheinende *Gegenwart* in der Tat nur aus einem Komplex, in welchem die ablaufenden und die abgelaufenen Vorstellungen das Übergewicht bilden. Immer ist es die Zukunft, welche den Schwerpunkt bildet.“ (Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 2. Aufl., 399).

der Menschenwelt bedeutet deshalb nicht das „Ende der Welt und der Menschheit“ wie sie als das „*Ende der Tage*“<sup>113</sup> im „ästhetisch beseligenden Bild“ des ewigen Friedens als „ästhetischer Luxus“<sup>114</sup> aufgrund der religiösen Methode der Propheten erscheinen könnte, sondern, im Begriff der *Ewigkeit* soll es zu denken sein, „*allein [203] die ewige Arbeit*“.<sup>115</sup> das Menschengeschlecht in den ihm eigentümlichen Verwandlungsprozess nicht allein zu bringen, sondern durchgängig darin zu erhalten.

Deshalb bedeutet die Wirklichkeit des Sittlichen nicht die Frage „ob es eine Menschenwelt geben wird, in welcher die Tugend dem Menschen in den Schoss fällt; in welcher die Sittlichkeit ein Erbesitz des Menschengeschlechts sein wird; und ein Erbe, das nicht mehr geschmälert werden kann“.<sup>116</sup> Denn diese Art von Vollkommenheit der Sittlichkeit würde den reinen Willen „vereiteln“ und „sein Selbstbewusstsein vernichte[n]“,<sup>117</sup> weil reiner Wille und reines Selbstbewusstsein es sind, die als die Voraussetzungen dieses Verwandlungsprozesses in diesem selbst als Verwandlung ihren Inhalt verschaffen. Die „Umwendung der Wirklichkeit“ unter den Gesichtspunkten der Ideen ist die Wirklichkeit dieser Ideen: die Ideen, als die vorausgesetzte Vernunft selbst, gelangen in ihrem, dem von ihnen hervorgebrachten Inhalt zur Wirklichkeit; der Inhalt des Erzeugungssystems Vernunft ist aber „nicht das Erzeugnis, sondern die Erzeugung“, d. h. nicht das Ergebnis, sondern die Verwandlung; die Wirklichkeit dieser Vernunft ist der Prozess der Verwandlung selbst.

Der Prozess der Geschichte als die Bewegung der Verwandlung des Menschengeschlechts selbst ist, durchgängig vollzogen, sofern die Verwandlung sich in das Werk setzt, die Wirklichkeit des Sittlichen. Die Vollendung der Geschichte als die Wirklichkeit dieses Sittlichen, ist die

---

113 Ebd., 406.

114 Ebd., 407.

115 Ebd., 410.

116 Ebd., 409f.

117 Ebd., 410.

Veränderung des Menschengeschlechts selbst, in ihrer Einheit durchgängig vollzogen.

{204}

Schluss:

## Cohens Bekenntnis der Vernunft

### 1.

[2] Cohens Schriften sind bekanntlich von programmatischen Äußerungen zur deutschen Klassik durchzogen. Auf die Gegner mag das wie die Verkündung eines weltanschaulichen Programms gewirkt haben und zwar insofern nicht ganz zu Unrecht, als diese Äußerungen die Funktion haben, Cohens Zeitgenossen und jenen „falschen, tückischen, das Gemüt und den Geist des Volkes schwächenden Leidenschaften in Kirche, Staat und Gesellschaft“<sup>1</sup> die Norm entgegen zu halten: in der Gestalt des einmal in Deutschland erreichten geistigen und damit vor allem moralischen Niveaus, an dem sich messend die Zeit ihren Verfall und so das Richtmaß einer neuen Anstrengung hätte erkennen sollen. Wo diese Äußerungen nicht primär systematisch bestimmt sind, sondern programmatisch vorgetragen werden, signalisiert Cohen den Anhängern und den Gegnern die eigene, an eben dieser Norm ausgewiesene kulturkritische Absicht seiner philosophischen Arbeit.

Es ist der Eintritt in das „mit Kant beginnende neue Weltalter“<sup>2</sup> der sich als die Aufgabe ihrer Bildung selbst begreifenden Menschheit, das nach- und mitzuvollziehen von seinen Zeitgenossen versäumt wurde, so dass der geschichtliche Gang in Deutschland, die weltgeschichtliche Orientierung verlierend, auf die Abwege der Selbstbehauptung der

---

1 Cohen, „Einleitung mit kritischem Nachtrag“, 6.

2 Ebd.

christlichen Religion in der *Kirche*, des Kampfes um die eigene Nationalität mit ihrer Pervertierung des weltbürgerlichen Gedankens zum nationalen Ziel einer „Weltmacht“ für die politische Handlung im *Staat* und der Verfestigung der ökonomischen, politischen und religiösen Unterdrückung innerhalb der eigenen *Gesellschaft* geriet, indem sich jene Norm aus dem Bewusstsein verlor. „Lasset uns treu und arbeitsam zusammenhalten“ ruft Cohen noch 1914, der Marburger Universität schon längst und seit zwei Jahren auch in seiner Lehrtätigkeit entfremdet, den Schülern zu, um sie noch einmal, {205} gleichsam [3] auf dem Titelblatt der *Logik der reinen Erkenntnis* auf das Fundament der gemeinsamen Arbeit zu verpflichten:

„[...] von keinem anderen Ehrgeiz gestachelt, als von dem um die Ehre, um den klassischen Geist des deutschen Idealismus: daß alles, was wir anstreben, vor dieser Norm bestehen möchte. Mit diesem Richtmaß habe ich meine Laufbahn begonnen, möge er uns allen niemals entschwinden.“<sup>3</sup>

Den Inbegriff für diesen „klassischen Geist des deutschen Idealismus“ bildet die von Cohen erst – zumal durch die permanente Beziehung auf die Person Platons – in ihrem weltgeschichtlichen Rang herausgear-

---

3 Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 2. Aufl., VIII. – So richtig Hermann Lübbes Bemerkung ist, Cohens „Postulat, das ‚Deutschtum‘ müsse ‚zum Mittelpunkt eines Staatenbundes werden““, habe den „Sinn eines Appells an die Deutschen, ihr politisches Denken und Handeln aus seiner nationalistischen Selbsteinschränkung zu befreien“, so sehr ist das Grundproblem verkannt, wenn Lübbe sagt, Cohen wende sich *unausdrücklich* „gegen anlaufende Tendenzen, zwischen deutschen und jüdischen Geist Feindschaft zu setzen.“ Die behauptete Kongenialität des Universalismus der deutschen Klassik und des Universalismus der an den Propheten orientierten jüdischen Religion hat für Cohen den Wert eines *Argumentes*: nämlich, dass der verschieden begründete und auch begründbare, jedenfalls auf Rationalismus beruhende, Universalismus die Richtung der Geschichte bezeichnet, sofern sie autonom vollzogen wird. Mit dem Argument soll der zunehmende Antirationalismus als ungeschichtlich gekennzeichnet und niedergeschlagen werden. (Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland, Studien zu ihrer Geschichte*, 234f Anm. 5, hier 235).

beitete Figur Immanuel Kant mit dem Hauptwerk der *Kritik der reinen Vernunft*. „Bekanntlich“, heißt es in der Vorrede zum Kommentar, gäbe es in der philosophischen Weltliteratur wenig Werke, „die im Charakter der Klassizität mit der Kritik der reinen Vernunft sich vergleichen ließen“; dieses Buch sei

„die Lehre und das Bekenntnis eines Genius. In jedem Abschnitt, auf jeder Seite fast spricht der Mensch, der die Menschheit lehren und bekehren will;“ und: „Wer die methodischen Dispositionen Kants über die Grundrichtungen der menschlichen Kultur [...] nicht annimmt, nicht als unerschütterliches Fundament, wie *Schiller* sagte, für die Kultur anerkennt, – der sollte auf das Geschäft des Kärrners verzichten.“<sup>4</sup>

Aber wie „Kant“ damit zum Inbegriff einer bestimmten Kulturgesinnung wird,<sup>5</sup> analog programmatischen Identifizierungen [{206}/4] ganzer Kulturströmungen mit einzelnen Gestalten (Sokrates-Platon, die Propheten selbst), ergibt sich die Aufgabe, diese Gesinnung in ihrer Zerstreung und Verbreitung durch alle Bereiche der Kultur namhaft zu machen. Wiederum in einem ganz exceptionellen Sinne programmatisch, nämlich als der jüdische Professor Cohen an der „christlichen Universität“<sup>6</sup> 1883 die Gelegenheit hatte, die Rede zu „Kaisers Geburtstag“ bei der Universitätsfeier zu halten, stellte er den „Einfluß Kants auf die deutsche Kultur“ dar, um zu zeigen, wie im Gegensatz zu der Generation seiner Zuhörer vormals eine ganze Generation, von der Philosophie über die Bereiche der Dichtung, der Historie, der Rechts-

4 Cohen, *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, III f.

5 Die „transzendente Methode“ fasst Cohen als die philosophische Methode dieser Kulturgesinnung auf. Deshalb heißt {206} es an der [4] herangezogenen Stelle nach „die methodischen Dispositionen Kants über die Grundrichtungen der menschlichen Kultur“ gesperrt: „das ist seine transzendente Methode“.

6 Vgl. das Sondervotum Wigands im Zusammenhang mit Cohens Berufung; Ebbinghaus, „Zur Berufung Cohens“.

theorie, der Staatswissenschaften und Politik, ja bis zum Heereswesen dem Einfluss dieser Gesinnung unterlegen war und ihre Leistungen dieser Grunddisposition verdankte.<sup>7</sup>

Das Grundmoment des Idealismus als tatsächlich geschichtswirksam im Einzelnen nachzuweisen, gelingt Cohen freilich nur unvollkommen. Cohen ist viel zu sehr von der systematischen Unruhe bewegt, die Begründung dieser Gesinnung systematisch zu vollenden, um die Möglichkeit ihrer Kritik zu zerstören, als dass er sich geduldiger Interpretation und ruhiger Darstellung, ja auch nur geschliffener Polemik hätte widmen können.<sup>8</sup>

Dies ist der Punkt, an dem sich Ernst Cassirers Untersuchungen zur Geschichte in die Gesamtarbeit der Schule einfügen und ihr anschließen, die unter dem Leitziel stehen, eine „Phänomenologie des philosophischen Geistes“ zu geben, als die der Stadien [207/5] der Entwicklung eben jener idealistischen Grundarbeit der Geschichte, deren vollendetes systematisches Fundament Cohen zu entwickeln versuchte. Dieser Aufgabe entspricht die enzyklopädische Weite des von Cassirer durchgearbeiteten Materials ebenso wie die Programmatik der Heraushebung einzelner für den Gang der Entwicklung entscheidender Epochen, vor allem in den drei Schriften *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927), *Die platonische Renaissance in England* (1932) und *Die Philosophie der Aufklärung* (1932), in denen allen es Cassirer darum geht „eine Betrachtungsweise der Philosophiegeschichte“ durchzuführen, „die nicht bloße Ergebnisse feststellen und beschreiben, sondern statt dessen die gestaltenden Kräfte sichtbar machen will, durch die sie, von innen her, geformt worden sind.“<sup>9</sup>

So wird für Cassirer die Geschichte zur Illustration dessen, was als ihre „gestaltenden Kräfte“ schon begriffen ist. Cohen aber ging den Weg

---

7 Cohen, „Von Kants Einfluß auf die deutsche Kultur“.

8 Die einzig wirklich ausgearbeitete Polemik ist die gegen F. Paulsen: Cohen, „Ein Buch über Kant“.

9 Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, X.

der Begründung. Die Einheit desselben, aus einem Hinblick zugrunde legenden Verfahrens für die Menschengeschichte in ihrem langsamen Gang ist für Cohen die Aufgabe, deren Möglichkeit, d. h. die Möglichkeit, jene Einheit als Aufgabe vorauszusetzen, für die Philosophie das systematische Problem bildet. Ihre Probleme werden in dem „System der Philosophie“ auseinandergelegt und bis in die Verästelungen der physikalischen Begriffe, der Willenstheorie unter dem Gesichtspunkt des Staatsbegriffes und der Theorie des Gefühls: immer um Willen des Nachweises, dass die Voraussetzungen, welche die Voraussetzung der Einheit jener Aufgabe der Vernunft als wirklich möglich machen, möglich sind.

## 2.

Von unserer methodischen Aufgabe, der Vorbereitung für die Konfrontation des „Systems der Philosophie“ mit Heideggers Idee der „Fundamentalontologie“ scheinen wir uns, was die Sache Cohens betrifft, weit entfernt zu haben. Die „Wirklichkeit umklammern, um sie zu bändigen, zu meistern, zu verwandeln“ {208} als Grundproblem der Menschengeschichte zu verstehen, das in einem einheitlichen Verfahren der Vernunft vollzogen werde, welches aus dem methodischen Hinblick auf das im Begriff formulierte Nicht-Wirkliche so geschieht, dass jenes noch Nichtwirkliche als Idee zugrunde gelegt wird, scheint geradezu diejenige Überlegung Heideggers zu rechtfertigen, die, als den geschichtlichen Gang der „Unterjochung unter die  $\text{idéa}$ “,<sup>10</sup> um des Verfahrens und dieser Absicht der Vernunft willen die ganze Geschichte verwirft.

„Kein Versuch, das Wesen der Unverborgenheit in der ‚Vernunft‘, im ‚Geist‘, im ‚Denken‘, im ‚Logos‘, in irgendeiner Art von ‚Subjektivität‘ zu begründen, kann je das Wesen der Unverborgenheit retten.“<sup>11</sup>

---

10 Heidegger, „Platons Lehre von der Wahrheit“, 238.

11 Ebd.

Platons historische Begründung des Verfahrens der Idee habe die Wahrheit so verändert, dass sie selbst, d. h. ihr Erscheinen, das „Wesen der Unverborgenheit“ verliert und zur „Bildung (παίδεῖα)“,<sup>12</sup> zur Umbildung also, d. h. zur Veränderung des Menschenwesens wird:

„Platons Denken folgt dem Wandel des Wesens der Wahrheit, welcher Wandel zur Geschichte der Metaphysik wird, die in Nietzsches Denken ihre unbedingte Vollendung begonnen hat. Platons Lehre von der ‚Wahrheit‘ ist daher nichts Vergangenes. Sie ist geschichtliche ‚Gegenwart‘, dies aber [...] nicht als Wiedererweckung, auch nicht als Nachahmung des Altertums, auch nicht als bloße Bewahrung des Überkommenen. Jener Wandel des Wesens der Wahrheit ist gegenwärtig als die längst gefestigte und daher noch unverrückte, alles durchherrschende Grundwirklichkeit der in ihre neueste Neuzeit anrollenden Weltgeschichte des Erdballs.“<sup>13</sup>

Indessen hat das „Joch der ἰδέα“<sup>14</sup> vielleicht noch einen anderen Sinn.

„Was heißt Sein?“ fragt Heidegger in der Schrift über den „Satz der Identität“, und: „Wer oder was ist der Mensch?“ Er fährt fort:

„Jedermann sieht leicht: Ohne die zureichende Beantwortung dieser Fragen fehlt uns der Boden, auf dem wir etwas Verlässliches über das *Zusammengehören* von Mensch und Sein ausmachen können.“<sup>15</sup>

Freilich sagt Heidegger auch, wir sollten nicht in dieser Weise fragen, denn wir blieben dabei

---

12 Ebd., 236-238.

13 Ebd., 237.

14 Ebd., 230; 232; u. ö.

15 Heidegger, „Der Satz der Identität“, 38.

„in den Versuch gebannt, das Zusammen von Mensch und Sein als eine Zuordnung vorzustellen und diese entweder vom Menschen {209} her oder vom Sein aus einzurichten und zu erklären. Hierbei bilden die überlieferten Begriffe vom Menschen und vom Sein die Fußpunkte für die Zuordnung beider“.<sup>16</sup>

Aber nicht die überlieferten Begriffe vom Menschen und vom Sein und ihre Zuordnung allein bilden das Problem, sondern, wenn es denn so ist, dass wir innerhalb „der in ihre neueste Neuzeit anrollenden Weltgeschichte des Erdballs“<sup>17</sup> sind und diese dasselbe ist, wie die „technische Welt“,<sup>18</sup> diejenige Welt also, die auf der Vernunft der Wissenschaften beruht, dann ist zugleich und um so dringlicher die Frage, welchem Begriff von *Verlässlichkeit* wir uns zu überantworten gedenken.

Einem Begriff von Verlässlichkeit, der seinen Sinn in jenem „Sprung“<sup>19</sup> erfüllt?

Ist das „Sichabsetzen“<sup>20</sup> verlässlich? Ist die „Vorstellung vom Menschen als dem animal rationale“,<sup>21</sup> anders gesagt: ist das Bewusstsein, dass die Existenz der Menschheit auf der methodischen Entwicklung der Vernunft beruht, wirklich „geläufig“? Und ist die These wahr, dass die sich ihrer Vernunftbedingung bewusst werdenden Menschen „in der Neuzeit zum Subjekt für [ihre] Objekte“<sup>22</sup> geworden seien? Das korrelativ-entdeckende Denken, wie es Cohen als Vernunft der Wissenschaften und als Rationalität der Sittlichkeit entfaltet, lehrt anderes und bedeutet eine „Einkehr“<sup>23</sup> anderer Art.

---

16 Ebd., 38f.

17 Heidegger, „Platons Lehre von der Wahrheit“, 237.

18 Heidegger, „Der Satz der Identität“, 42; 46; 49; u. ö.

19 Ebd., 41 ff.

20 Ebd., 41.

21 Ebd.

22 Ebd. [grammatikalisch angepasst; bei Heidegger steht statt „ihre“ „seine“. – GKH.]

23 Ebd.

## 3.

[222] Historisch-individuell, [in der Lebenswirklichkeit Cohens betrachtet,]<sup>24</sup> ist es so, dass sich das Werk am Schluss der „Religion der Vernunft“ vollendet; nicht zwar in dem Sinn, dass Cohen über der Vollendung des Manuskripts zu dieser Schrift gestorben ist, obwohl der Umstand auch etwas bedeutet, dass ein Autor stirbt, während er am Abschnitt „Unsterblichkeit und Auferstehung“ schreibt: dies nicht im Sinne einer dann höchstens humoristisch zu verstehenden Metaphysik, sondern im Sinne Cohens, wonach Unsterblichkeit – und zwar die einzige – der Dienst des Werkes und der Handlung ist, in denen er sich der „Menschheit“ übergibt, damit sie sich mit ihm vollende; sondern so, dass das Motiv der Menschheit am Schluss der Schrift zur Religion in eine unvermittelte [210/223] Identität mit seinem Korrelat, der Individualität übergeht.

Dieser Übergang hat für die nachträgliche Interpretation seine deutlichste Repräsentation im Stil.

„Der Haß darf nicht nur keinen falschen Grund haben, sondern er hat überhaupt keinen Grund“, heißt es an der dafür entscheidenden Stelle.<sup>25</sup> Das ist noch Interpretation des talmudischen Begriffes vom „grundlosen Haß“. Es ist „aller Haß grundlos, eitel und nichtig. Es gibt überhaupt keinen Grund und kein Recht zum Menschenhaß“.<sup>26</sup> Aber: „Unter dem Leiden am Menschen steht obenan dieser eitle Menschenhaß, der tragische Grundzug aller bisherigen *Weltgeschichte*“.<sup>27</sup> Die bisherige Weltgeschichte ist nach ihrer einen Seite hin dadurch bestimmt, dass sich die Menschen hassen, wobei der Hass der Deutung dadurch fähig wird, dass er unter den „Leiden am Menschen“ „obenan“ steht, d. h. wie bei Karl Marx der Begriff „Entfremdung“ den Inbegriff angibt, für das Ungenügen der Verfassung, in der menschliche Existenz gezwungen zu sein scheint, sich zu vollziehen.

---

24 [In der „Druckfassung“ ergänzt. – GKH.]

25 Cohen, *Religion der Vernunft*, 522.

26 Ebd., 267.

27 Ebd.

Alle Philosophie, die sich „in der Tendenz der Weltgeschichte hält“, ist in der Kontinuität entwickelt, jeweils sich selbst die Aufgabe zu stellen und ihre Arbeit dieser zu unterwerfen: nämlich das, was Grund des Hasses zu sein scheint, zu überwinden. Das „Leiden am Menschen“ verbürgt in der Abfolge der Jahrhunderte und Jahrtausende der weltgeschichtlichen Arbeit der Menschen die Kontinuität: denn indem sich Menschen dem Hass entgegen stellen, stellen sie sich demselben Problem, in welcher Gestalt immer der Menschenhass auftritt. Gelöst zu werden vermag das Problem erst dann, wenn die wirkliche Einheit der Menschen als Menschheit auch tatsächlich vollzogen wird, der Menschheit, die auf der Vernunft beruht. Aber indem sich Menschen dem Hass stellen, arbeiten sie daran (in welcher Weise immer), die Vernunft zu entwickeln; und indem sie die Vernunft entwickeln, stellen sie sich dem Hass.

Die Voraussetzung dafür, dass diese Arbeit vollendet zu werden vermag, ist, dass der Hass und so alles ihm entspringende Leid keinen Grund im Menschen hat: dann bedeutet die Veränderung der Menschen zur Vernunft das Ende des Menschenhasses in der [[211]/224] Geschichte. Und die Möglichkeit dieser Vollendung bedeutet der tal-mudische Begriff „grundloser Haß“.

„Du sollst nicht hassen deinen Bruder in deinem Herzen‘ (3. Mos. 19, 17). Dieser Ausspruch vernichtet den Haß durch die beiden Worte: des Bruders und des Herzens. Wen du hassen willst, der ist vielmehr dein Bruder. Und wie du hassen willst, so mißbrauchst du dein Herz, das zum Lieben da ist“.<sup>28</sup>

„Vernichten“ bedeutet hier die Einsicht: dass es im Inneren des Menschenwesens keinen Grund des Hasses gibt. Wenn also die Menschen fortfahren, sich zu hassen, liegt es daran, dass sie sich selbst nicht kennen. „Sich“ – das ist hier, weil es von Gott, dem Korrelat der Menschheit,

---

28 Ebd.

gesagt wird, der Ausdruck für das „Selbst“ eines jeden aller Menschen, des Selbst der Menschheit, und die Ethik lehrt, wie das Bewusstsein *dieses* Selbst hervorzurufen ist. Der „tragische Grundzug aller bisherigen Weltgeschichte“ besteht darin, dass die Menschheit sich nicht kennt.

Kennten die Menschen, also die Menschheit, sich, würde, was immer Menschenantlitz trägt, auf dieser Erde wissen: „Jeder Grund zum Haß ist nichtig und eitel. Der Haß ist immer ein grundloser Haß“:<sup>29</sup> die Menschheit selbst besteht in diesem Wissen.

„Das ist die tiefe Weisheit, welche alle Feindesliebe überragt, und welche erst das Gebot der Menschenliebe psychologisch sichert und festigt. Es genügt nicht, daß ich meinen Feind lieben zu sollen erkenne – abgesehen von der Grundfrage, ob beide Begriffe überhaupt vereinbar seien. Ich kann den Haß nur dadurch aus dem Menschenherzen entfernen, daß ich überhaupt keinen Feind kenne; daß die Kunde und das Wissen davon, daß ein Mensch mein Feind sei, daß er mich hasse, mir ebenso unverständlich wird, ebenso daher aus meinem Bewußtsein ausfällt und verschwindet, wie gar daß ich selbst einen Menschen hassen könnte. Das eine muß mir so unbegreiflich werden wie das andere.“<sup>30</sup>

Das Ich, welches in diesem Abschnitt auftritt, steht hier noch in Frage: es wird eine Bedingung formuliert, die es erfüllen muss, um den Ausschuss des Hasses aus seinem Herzen zu vollziehen: fahren denn aber die Menschen nicht fort, einander zu hassen, verweigern sie nicht gerade, diese Bedingung zu voll[[{212}/225]ziehen? Und wie steht es mit dem Ich Hermann Cohens, das unter dem Zwang des Judenhasses sich entwickeln und vollenden musste? Andererseits ist es aber dieses Ich, welches die Bedingung der Grundlosigkeit des Hasses durchgedacht hatte:

---

29 Ebd., 522.

30 Ebd.

unter der Bedingung der Vernunft wird der Hass „grundlos“, denn sein scheinbarer Grund – was immer den Menschen als solcher erscheinen mag –, das erschließt die Kenntnis jenes Selbst der Menschheit, ist nicht ein solcher der Vernunft. Unter der Bedingung der Vernunft wird der Hass „unverständlich“, und fällt so aus dem die Vernunft vollziehenden Bewusstsein aus. Das Bewusstsein des Individuums Cohen hat aber das „System der Philosophie“ zustande gebracht, d. h. es hat die zusammenhängenden Prinzipien der Vernunft erschlossen, auf denen die Entwicklung der Menschen zur Menschheit der Vernunft, die, indem sie diese vollzieht, aus sich den Hass entfernt, beruht: für diese Arbeit selbst muss doch im Individualbewusstsein dieses Ich, Cohen, die Menschheit sich vollenden, und das heißt: diesem Individualbewusstsein muss der Hass entfallen.

Stilistisch bedeutet das Herausfallen des Hasses aus dem Bewusstsein des an seinem Schreibtisch sitzenden geschichtlichen Individuum Hermann Cohen, dass der Text, den er jetzt schreibt, in ein Bekenntnis übergeht:

„Die Menschen reden es sich ein, daß sie einander hassen, aber das ist ihr Wahn, das Schicksal ihrer Unwissenheit von ihrer eigenen Seele und ihrem Bewußtsein. Die Eitelkeit, die Kohelet von Allem aussagt, wird hier auf den Haß bezogen. Und das Eitle wird hier durch das Wort ausgedrückt, welches das Vergebliche und das, was umsonst ist, bedeutet. Aller Haß ist umsonst. Ich bestreite den Haß im Menschenherzen. Daher bestreite ich, daß ich einen Feind habe, daß ein Mensch mich hassen könnte. Ich bestreite dies mit derselben Klarheit des Bewußtseins, mit dem ich es von mir bestreite, daß ich einen Feind habe, daß ich einen Menschen hassen könnte. Was ist der Haß? Ich bestreite seine Möglichkeit. Es ist ein eitles Wort, das einen solchen Begriff bezeichnen will.“<sup>31</sup>

---

31 Ebd.

Man darf sich dadurch nicht täuschen lassen und vermuten, Cohen habe die Zeichen seiner Zeit nicht gekannt und, um eine Form [213/226] des Hasses zu nennen, die reale Mächtigkeit des Judentums unterschätzt. Denn im Gegenteil ist dieses Bekenntnis lebenslanger Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus erwachsen, einer Auseinandersetzung, der, da ihre ganze Hoffnung auf der Vernunft beruht, vor Augen stand, was die im Namen des „Kulturfortschrittes“ geforderte Ausrottung des Judentums dann bedeutete, wenn die Gesellschaft, auf welche die Juden im nationalen Verband angewiesen waren, die Vernunft verachtete.<sup>32</sup>

Das Bekenntnis ist *eine* Art der Antwort: der andere Aspekt besteht darin, der Gesellschaft die Vernunft möglich zu machen, sie ihr zu erklären, gleichsam sie ihr anzubieten: und das ist das Lebenswerk. Hier aber geht es darum, die Konsequenz des Lebenswerkes als das Individuum Cohen nunmehr zu bezeugen: wenn Ihr überhaupt und nun also mich hasst, kennt Ihr erstens nicht Euch selbst und zweitens mich nicht: ich aber weiß, was die Vernunft der Menschheit ist; gerade in dem, was Ihr von Euch nicht wisst, kenne ich Euch, und ich kenne mich. Kenntet Ihr Euch so, wie ich Euch kenne, würde Euch der Hass genauso dem Bewusstsein entfallen, wie er mir entfällt: Feind, ich bestreite, dass es dich gibt.

In diesem Bekenntnis wird die Korrelation zwischen der antizipierten Menschheit, deren Bedingungen für ihre Entwicklung im Lebenswerk entfaltet werden, und dem Individuum Cohen zur Identität vollzogen: hier spricht ein Mensch in der Gestalt seiner Vollendung. Diese Vollendung ist auch nicht nur in einem äußerlichen Sinne der Schluss des Lebenswerkes.<sup>33</sup> Denn einerseits bahnt sich mit dieser

---

32 Vgl. oben S. 86 f [in der Druckfassung ersetzt durch: „unten S. 266 f“].

33 [In der „Fakultätsfassung“ endet der Satz mit der folgenden Parenthese: „(im äußerlichen Sinne betrachtet plante Cohen zu dieser Zeit die Ausarbeitung der „Psychologie“)“ und der unvollständigen Anm.: „Vgl. Rosenzweig, „Einleitung“, S. .. [sic!]“ – Beides entfällt in der „Druckfassung“. – GKH.]

Überwindung, mit dieser „Ausschließung des Hasses aus dem Inventar der Seelenkräfte“ der Seelenfriede an:<sup>34</sup>

„Wenn mit einem Worte das Wesen des jüdischen Gemütes bezeichnet werden kann, so ist dieses Wort der Friede. Diese Einheit des jüdischen Bewußtseins begreift nur, wer es in seinen religiösen Tiefen zu erforschen vermag. Von außen gesehen, scheint Haß und Vergeltung das Gemüt des Juden beherrschen zu müssen, dieweil er ja von der [214/227] ganzen Welt gehaßt und bedrückt wird. Wäre es da nicht ein Wunder, wenn in seiner Seele nicht das Ressentiment lebte? Freilich wäre dies ein Wunder, wenn es nicht erledigt würde durch das größere Wunder der jüdischen Lehre und des dieser gemäßen religiösen Lebens. Das Leben der religiösen Pflichten, das Leben unter dem *Joch des Gesetzes* hat diese Freiheit und diesen Frieden in das Herz des Juden gepflanzt, so daß Haß und Rachelust nicht in ihm sich einnisten konnten. Das Joch des Gesetzes war ihm das Joch des Gottesreiches, und das Reich Gottes ist das Reich des Friedens für alle Völker der einigen Menschheit. Wie hätte der Haß in einem solchen Bewußtsein sich festsetzen können, welches an den Frieden unter den Menschen glaubt mit der ganzen Kraft des Glaubens und mit der ganzen Pflicht des Glaubens. [...] Was ist der Inbegriff des Menschenlebens im Geiste der Bibel? Der Friede ist es. Aller Sinn, aller Wert des Herzens liegt im Frieden. Er ist die Einheit aller Lebenskräfte, ihr Gleichgewicht und die Schlichtung aller ihrer Gegensätze. Der Friede ist die Krone des Lebens.“<sup>35</sup>

Andererseits, die „Krone des Lebens“, der Seelenfriede, beruht „auf einem Frieden der Vernunft“<sup>36</sup> und was wäre das für eine Vernunft, die

---

34 Cohen, *Religion der Vernunft*, 522.

35 Ebd., 530 f [Hervorhebung DA].

36 Ebd., 519.

nur im Individuum spielt; vielmehr ist dieser Friede die „Einheit des menschlichen Bewußtseins“<sup>37</sup> und so

„das Symbol der menschlichen Vollkommenheit, der Harmonie des Individuums und der Vollendung des Menschengeschlechtes. Denn der Friede ist das Wahrzeichen des messianischen Zeitalters, und zwar nicht nur als Gegensatz zum Kriege, der verschwinden wird, sondern auch positiv, insofern er den Inbegriff der Sittlichkeit bildet. Der Messias heißt daher ‚Fürst des Friedens‘ [...]“<sup>38</sup>

Wenn ein Mensch, wie wir es ausdrückten, in der Vollendung seiner Gestalt spricht, bedeutet das, dass es die „Vollendung des Menschengeschlechtes“ ist, was er in sich vollzieht; für diese aber ist die Einheit seines Bewusstseins das Leitproblem, und das ist der Gegenstand des „Systems der Philosophie“.

Er wird dort in den beiden Schritten entwickelt, von denen der erste das Bewusstsein in seiner prinzipiellen einander zugehörigen Vermannigfaltigung in der Gestalt von Wissenschaft, [{215}/228] Sittlichkeit und Kunst darstellt, und der zweite diese drei zur Einheit bringt als „Psychologie“, als Lehre von der Seele des Menschengeschlechtes. Dieser zweite Schritt, die „*hodegetisch[e] Enzyklopädie des Systems der Philosophie*“<sup>39</sup>, der vierte Teil des Systems, hätte eine Interpretation der Menschengeschichte sein müssen, unter den leitenden Gesichtspunkten der in Logik, Ethik und Ästhetik entwickelten Grundlegungen der Vernunft, so, dass in dem Zusammenspiel die Einheit des Prozesses der Geschichte vollendbar deren Wandel in die Zukunft würde leiten können. So, in der von Cohen gegebenen Gestalt des Werkes, zerfällt der erste Schritt in die drei Aspekte, die in ihrem Verhältnis zu einander einen Begründungszusammenhang wohl bilden, denen aber als das Ziel

---

37 Ebd., 516.

38 Ebd.

39 Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls* II, 432.

ihrer Entwicklung die Gestaltung ihres letzten Grundes, ihrer Einheit in dem wirklichen Prozess: Geschichte, fehlt. Was damit aber fehlt, ist die „Vollendung des Menschengeschlechts“: die ja auch wirklich fehlt; mit Rücksicht auf das Werk freilich nicht gänzlich, denn alle Grundlegungen, die Cohen entwickelt, sind Grundlegungen der Vernunft, sind Mittel, in denen die Vernunft sich ihre Aufgabe vorsetzt: unter der Voraussetzung, dass die Vernunft in sich die Aufgabe sich stellt, sich zu vollenden. Und die Vollendung des Menschengeschlechtes ist diese seiner Vernunft.

In Wahrheit ist es deshalb *diese* Vernunft, welche Cohen am Schluss des Lebenswerkes, stilistisch betrachtet, bekennt: was aber bleibt dem Individuum anderes, wenn sich die Gesellschaft der Entwicklung ihrer Vernunft verweigert? Solange sich die Gesellschaft sperrt, sich als eine Aufgabe der Vernunft zu begreifen und dem entsprechend zur Einheit der Geschichte sich nicht umgestaltet, ist das Bekenntnis dieses Individuums der einzige Weg, die Vernunft im Inneren der Gesellschaft zur Erscheinung zu bringen: um doch das Lebenslicht der Menschheit nicht verlöscht zu sehen. So knüpft das Individuum am „Gebinde des Lebens“,<sup>40</sup> knüpft sich selbst hinein: aber dieses Selbst des Individuums, das in der geschichtlichen Verzweigung die Vernunft bezeugt, vertritt darin die Menschheit in dem Aspekt ihrer Vollendung.

[[216}/229] Die Verfassung des Individuums, in der es diese Stellvertretung (der Menschheit) leistet, ist Demut: während der Begriff des Frommen das isolierte Ich bezeichne, trägt der Demütige „die ganze Menschheit“ in sich.<sup>41</sup>

---

40 Vgl. Cohen, *Religion der Vernunft*, die Widmung.

41 Cohen, *Religion der Vernunft*, 310, lautet der Text: „trägt die ganze Menschheit an seinem Busen“; die Wendung ist aber falsch, zumindest das „an“. Cohen hat hier zwar noch Korrektur gelesen, aber wenige Tage vor seinem Tod (bis 362). Der Sinn ist: in seinem Herzen; er schließt die Mitmenschen, die Vernunft der Menschheit in sein Bewusstsein ein.

„Daher kann er zum Stellvertreter des Leidens werden, weil er gar nicht anders als im Leiden sein sittliches Dasein vollbringen kann. Er kennt die Schuld der Menschen – [...]“<sup>42</sup> – er kann zwar die Schuld den Menschen nicht abnehmen, aber er leidet unter diesem seinem die Mitmenschen einschließenden Bewußtsein. Und indem er so *um* sie leidet, leidet er *für* sie. Denn sein Leid ist das wahrhafte, das sittliche, dessen die Menschen ja in ihrer Schuld gar nicht mächtig werden würden, auch wenn sie noch so hart [...] bestraft würden. Der Demütige ist daher der wahrhaft Leidende, und er ist der Stellvertreter des Leidens. Das Leiden selbst in seinem sittlichen Wesen kann nur er erleiden. Er ist nicht sowohl der Stellvertreter als vielmehr der alleinige wahrhafte Träger des Leidens.“<sup>43</sup>

Und diese Demut wird alsdann zum „seelischen Fundament der mesianischen Menschheit“;<sup>44</sup> dieses Leid ist der Punkt der unvermittelten Vermittlung zwischen der Menschheit und dem Individuum dann, wenn sich die wirkliche Geschichte ihrer Umgestaltung zur Vernunft der Menschheit versagt.

Aber unsere Rede, dass in dem Bekenntnis der Vernunft die Korrelation zwischen dem historischen Individuum und der Menschheit zur unvermittelten Identität geworden sei, ist nicht ganz richtig; weil einerseits der Begriff der Korrelation verlangt, [{217}/230] dass die Glieder

---

42 Ausgelassen ist: „– wie sollte der Arme sie nicht kennen, der unter dem Unrecht der Weltwirtschaft leidet? –“. Das Charakteristikum des Armen ist, dass sich auf ihm die Schuld der Menschheit, in seinem Bewusstsein also die Menschheit versammelt. Die Versammlung der Menschheit in einem Bewusstsein, das von der Gesellschaft zugleich daran gehindert wird, im Sinne dieser Menschheit tätig zu sein, so dass dieser Mensch die menschliche Vollendung bloß in seinem Bewusstsein zu vollziehen vermag, ist der sittliche Begriff des Leidens, der hier eingeführt wird. Es ist dies vorzüglich das Schicksal des Armen (dies ist der sittliche Grund für die Bildung der Arbeiterklasse zur Umgestaltung der Gesellschaft unter dem Ziel der Menschheit. Dem Armen entsprechend heißt es bei den Menschen in ihrer Schuld „in ihren leiblichen Genüssen bestraft“.

43 Ebd., 310.

44 Ebd., 495.

nicht ineinander übergehen, und weil andererseits auch hier die Vermittlung zwischen den Gliedern an ein Medium gebunden ist: Cohen bekennt, aber er bekennt im Wort, in einem Abschnitt seiner Schrift, die Sprache ist; zwischen dem, das sich bekennt, und der Vernunft der Menschheit, die es bekennt, steht der Text, der in der Spannung dieser Korrelation entstand.

Der Text ist Wissenschaft, wengleich an einer ihrer Grenzen; aber auch von dieser hier erreichten Grenze abgesehen, ist die wissenschaftliche Arbeit auf die „Darstellung der eigenen Gedanken und Ansichten und Lehren“ angewiesen<sup>45</sup> und hat damit eine Grenze gemeinsam mit der Kunst: denn „Darstellung ist ja immer eine Art von Kunst; daher ist die Wissenschaft nicht ganz von ihr getrennt.“<sup>46</sup>

Kunst ist der Begriff für viele Künste, deren Cohen acht unterscheidet: Epos, Lyrik, Drama, Roman, Musik, Baukunst, Plastik, Malerei (*Ästhetik des reinen Gefühls* II); keiner dieser Künste ist wissenschaftliche Darstellung eindeutig zuzuweisen, es bleibt ein Unterschied zu aller Kunst.

Aber das gemeinsame Problem der Künste ist „Gestalt“<sup>47</sup> die jede von ihnen in der ihr eigentümlichen Weise erreicht; und als eine Art der Gestalt lässt sich in gewisser Weise auch die wissenschaftliche Darstellung begreifen.

Aus dem Bild, als der Form sei in platonischer Terminologie „die Idee, zunächst als Gestalt, hervorgegangen“.

„Wie die Gestalt, als mathematisches Gebild, mehr ein theoretisches Urbild ist als die Form, welche gleichsam nur das logische Strukturbild darstellt, so ist die Idee von der Gestalt aus wiederum, der Richtung der Erscheinung gemäß, in das Gesichtsbild verinnerlicht worden, und auf diesem Wege immer tiefer zum geistigen *Gesichte*

---

45 Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 2. Aufl., 534 f.

46 Ebd., 536.

47 Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls* I, 191.

ausgereift. Der ursprüngliche Zusammenhang mit Erscheinung und Bild wird zwar damit nicht abgebrochen, aber die Koordination ist überflogen: die *Idee* ist das *methodische Fundament* geworden für alles, was als Bild, was als Erscheinung eine Wirklichkeit beansprucht.<sup>48</sup>

Dieser Anspruch ihrer Wirklichkeit liegt für die Künste in der jeweils ihnen zugehörigen Gestalt, in [[218}/231] der sich die grundgelegte Idee, um deren Erzeugung, Ausgestaltung und Vollendung es sich handelt, in das Werk hinein vermittelt; und als Idee vermag die Gestalt zur „Offenbarerin des tiefsten Inhalts der Seele zu werden“.<sup>49</sup> Ist aber das „System der Philosophie“ als Text der Bücher etwas anderes als eine „Offenbarung“, Offenlegung der Idee?

Und „gleichnisweise“ deutet hier Cohen auch an, worum es sich bei der Idee selbst handelt:

„Der Eros hat seinen Ursprung im Künstlergeiste des Menschen selbst. Er ist dort freilich nicht fertig vorhanden, sonst könnte die Methodik des Ursprungs nicht in Kraft treten. Man darf aber wohl gleichnisweise sagen, daß alle systematischen Richtungen des Bewußtseins in ihm ihren Ursprung haben; in ihm, sofern er für keine Richtung gegeben, für eine jede aber die Aufgabe ist, die unendliche Aufgabe, welche für jede Richtung des erzeugenden Bewußtseins die Ursprungsidee ihrer Einheit bildet.“<sup>50</sup>

Dem Menschenhass und allem Menschenleid entgegen, das daraus entspringt, wird die Idee der Menschenliebe hervorgerufen, um dieser das System ihrer Voraussetzungen zu erschließen: die Bedingungen, als ihre Bahnen, deren Richtungen aufgefunden werden müssen, damit Geschichte dem Entwurf der Menschenliebe folgen kann.

---

48 Ebd., 22.

49 Ebd., 192.

50 Ebd.

Wer aber liebt die Menschenliebe, d.h. von wem wird sie vollzogen? Das Subjekt der Erkenntnis ist „nicht das Ich, sondern der *Begriff*“,<sup>51</sup> und dessen Aufgabe ist nicht die Erzeugung der Einheit des Subjekts, sondern die Erzeugung des Objekts.<sup>52</sup> Die Einheit des Subjekts ist Gegenstand der Ethik; aber das Selbst, um dessen Erzeugung es sich im Problem des Selbstbewusstseins handelt, ist nicht das Ich, sondern der Menschheit: das sittliche Bewusstsein ist das Selbstbewusstsein der Menschheit, und alle Veranstaltungen der Ethik zielen darauf, *dieses* Bewusstsein als die „unendliche Aufgabe [[219]/232] des Ich“ in dem darin sich bildenden Bewusstsein eines jeden Menschen herbeizuführen und zu befestigen;<sup>53</sup> zur Instanz, die diese erzeugende Vermittlung leistet, hat es dort den Staat mit seiner Handlung (der Gesetzgebung).

Die Künste aber haben der sittlichen Arbeit gegenüber den Vorzug, dieses Selbstbewusstsein nicht über den Staat vermittelt erzeugen zu müssen, sondern voraussetzen zu können; was immer ist, Natur und Menschen, dienen den Künstlern nur als Stoff, den sie nach ihren Regeln und der Gesetzlichkeit des die Gestalt eines Kunstwerkes erzeugenden Gefühls für sich umzugestalten und so zu verwandeln haben. Das Medium ihrer Vermittlung, zwischen sich und der Idee der Menschheit ist lediglich das Werk und die als Werk hervorgerufene Gestalt.

Das Ziel, der Zweck der wissenschaftlichen Darstellung ist nicht das Gefühl, welches das Spiel der Freiheit des Erfindens in diesem Ich her-

---

51 Ebd., 194.

52 „Die Einheit, die hier die erzeugende Kraft ist, ist die des Begriffs. Die Einheit des Begriffs aber hat nicht sowohl für die Einheit des Subjektes zu sorgen als vielmehr für die des Objekts. Erkenntnis ist Erzeugung des Objekts. Das reine Denken zielt auf nichts anderes als auf die Erzeugung, die Begründung, die Sicherung des Objekts“. (Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls* I, 195).

53 „Das Selbstbewußtsein des sittlichen Individuums ist das Selbst der Allheit. So lange das wollende Ich sich nur als *Individuum* fühlt, so lange ist es noch nicht zum Ich des reinen Willens gereift. Auch wenn es nur erst in einer relativen Mehrheit sich zu objektivieren vermag, bleibt es noch im Vorhof der Sittlichkeit, auf dem Wege der relativen Tugenden. Nur in der Allheit des *Staates* und der *Menschheit* atmet das wahrhaft lebendige Subjekt des reinen Willens.“ (Ebd., 197).

vorrufen; ihr Zweck ist die Erkenntnis in deren Ordnung, die bestimmt ist von dem Ziel des in seiner systematischen Einheit zu entdeckenden Gegenstandes; aber die Darstellung dieser Ordnung der Erkenntnis ist die sprachliche Gestalt des Systems. Das „System der Philosophie“ hat seine Wirklichkeit nicht in der Darstellung allein: die Wissenschaften und die Geschichte sind der Ort, an dem die Wirklichkeit dieser Erkenntnis sich vollzieht. Die Gliederung und die Ordnung in der Gestalt eines Kunstwerkes hat in diesem allein die Wirklichkeit, sofern dazu gehört, dass die Gestalt in der Korrelation mit jener „reinen Individualität des Selbst“ vollzogen wird.

Als sprachliche Verlautung also ist die wissenschaftliche Darstellung des Systems der Gestalt im Kunstwerk zu vergleichen. Sie bezieht an jeder Stelle ihres Textes jene Individualität mit ein, die in diesem Werk sich, als reine Individualität, in die Dimension des Selbst, d. h. des Bewusstseins der Menschheit, zu erstrecken vermochte.

[[220}/233] Die „Aufgabe der Philosophie in allen ihren systematischen Gliedern“ ist, die „*Wissenschaft selbst und die Kultur überhaupt zum Verständnis ihrer Voraussetzungen zu bringen*“:<sup>54</sup> in der Arbeit an dieser Aufgabe unterzieht sich das Ich Cohens sittlicher Mühen, der Mühen der Erkenntnis, wie sie die Tugend der Wahrhaftigkeit gebietet. Was es aber dabei zunächst erreicht, ist die *Darstellung* jener Voraussetzungen in der sprachlichen Gestalt der Bücher des „Systems“: sie aber *stellen* die „*allgemeine Vernunft*“ dar, „die doch gleichbedeutend mit dem System der Philosophie ist“.<sup>55</sup>

Die Interpretation des „Systems der Philosophie“ bedeutet deshalb, sich durchgängig Rechenschaft darüber abzulegen, was es bedeutet, dass ein Mensch, ein Individuum, ein Ich, es unternimmt, als Grundlage aller Kultur, allen Menschendaseins überhaupt, Vernunft zur Darstellung zu bringen: weil diese Darstellung die Weise ist, in der das Individuum mit dem Ziel der Menschheit dieser sich übermittelt.

---

54 Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 2. Aufl., 510 f.

55 Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 2. Aufl., 603.

Es übermittelt sich der Menschheit? – aber wie man weiß, ist diese „Menschheit“ gar nicht da:

„Wenn die Kriegsjammer uns nicht umtoben, so bildete schon das Gespenst des Krieges, die bloße Kriegsgefahr, wie den Widerspruch gegen den Weltfrieden, so auch gegen den Seelenfrieden. Wir haben ihn nicht, kein Volk hat ihn, die Menschheit hat ihn nicht, solange das Gespenst des Völkerhasses der eigentliche Todesengel ist, der mit seiner Sense die Welt durchschreitet“;<sup>56</sup>

und dieser Engel schreitet bekanntlich.<sup>57</sup> Indessen: der Ausschluss des Hasses „aus dem Inventar der Seelenkräfte“, die eigene Konstellation des Bewusstseins so, dass der Hass entfällt, bedeutet – auf dem Fundament des Menschenleids, indem ein Mensch die Menschheit kennt, aber, ihm durch die Gesellschaft aufgedrungen, nur in sich – Friede; dieses Leid ist dieser Friede. Friede ist diese Sehnsucht der Vernunft.<sup>58</sup>

---

56 Cohen, *Religion der Vernunft*, 522f [1918].

57 [Der vorangehende Halbsatz entfällt in der „Druckfassung“ – GKH.]

58 [Die Druckfassung endet: „Diesen Begriff von Vernunft, diese Sehnsucht, gilt es, in den Horizont der Philosophie zurückzuholen. Mit dem „System der Philosophie“ und dem Buch über die *Religion der Vernunft aus [234] den Quellen des Judentums* hat Hermann Cohen für diese Aufgabe ein Quellenmaterial bereitgestellt, das noch nicht erschlossen ist und der Entzifferung noch harret. Auch in dieser, hier vorliegenden Untersuchung sind nur die Grundlinien gekennzeichnet. In diese Linien wird die Gestalt einer Philosophie einzuzeichnen sein, welche ihre Wahrheit lange bei sich einbehält, um sie erst später einem Blick sehr später Nachkommen zu eröffnen. Die entschlossenste Theorie neuzeitlicher Rationalität, die je entworfen worden ist, sucht die Vernunft; sie ist eine Theorie des Suchens. Wenn auch die *Geschichte* der Philosophie, und wahrlich nicht nur die Geschichte der *Philosophie*, aber zumal die Rezeptionsgeschichte der Cohenschen Philosophie, nichts anderes so nachhaltig, wie die Vergeblichkeit bezeugt, so bekunden doch die Schriften das Faktum dieses Suchens und dessen Mannigfaltigkeit.“ – GKH.]



## Nachwort

So weit die Untersuchung bis jetzt geführt wurde, war sie motivationsgeschichtlich orientiert. Das Verfahren rechtfertigt sich aus der Beschränkung, zunächst nur die Vorbereitung zu erarbeiten für die einlässliche Diskussion der Sachen, die behandelt werden sollen. Aber selbstverständlich kann die Untersuchung dabei nicht stehen bleiben und auch nicht bei der beabsichtigten Konfrontation: schließlich ist auch dieser nur die eingeschränkte Aufgabe zugewiesen, den relativen Wahrheitsgehalt festzustellen, der sich gegenüber dem historisch mächtig gewordenen Philosophem ausweisen lässt. Immer noch ist auch dafür eine bloß historische Gestalt der Philosophie als Kriterium angenommen, und es wird sich doch am Ende darum handeln müssen, Cohens Philosophie dem gegenwärtigen Bewusstsein selbst zu applizieren. Für das Nachwort wird es gut sein, darauf hinzuweisen.

Oben, in der Einleitung hieß es: „In dem differenzierten Bewegungsgefüge, als welches Bewusstsein ist, bildet das Fühlen gleichsam die Sohle. Der Rückgang in den ‚Schlund‘ des Bewusstseins oder in den ‚Schacht‘ hat im Fühlen seine tiefste Stelle erreicht: was noch weiter zurückliegen mag, gehört in den Bereich der Physiologie.“<sup>1</sup> Der Begriff des „Fühlens“ ist in Cohens Ästhetik terminologisch ausgearbeitet.<sup>2</sup> Der Sache nach bedeutet diese These, dass Bewusstsein – was immer es sei – nicht eine ontologisch fassbare Grundgegebenheit menschlichen

---

1 S. o. S. 37.

2 Vgl. Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls* I, 136–143.

Seins sei und auch nicht daraus entspringe. Für die Konfrontation mit der Fundamentalontologie macht der Ausschluss der Ontologie des Menschenwesens unter dem Gesichtspunkt der Rationalität den Hauptpunkt der Differenz aus; für die Theorie des Bewusstseins ist er das Hauptproblem der Schwierigkeit.

## I. Heideggers ursprüngliche Reflexion

Es ist leicht bemerkbar, dass in *Sein und Zeit* der Begriff der Ganzheit leitende Funktion erhält,<sup>3</sup> als „Ganzheit des Strukturganzen {222} des Daseins“.<sup>4</sup> Indem sich das „im Sinne eines Ausstandes charakterisierte Sichvorweg“ als „Sein zum Ende“ „enthüllt“, „das jedes Dasein im Grunde seines Seins ist“, wurde die Struktur der Sorge zur Bedingung der Möglichkeit des Ganzseinkönnens, wobei „Möglichkeit“ bedeutet: dasjenige, welches ermöglicht.

„Das Entworfenen ist das Sein des Daseins und zwar erschlossen in dem, was es als eigentliches Ganzseinkönnen konstituiert. Das Woraufhin dieses Entworfenen, des erschlossenen, so konstituierten Seins, ist das, was diese Konstitution des Seins als Sorge selbst ermöglicht.“

Deshalb ist

„[m]it der Frage nach dem Sinn der Sorge [...] gefragt: *was ermöglicht die Ganzheit des gegliederten Strukturganzen der Sorge in der Einheit ihrer ausgefalteten Gliederung?*“<sup>5</sup>

---

3 Vgl. Dieter Henrich, „Über die Einheit der Subjektivität“.

4 Heidegger, *Sein und Zeit*, 316 u. ö. – Zum Folgenden vgl. ebd., 317.

5 Ebd., 324.

Es ist klar, die Antwort lautet: „Zeitlichkeit“<sup>6</sup>, mit ihrer Präponderanz der Zukunft.<sup>7</sup>

Heideggers durchgängiger Opposition der Substanzontologie gegenüber entsprechend führt er dieses Theorem auf dem Wege einer Kritik der kantischen Ich-Theorie ein,<sup>8</sup> der zufolge auch Kant „nicht die Selbstheit des Ich qua Selbst, sondern die Selbigkeit und Beständigkeit eines immer schon Vorhandenen“<sup>9</sup> gedacht habe. Gleichwohl teilt Heidegger mit Kant die Vorstellung einer Art vorgängig existierender Reflexivität: denn das der Struktur der Zeitlichkeit entsprechende „Vorlaufen“ macht das Dasein seinem eigentlichen Charakter nach nicht nur zukünftig, sondern, als „*Sein zum* eigensten ausgezeichneten Seinkönnen“<sup>10</sup> je von da her reflexiv.

„Zukunft‘ meint hier nicht ein Jetzt, das, *noch nicht* ‚wirklich‘ geworden, einmal erst *sein wird*, sondern die Kunft, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt.“<sup>11</sup>

Die Fundamentalontologie ist Theorie einer ursprünglichen Reflexivität im Menschen.

Es ist hier noch nicht der Ort für den Aufweis, wie sich alle Annahmen in *Sein und Zeit* aus dem Ansatz ursprünglicher Reflexivität erklären. Jedenfalls ist auch die Theorie vom hermeneutischen {223} Zirkel, in den sich insbesondere die Fundamentalontologie zu bege-

---

6 „Dergleichen ist nur so möglich, daß das Dasein *überhaupt* in seiner eigensten Möglichkeit auf sich zukommen *kann* und die Möglichkeit in diesem Sich-auf-sich-zukommenlassen als Möglichkeit aushält, das heißt existiert.“ (Ebd., 325)

7 „Das Vorlaufen macht das Dasein *eigentlich* zukünftig, so zwar, daß das Vorlaufen selbst nur möglich ist, sofern das Dasein *als seiendes* überhaupt schon immer auf sich zukommt, das heißt in seinem Sein überhaupt zukünftig ist.“ (Ebd.)

8 Vgl. ebd., 316–323: „§ 64. Sorge und Selbstheit“.

9 Ebd., 320 (im Original kursiv).

10 Ebd., 325.

11 Ebd.

ben habe, nur sinnvoll auf dem Hintergrund dieser Theorie: wenn die ursprüngliche Reflexivität in dem Sinne ursprünglich ist, dass dieser Ursprung Grund bedeutet,<sup>12</sup> gründet sich alles in dieser Reflexivität, als deren ausdrücklicher Nachvollzug die Hermeneutik des Daseins zu verstehen ist. Und umgekehrt, methodisch: jede Existenzstruktur ist dann in ihrer Ursprünglichkeit nachgewiesen, wenn es gelungen ist, sie von diesem Ansatz ihrer Entfaltung herauf die Ursprungsreflexion zu reduzieren. Schließlich hat die „phänomenologische Destruktion der Geschichte der Ontologie“<sup>13</sup> die Aufgabe, die Leistung der Ontologen danach zu bemessen, wie weit ihre Analysen sie in die Nähe der ursprünglichen Reflexion geführt haben.

Umgekehrt haben alle in *Sein und Zeit* aufgewiesenen Phänomene die Funktion, den Grundansatz der ursprünglichen Reflexion zu bewähren. Für das „In-der-Welt-sein“ selbst gilt das in ausgezeichneter Weise. Natorp hatte, wie oben herangezogen, in seiner Selbstdarstellung gesagt, die „Psyche“ stünde „ganz im Sein; der Logos ist ihrer, aber er ist ξυνός, allen und allem gemein“;<sup>14</sup> deshalb sei es lächerlich, sich von ihm absondern zu wollen: „wie die Träumenden, deren freilich jeder seine eigene Welt bewohnt“. Zugrunde liegt Heraklits Fragment, dass die Wachenden eine einzige und gemeinsame Welt haben, im Schlaf aber jeder der Menschen von dieser sich ab und in seine eigene wende.<sup>15</sup> Das ist die Grundvorstellung für Heideggers „In-der-Welt-sein“. In dieses Modell hatte aber schon Natorp, und übrigens unter Berufung auf Heraklit selbst, das Reflexionsmotiv eingeführt, als „in sich selbst vertiefen“, das bedeutet: „in die Tiefen des Logos herabsteigen, der das All durchwaltet“.<sup>16</sup>

Heidegger vermittelt diese Interpretation noch einmal mit der ursprünglichen Anschauung Heraklits: die Reflexion selbst wird zum

---

12 Vgl. Heidegger, „Vom Wesen des Grundes“.

13 Heidegger, *Sein und Zeit*, 39, Titel für Teil II der Abhandlung.

14 Natorp, „Selbstdarstellung“, 165.

15 Vgl. Diels / Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Herakleitos B 89.

16 Natorp, „Selbstdarstellung“, 166; vgl. oben, S. 38–40.

währenden Grund des Wachens, des Daseins in der Welt. Dabei fällt die Vermittlung selbst in zwei Momente auseinander. Das Herabsteigen {224} wird zum ausdrücklichen Nachvollzug der ursprünglichen Reflexion, die als Einheit von Logos und Sein in der Ursprungssphäre des Menschen als deren Sein und als möglicher Urvorsprung von Sein überhaupt waltet, während die ursprüngliche Reflexion selbst abgebrochen werden kann; das „In-der-Welt-sein“ kann den Konnex zu ihr, als Ganzheit stiftend, verlieren, so dass das „Man“ die Leitung übernimmt.

Das Modell der ursprünglichen Reflexion hat zwei Voraussetzungen: erstens muss es eine immer währende, von sich her wirkende Kraft geben und zweitens muss es eine immer währende Grenze geben, von der her die Reflexion sich einzustellen vermag; beides aber als im Grunde des Daseins gegeben. Die Grenze wird als der Tod gedacht, die Kraft selbst als von der Art wirkend, dass die kantische Einbildungskraft für sie namhaft gemacht werden kann:<sup>17</sup> beide wirken zusammen im Theorem der Zeitlichkeit. Daraus entspringt die Attitüde des Fundamentalontologen, diese Vorgänge zu erlauschen und konstruktive oder interpretatorische Medien zu erdenken, die in die Erfahrung dessen verweisen, dass der Urvorgang geschieht.

„Aus der philosophierenden ‚Erinnerung‘ an den verborgenen Entwurf des Seins auf die Zeit als das innerste Geschehen im Seinsverständnis der antiken und nachkommenden Metaphysik erwächst einer Wiederholung der Grundfrage der Metaphysik die Aufgabe, den von dieser Problematik geforderten Rückgang in die Endlichkeit im Menschen so durchzuführen, daß im Da-sein als solchem die Zeitlichkeit als transzendente Urstruktur sichtbar wird.“<sup>18</sup>

Heidegger denkt immer eine Fläche und dahinter einen sich bergenden Kern. In *Sein und Zeit* und in dem Vortrag „Was ist Metaphysik?“<sup>19</sup> ist

---

17 Vgl. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 126–203 (Dritter Abschnitt).

18 Ebd., 241 f.

19 Heidegger, „Was ist Metaphysik?“

das Geleit in den Bereich der Selbsterfahrung konstruktiv-methodisch. Die einlässliche Kritik der „phänomenologischen Konstruktion“<sup>20</sup> muss der eigentlichen Konfrontation vorbehalten bleiben. Hier genügt es, auf die Methode der bestimmten Negation zu verweisen. Wie in *Sein und Zeit* ist auch in „Was ist Metaphysik?“ die Aufgabe, das „Sichhineinhalten in das Nichts“<sup>21</sup> zu erzeugen. {225} Dieses „Nichts“ ist ein anderer Ausdruck für das reflexive Grundgeschehen. Es bedeutet zunächst „die vollständige Verneinung der Allheit des Seienden“.<sup>22</sup> Als solches aber soll es nicht begrifflich fixiert werden: das setzte eine begriffliche Fixierung der Allheit des Seienden voraus und führte entsprechend nur zu einem *Begriff* des Nichts. Demzufolge ist nicht das „Erfassen des Ganzen des Seienden an sich“ das Negat, sondern das „Sichbefinden inmitten des Seienden im Ganzen“.<sup>23</sup> In einer ausgezeichneten Befindlichkeit der Stimmung würde die alltägliche Aufsplitterung der Beziehung zu vielem einzelnen Seienden hinfällig und das „Sichbefinden inmitten des Seienden im Ganzen“ würde „erfahren“, als etwas, das „ständig in unserem Dasein“ geschieht. Erfahren aber wird es gerade in der Weise, dass es nicht geschieht: in einer ausgezeichneten „Grundstimmung“, der Angst, würde eben dieses „Sichbefinden inmitten des Seienden im Ganzen“ „hinfällig“, nämlich als Schwindendes erfahren, und zwar so, dass das „Geschehen des Daseins“ selbst sich melde.

In der „eigentlichen Langeweile“, wenn mir nicht mehr einzelne Dinge gleichgültig werden, wenn vielmehr „es einem langweilig ist“,<sup>24</sup> verschwindet jeder von mir ausgespante Bewandtniszusammenhang: damit verschwindet der Unterschied zwischen demjenigen Seienden, welches in einem mir zugehörigen Bewandtniszusammenhang steht, und dem, welches nicht darin steht. Mit jedem Horizont fällt gerade

---

20 Heidegger, *Sein und Zeit*, 375–377, vgl. den Verweis auf § 63, ebd., 375 Anm. 2.

21 Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 238.

22 Heidegger, „Was ist Metaphysik?“, 109.

23 Ebd., 110; dort auch die folgenden Zitate.

24 Ebd.

das Ganze als Horizont: übrig bleibt die pure Faktizität der Einzeldinge. Aber eben darin, in dem Verschwinden meiner einzelnen Seienden als des geordnet Nächstgegebenen, tritt mir, in Unterschiedlosigkeit, in welcher mir eines so gleichgültig ist wie das andere, alles Seiende als ununterschieden sinnlos – und darin vollständig – entgegen. „Sinnlos“ hat dabei keine pejorative Bedeutung, es bezeichnet nur den temporär erfahrenen Ausfall der Sinnstiftung. Was bleibt, beschreibt Heidegger so: „Nur das reine Da-sein in der Durchschütterung dieses Schwebens, darin es sich an nichts halten kann, ist noch da.“<sup>25</sup> Es ist die „Sorge“ als das „ständige, obzwar meist verborgene Erzittern alles Existierenden“.<sup>26</sup>

Die ursprüngliche Reflexion der Sorge ist dieser Auffassung zufolge immerwährend im Menschen gegeben und lediglich die – „gleichursprüngliche“ – Verdeckungstendenz verlangt eine philosophische oder eine andere Hermeneutik zur ausdrücklichen Freilegung des {226} Grundgeschehens, das aus sich gründend auch als die ursprüngliche Freiheit aufgefasst werden kann. So ist Natorps Herabsteigen in sich selbst, das dabei gleichsam in sich dem Logos entlanggeht, der auf dem Grunde der „inneren Unendlichkeit“ das All durchwaltet, zur Methode der Existenz geworden, indem nur die Sohle, auf welcher das Herabsteigen sich trifft, jene „Kunft“ ist, in der das Dasein „in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt“.

Es kann gar nicht geleugnet werden, dass Heidegger ein wirkliches Phänomen der Selbsterfahrung vor Augen hat. Das Eigentümliche seiner Interpretation besteht aber darin, dass das ausdrückliche Zurück-Durchschreiten nicht die eigentliche Realisationsweise der Reflexion ausmache, sondern nur ein abkünftige Wiederholung dessen sei, was „immer schon“, wengleich verdeckt geschieht. Die systematische Frage lautet: wie ist es, wenn es sich so nicht verhält? – kann es so sein, dass die „phänomenologische Konstruktion“, indem sie vollzogen wird, selbst erst das erzeugt, das dann in ihr zur Sprache kommt?

---

25 Ebd., 112.

26 Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 238.

## II. Cohens Begriff des Ursprungs

Für Heideggers Konstruktion der ursprünglichen Reflexion in *Sein und Zeit* ist der Begriff der Ganzheit konstitutiv. Der Rücklauf aus der Zukunft der ursprünglichen Zeitlichkeit setzt für diese die ebenso ursprüngliche Grenze voraus, von der her und in Beziehung worauf er erfolgt. Die *eigenste* Möglichkeit des Daseins ist der Tod nur deshalb, weil als Tod die begriffliche Notwendigkeit der Möglichkeit von Ganzheit in eine Gegebenheit überführbar zu sein scheint. „Die ontologische Interpretation entwirft vorgegebenes Seiendes auf das ihm eigene Sein, um es hinsichtlich seiner Struktur auf den Begriff zu bringen“;<sup>27</sup> aber der „hermeneutische Zirkel“ lässt sich auch in entgegengesetzter Richtung verfolgen, so nämlich, dass nicht das (Nach-)Konstruierte die Konstruktion, sondern die Konstruktion das Konstruierte hervorbringt. Der Reflexion, welche die Konstruktion durchführt, begegnet dann immer eine Reflexion, weil sie selbst die Reflexion ist, die sie zur Sprache bringt. Dann muss man sagen: das Sein des Daseins in seiner Eigentlichkeit *ist* die Konstruktion.

{227} Es ist bekannt, welche Anstrengung Heidegger später unternommen hat, um die Konstruktion zu verlassen. Nun soll das Denken nicht mehr vorbereitend konstruktiv verfahren, sondern unvermittelt „hörend“. Hieß es in *Sein und Zeit* noch: „Das Gewissen ruft nur schweigend, das heißt der Ruf kommt aus der Lautlosigkeit der Unheimlichkeit und ruft das aufgerufene Dasein als still zu werdendes in die Stille seiner selbst zurück“;<sup>28</sup> so ist nun das Sichversetzen abverlangt in diese Stille, und die philosophische Mühe ist Arbeit an deren sprachlicher Verlautung.

Allerdings ist das Produkt der Konstruktion, die Hermann Cohen beschreibt, nicht Reflexion; es ist Korrelation.<sup>29</sup> Und zwar verwendet

---

27 Heidegger, *Sein und Zeit*, 312.

28 Ebd., 296.

29 Die Korrelationsstruktur des Bewusstseins bedarf allerdings noch der theoretischen Explikation, die zu geben die Aufgabe der eigentlichen Interpretation des Systems

Cohen dabei einen genauer ausgearbeiteten Begriff des Ursprungs als Heidegger.

Das „Problem der Metaphysik“ ist für Heidegger das Problem des Ursprungs der Metaphysik. Als Kriterium der „Ursprünglichkeit“ bezeichnet er die Möglichkeit eines „Wirksamwerdenlassens“ der „Trägerschaft des gelegten Grundes“.<sup>30</sup> Als „Ursprung“ wird der „Grund“ vorausgesetzt, hinsichtlich dessen die Annahme leitend ist, dass er *ist*; deshalb ist die „Ursprungenthüllung“ „Freilegung“, und Freilegung bedeutet Wirksamwerdenlassen. Diese Begriffe beziehen sich auf die Methode, so dass ihr metaphorischer Gehalt entsprechend der phänomenologischen Hermeneutik eingeschränkt wird; für den Sinn im Begriff des Ursprungs selbst, aber lässt sich Heidegger von der metaphorischen Bedeutung leiten.

Die Interpretation geht von Kants Rede von den beiden „Stämmen“ und den drei „Quellen“ aus<sup>31</sup> und zwar so, dass der Ursprungsbegriff mit Worten synonym gebraucht wird, die Vorgänge aus dem Bereich der Natur beschreiben: die „ontologische[] Erkenntnis“ soll bestimmt werden, indem ihr Ursprung „aus den sie ermöglichenden Keimen“ aufgeheilt wird.<sup>32</sup> Reine Anschauung und reines Denken sollen auf die transzendente Einbildungskraft zurückgeführt werden, um zu enthüllen, „wie diese Wurzel für {228} die beiden Stämme Wurzel ist“,<sup>33</sup> wie die Struktur dieser Vermögen „in der Struktur der transzendentalen Einbildungskraft gewurzelt“ ist,<sup>34</sup> und der „Wurzelcharakter des gelegten Grundes macht [...] erst die Ursprünglichkeit der reinen Synthesis, d. h. ihr Entspringenlassen, verständlich“,<sup>35</sup> so dass schließlich die

---

ist, für die wir nur die Vorbereitung entwickelt haben.

30 Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 2.

31 Ebd., 135 f u. ö.

32 Ebd., 20.

33 Ebd., 138.

34 Ebd.

35 Ebd., 140 f.

„Auslegung der transzendentalen Einbildungskraft als Wurzel, d. h. die Aufhellung dessen, wie die reine Synthesis die beiden Stämme aus sich entwachsen läßt und sie hält, [...] von selbst in die Verwurzelung dieser Wurzel zurück[führt]: zur ursprünglichen Zeit“.<sup>36</sup>

Nun gibt es zwar ein Kriterium für das interpretatorische Erreichen der Ursprungsebene im Bereich der „Wurzel“, indem die Wurzel geeignet sein muss, das, was aus ihr entspringt, „einheitlich und im ganzen[] zu bestimmen“;<sup>37</sup> aber von dem Begriff des Entspringens her übernimmt dann die Metaphorik der Quelle die Leitung des Gedankens: nach der „Kennzeichnung der Grundquellen“ müsse der Ursprung der apriorischen Synthesis „aus seinem Quellgrund dargestellt werden“,<sup>38</sup> und es gälte „Kants Hineingehen in die Ursprungsdimension“ nach dem leitenden Vorbild zu befragen „und damit sein Zustreben auf den Quellgrund der ‚Grundquellen der Erkenntnis‘“.<sup>39</sup>

Der methodischen Grundvorstellung entsprechend, Menschensein als Seiendes unter anderem Seienden, das nur eine ausgezeichnete Seinsverfassung hat, zu betrachten, erhält das „Ur-“ im Begriff des Ursprungs den Rang einer Ur-Gegebenheit, in der das Seiende Dasein in seinem Sein sich vollzieht:

---

36 Ebd., 196.

37 Ebd., 171 u. ö.

38 Ebd., 38.

39 Ebd., 126. – Auch bei dem Übergang von der eigentlichen Ursprungsproblematik zu der des „Gründens“ vergegenwärtigt sich Heidegger die Funktionen des Beschriebenen anhand der Wurzelproblematik, „Wenn anders nun das Auszeichnende des Daseins darin liegt, daß es Sein-verstehend zu Seiendem sich verhält, dann muß *das* Unterscheidkönnen, in dem die ontologische Differenz faktisch wird, die Wurzel seiner eigenen Möglichkeit im Grunde des Dasein geschlagen haben. Diesen Grund der ontologischen Differenz nennen wir [...] die *Transzendenz* des Daseins.“ (Heidegger, „Vom Wesen des Grundes“, 134f).

„Das Aufbrechen des Abgrundes in der gründenden Transzendenz ist vielmehr die Urbewegung, die die Freiheit mit uns selbst vollzieht und uns damit ‚zu verstehen gibt‘, d.h. als ursprünglichen Weltgehalt vorgibt, daß dieser, je ursprünglicher er gegründet wird, um so einfacher das Herz des Daseins, seine Selbstheit im Handeln trifft.“<sup>40</sup>

{229} Für Cohen bedeutet Ursprung die Selbstgrundlegung des Prinzips als eines solchen, von dem her die Bewegung des Bewusstseins entsteht und sich entfaltet; Grundlegung, Prinzip und Ursprung werden synonym:

„Das Prinzip aber bedeutet uns jetzt den Ursprung. Ohne den Ursprung kann das Prinzip nicht prägnant werden. Die allgemeine Bedeutung des Prinzips, als Grundlegung, sie muß sich zur Grundlegung des Ursprungs vertiefen. In dieser Hinausführung wird das Prinzip das Selbstbewußtsein der neuen Zeit.“<sup>41</sup>

Der Ursprung ist das Prinzip des „Erzeugens“: die Zugrundelegung der Operation, die die Bewegung des Bewusstseins methodisch entstehen läßt. Bewegung des Bewusstseins methodisch entstehen zu lassen: das ist Denken. Wie „Erzeugen“ Erzeugen des Ursprungs ist, ist Denken, das ja „Erzeugen“ ist, Denken des Ursprungs.<sup>42</sup> Deshalb ist das Prinzip Ursprung die operative Methode des Denkanfanges und Denkfortganges so, dass die entstehende Bewegung von daher sich entfaltet.

Auch Cohen gebraucht den Begriff „Ursprung“ gelegentlich im Zusammenhang mit den Ausdrücken „Wurzel“ und „Quelle“,<sup>43</sup> aber die Ausdrücke werden im Begriff bestimmt, als Grundlegung, Prinzip;

---

40 Heidegger, „Vom Wesen des Grundes“, 174.

41 Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 2. Aufl., 36.

42 Ebd.

43 Ebd., 40 f u. a.

genau ebenso, wie auch im Ausdruck des „Erzeugens“ selbst der bildliche Vorstellungsgehalt abgewehrt wird: „Das Erzeugen [...] bleibt unbestimmt, wenn es nicht als Erzeugen des Ursprungs gedacht wird“.<sup>44</sup> Das Herstellen des Prinzips, für den Anfang der Bewegung, das ist die methodische Zugrundelegung, macht den „Ursprung“ aus. So wird der Ursprung Grund.<sup>45</sup>

Der Grund des Ursprungs ist seine Korrelation zum Ziel. Das Ziel des Denkens ist ebenso Denken wie der Ursprung des Denkens Denken ist, nur in einer anderen Verfahrensform, sofern es das gemeinsame Problem des Denkinhaltes, die Bewegung, erfordert. Das Ziel ist der Begriff, nämlich das System der Mannigfaltigkeiten methodisch hergestellter Formen der Bewegung.<sup>46</sup>

„Die Physik kennt kein Sein als ein absolutes; die Substanz ist ihr die Substanz der Bewegung. Auch die *Stoffe*, auch die Ursprungsstoffe, also auch die Ursprungselemente der Stoffe muß {230} sie in Bewegungen auflösen, oder in Voraussetzungen für die Bewegung.“<sup>47</sup>

– die Möglichkeit dieser Auflösung, dass es möglich ist, alles was ist, als Bewegung zu erkennen, dies bedeutet die Zugrundelegung der Möglichkeit als Kategorie,<sup>48</sup> die selbst als ihre Handlung das Prinzip des Ursprungs zugrunde zu legen für sich fordert. Die Zugrundelegung des Ursprungsprinzips ist die Voraussetzung für die uneingeschränkte Möglichkeit der Bewegung. Diese Funktion bestimmt den Ursprung als Begriff.

---

44 Ebd., 53.

45 Auch ein möglicher bildlicher Sinn im Ausdruck „Ursprung“ selbst, als Ur-Sprung, anfänglicher Sprung, etwa die erste Teilung (gar zwischen Sein und Denken) ist auszuschließen, denn der bestimmte Bewegungsanfang des Bewusstseins ist ebenso ein Nicht-Sprung wie ein Sprung.

46 Vgl. ebd., 380.

47 Ebd., 442.

48 Ebd., 428.

Die Formen der Bewegung sind Bewusstseinsformen; deshalb ist jedes Ursprungsproblem der Bewegung ein Problem des Bewusstseinsursprungs. Diese These bedeutet die Verabschiedung der Vorstellung von dem Bewusstsein als einem wie auch immer ständigen und bleibenden. Alle Veranstaltungen des Bewusstseins sind solche des Sichselbsterstellens. Das „Problem des Bewußtseins fordert [...], daß der Ursprung für jede Stufe des Bewußtseins in Kraft bleibt. Er kann nicht bloß nachwirken; denn das Bewußtsein ist kein Ding, auf das eine Nachwirkung ausgeübt werden könnte; sein Bestand ist immer ein *Bestehen*, und dieses nur als ein *Entstehen* zu denken; das Entstehen aber fordert ununterbrochen den Ursprung“,<sup>49</sup> d. h. die immer neue Selbsterzeugung. Ausdrücklich wird die Vorstellung ausgeschlossen, dass im Grunde des Menschen eine wirkende, organisierende Kraft zu denken wäre, die als aus sich selbst hervortreibende Quelle den Bestand gewährt.

### III. Cohens Ursprungsurteil und Heideggers ursprüngliche Reflexion

Wenn man diesen Ausschluss ernst nimmt, ergibt sich daraus die Frage, wie das Phänomen der ursprünglichen Reflexion zu erklären ist, das Heidegger doch nachvollziehbar eindringlich beschreibt. Die Konfrontation muss dieses Problem lösen können; und sie löst es auch. Die Antwort liegt darin, dass Heidegger unausdrücklich für die Methode der „Ursprungsenthüllung“ eine Konstruktion aufbaut und verwendet, in der ein „unendliches Urteil“ vollzogen wird: ohne zugleich ein Bewusstsein davon zu haben, wie weit das Urteil selbst seinen Inhalt zustande bringt.

Das unendliche Urteil, als Ursprungsurteil, besteht nach der Theorie Cohens aus einer bestimmten Kombination von Privation {231} und Negation. Indem Heidegger die zugrunde gelegte Alltäglichkeit mit ihrer Tendenz, das Sein des Daseins in seiner Eigentlichkeit zu verde-

---

49 Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls* I, 143 f.

cken, ausarbeitet, entfaltet er die Privation. So entwickelt nahezu die ganze „vorbereitende Fundamentalontologie des Daseins“, der erste der beiden Abschnitte des ersten Teiles, die Seinsverfassung des Daseins privativ. Den Punkt, an dem das eigentliche Urteil vollzogen wird, beschreibt Heidegger selbst:

„Die fundamentalontologische Analytik des Daseins versucht mit Absicht, unmittelbar vor der einheitlichen Interpretation der Transzendenz als ‚Sorge‘ die ‚Angst‘ als eine ‚entscheidende Grundbefindlichkeit‘ herauszuarbeiten [...]“<sup>50</sup>

– weil die Angst diejenige Grundbefindlichkeit ist, „die vor das Nichts stellt“.<sup>51</sup> Die Angst wird, indem sie in der „phänomenologischen Konstruktion“ funktional zur Konstruktion an dieser Stelle eingeführt wird, zu dem Moment der Negation des hinsichtlich der Eigentlichkeit privativ entwickelten In-der-Welt-seins.

Deshalb führt dieses hermeneutische Substrat der Angst in das Ansichtigwerden einer Bewegung: weil der Vorgang des Ansichtigwerdens jenen Vorgang erst hervorruft, der ansichtig wird. Wer *Sein und Zeit* durchdenkt, vollzieht ein Urteil; und natürlich sein Verfasser auch: freilich ohne es zu wissen. Und ohne zu wissen, dass er dessen allgemeine Strukturen, die des „unendlichen Urteils“, Cohens *Logik der reinen Erkenntnis* entnehmen kann.

„Das Sein des Seienden ist aber überhaupt nur verstehbar – und darin liegt die tiefste Endlichkeit der Transzendenz – wenn das Dasein im Grunde seines Wesens sich in das Nichts hineinhält.“<sup>52</sup>

---

50 Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 237.

51 Ebd., 238.

52 Ebd.

– der Satz ist dem entsprechend abzuändern: Das Sein des Seienden *wird dadurch* verstehbar – und darin liegt die tiefste Endlichkeit der Transzendenz – *dass* das Dasein [...] sich in das Nichts hineinhält, und das Sichhineinhalten in das Nichts ein Ursprungsurteil ist. Nämlich methodisch fragend hält Heidegger sich hinein: er vollzieht das Urteil, das jenes hervorruft, dessen er im „Sichhineinversetzen“ als scheinbar grundgegeben ansichtig wird. Wie in einem Spiegel ist das, was er sieht, nur deshalb da, weil er es sieht; während Heidegger meint, sein Bild sei auch noch dann im Spiegel, wenn er es nicht mehr (oder noch nicht) sieht.

{232} Man könnte diese Kritik die Umkehrung der Blickrichtung innerhalb des ontologisch verstandenen hermeneutischen Zirkels nennen.

„Hinsehen auf, Verstehen und Begreifen von, Wählen, Zugang zu sind konstitutive Verhaltungen des Fragens und so selbst Seinsmodi eines bestimmten Seienden, *des* Seienden, das wir, die Fragenden, je selbst sind. Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach: Durchsichtigmachen eines Seienden – des Fragenden – in seinem Sein.“<sup>53</sup>

Wenn aber das methodische Urteilen einerseits die „Verhaltungen des Fragens“ mit umfasst, andererseits aber als methodisches, nämlich als Ursprungsurteil im bestimmten Wechsel von Privation und Negation seinen Inhalt sich erzeugt: dann ist das Sein dieses Seienden das Produkt seines Urteils. So stellt die Zugrundelegung der Cohenschen Urteilstheorie die Fundamentalontologie auf den Kopf; wie umgekehrt die Möglichkeit der Heideggerschen Verwechslung ein instruktives Beispiel dafür gibt, wie überzeugend die methodische Korrelation von Urteilsinhalt und Urteil sein kann: so überzeugend, dass der selbsterzeugte Inhalt seines Denkens Heidegger selbst unverrückt als das Sein selbst vor Augen steht.

---

53 Heidegger, *Sein und Zeit*, 7.

#### IV. Über Vernunft und Unvernunft

Diese Überlegungen gehören allerdings noch immer in den Bereich der historisch-verifizierenden Konfrontation. Sie geben das Schema der Basis, von der aus sie zu führen ist, wobei in Teilaspekten auch eine Umkehrung möglich ist: durch jenes Phänomen des „Zwischen“, des „In-der-Welt-seins“ selbst, durch die „Transzendenz“ Momente der Cohenschen Philosophie, und gerade in deren schwierigstem Stück, der schwer zu explizierenden Einheit der Teile des Systems, in einer Hinsicht verständlich zu machen, die Cohen selbst nicht hinlänglich deutlich war.

Nehmen wir aber an, Cohens Interpretation des Denkens und von da aus des Bewusstseins sei im Rahmen der historisch-verifizierenden Methode als nicht „überwunden“ verständlich gemacht; nehmen wir weiter an, der fällige Vergleich mit der modernen Wissenschaftstheorie – die Diskussion von Poppers Thesen aus dem Gesichtspunkt der Cohenschen Logik liegt ja auf der Hand – sei nicht zu ihren Ungunsten ausgefallen; nehmen wir an, die sittliche Kritik aufgrund der Ethik des Bewusstseins an der ökonomisch-politischen Gesellschaftstheorie sei statthaft und das {233} System ließe sich als Ausgangspunkt der sittlich-revolutionären Staatstheorie, die es erfordert, fruchtbar machen: lässt sich das *philosophische* Problem kurz formulieren, das sich dann stellt?

Seit Fichte ist das Problem bekannt, das Bewusstsein darin zu begreifen, dass es sich selbst setzt. Dabei betrachtet Fichte als den Ort des Bewusstseins das Ich. Cohen: „Das Ich ist im reinen Willen weder der Zielpunkt, noch der Ursprungspunkt. Von ihm geht die Ausstrahlung nicht aus, und auf ihn geht keine Reflexion zurück.“<sup>54</sup> Der Bereich, in dem das Bewusstsein des Selbst als Ich behandelt wird, ist die Ästhetik: ein bloßer Teil des Systems also. Das Bewusstsein hat sein Selbst nicht einmal in dem speziellen sittlichen Selbstbewusstsein der Menschheit: seine Universalität erfordert, eine eigene Realität herbeizuführen, die Gesellschaft aller Menschen. Sie ist das Korrelat des Inhalts, den als Bewegung das Bewusstsein

---

54 Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls* I, 196.

sich selbst „setzt“: die sittliche Geschichte. Diese Geschichte ist der Ort der Einheit des Systems als das ausdrückliche Problem für dessen vierten Teil, die „hedegetische Enzyklopädie der Einheit des Kulturbewußtseins“.

Auf das philosophische Problem, das damit im Horizont unseres eigenen, historisch zufälligen Individualbewusstseins, so, wie wir jetzt sind, erscheint, haben wir im Gang unserer Untersuchung kontinuierlich Rücksicht genommen; und zwar durch die motivationsgeschichtliche Orientierung von der untersuchten Sache selbst darauf gebracht.

Es ist hier nicht der Ort, um darzustellen, wie das deutsche Geistesleben während der vergangenen 100 Jahre und bis in die Gegenwart hinein als eine Geschichte zunehmender Verdächtigung der Rationalität vollzogen wurde. Was an der Vernunft allenfalls interessiert, ist ihre „Grenze“. Seit sich eine zeitliche Koordination zwischen der Entwicklung der Wissenschaften – über Technik und Industrialisation – und den sozialen Katastrophen anfang bemerkbar zu machen, ist das deutsche Geistesleben eine Geschichte der Verdächtigungen der Vernunft. Rationalität ist ein Gegenstand des Hohns, Aufklärung ist der moderne Sündenfall. Wenn die Geschichte auf der Vernunft beruht, ist es jedenfalls nicht übertrieben, zu sagen, dass in Deutschland in einer {234} bestimmbarer Anzahl Generationen von Lehrern an den Universitäten damit beschäftigt sind, die Grundlage der Geschichte zu entfernen. Aber es ist konsequent, dass die Geschichte der Gewalt im Medium *ihres* Bewusstseins die Geschichte der Vernunft niederschlägt. Auch die Geschichte der Gewalt hat ihre Wahrheit.

[206] Die Theorie eines geschichtlichen Bewusstseins, das zwar als seinen Inhalt Sein entdeckt, aber als Sein Bewegung und als Bewegung sich, Vernunft, erzeugt, hat eine Ansicht ihrer Wahrheit darin, dass eben dieses Bewusstsein sich auch nicht erzeugt. In anderer Terminologie: Bewusstsein von der Art, dass es sich selbst setzt, ist Bewusstsein von der Art, dass es auch sich nicht setzt. Geschichte, die nur aus sich selbst vernünftig ist, ist auch unvernünftig aus sich selbst. Die Geschichte der Vernunft ist zugleich Geschichte der Unvernunft; die Theorie der *sich* entwickelnden Vernunft ist zugleich Theorie der Unvernunft. Was die

Geschichte trägt, ist die Bewegung des Bewusstseins, aber Bewusstsein ist nur, wenn es sich selbst bewegt; Bewusstsein, das sich nicht selbst bewegt, verschwindet. Verschwindendes Bewusstsein räumt sein Feld der Herrschaft der Gewalt. Wenn es doch wahr ist, dass die Menschen an einem Winkel undurchsichtig verschachtelter Welten ausgesetzt sind, ist es auch wahr, dass diese Welten über ihnen zusammenschlagen. Was vernünftig ist, ist eine Insel.

Dennoch, da Nicht-Bewusstsein – der Theorie zufolge – nicht Bewusstsein wird, Bewusstsein zwar in Beziehung auf Nicht-es selbst aber als es selbst sich zu vollziehen seinen Anfang und den Fortgang setzt, geht die Gewalt in die Methode des Bewusstseins nicht mit ein. Es ist die Unvernunft, die die Vernunft aus sich entfernt: aber die Vernunft entfernt aus sich die Unvernunft. Die Methode der Vernunft ist das Zugrundelegen, ist sich zugrunde legen, ist die Handhabung ihres Ursprungs als Prinzip. Von wem wird das Prinzip gehandhabt, kann man fragen. Jedenfalls: keiner ist dazu gezwungen. Es gibt keine Rechtfertigung der Vernunft, die nicht vernünftig wäre.

## V. Über den Ursprung der Vernunft

„Und nicht zufällig macht dann das religionsphilosophische Hauptwerk die Korrelation von Ich und Du los aus den goldenen [235/207] Fesseln der Ästhetik der Lyrik und entdeckt so, indem es sie im vollen prosaischen Ernst zum Ausgangspunkt wählt, unbewußtermaßen die Grundlagen einer neuen Logik. So werden hier die Schranken des Idealismus von seinem letzten großen nachgeborenen Sohn überschritten, ja [...] die Schranken aller bisherigen Philosophie. Dass diese Auffassung die philosophiehistorische Bedeutung des Auftretens der Korrelation als Grundbegriff nicht überbelastet, das beweist jener in seiner genialen Ahnungslosigkeit fast erschreckende letzte Schritt, den dann wieder das Nachlaßwerk tut, wenn es in seinem fünften Kapitel den letzten Grund alles Idealismus und da der Idealismus nur das unausgesprochene Geheimnis aller vorhergehenden Philosophie

ausspricht, aller Philosophie, die Vernunft selber als Schöpfung Gottes, als geschaffene Vernunft deutet.“<sup>55</sup>

Diese Überlegung Rosenzweigs ist nicht ohne Konsequenz, nachdem Cohen alle Gestalten der Kultur, die Wissenschaften von der Natur, die sittlichen Institute in dem Prinzip des Staates und des Rechts, und die Arbeitsweisen und Gestalten der Kunst als Produkte des „erzeugenden“ Bewusstseins verständlich gemacht, „erklärt“ habe, kehre nun, in Cohens Alterswerk, dieses erzeugende Bewusstsein gleichsam bei sich selbst ein und finde sich jetzt als geschaffene Vernunft, entdecke sich selbst in dem Implikat, geschaffen zu sein.

Aber das Kapitel der *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, auf das sich Rosenzweig bezieht, behandelt „Die Schöpfung des Menschen in der Vernunft“: nicht die Vernunft ist das Thema dieser Schöpfung, sondern „der Mensch“; zur „Schöpfung“ freilich soll der Mensch gelangen in der Vernunft.

Cohen begründet diese Schöpfung in der folgenden Weise:

„Denn wo Gott schafft, da entfaltet sich sein einziges Sein als die Grundlage für das Werden, welches kraft dieses Seins Grund und Bedeutung erlangt. Und in allem Werden ist das höchste Problem der Mensch, der nicht nur Leben, sondern auch Vernunft ist und [236 / 208] erst durch die Vernunft, durch die Erkenntnisfähigkeit zu demjenigen Menschen wird, der zu Gott in Korrelation treten kann. Auch von Gott aus betrachtet, ist die Vernunft die Bedingung, vermöge welcher Gott in Korrelation treten kann zum Menschen. Und diese Korrelation ist begründet in dem Begriffe des einzigen Seins. Denn dieses bedeutet die Voraussetzung zum Werden. Wie das Sein daher die Voraussetzung der Grundlage ist, so ist das Werden für die Entfaltung der Grundlage die Voraussetzung, also der Mensch. Diese gegenseitige Bedingtheit vertritt die Korrelation.“

---

55 Rosenzweig, „Einleitung“, XLIX f.

Und der Begriff, durch welchen die Korrelation sich vollzieht, ist die Vernunft, die daher Gott und Mensch gemeinsam sein muß.<sup>56</sup>

Die begründende Funktion des Begriffes der Korrelation tritt deutlich zutage und zwar vor allem darin, dass Cohen denselben Gedanken zwei Mal formulieren muss: das eine Mal ist die Vernunft die Bedingung dafür, dass der Mensch, nämlich der Mensch der Vernunft, „zu Gott in Korrelation treten kann“, und das andere Mal ist die Vernunft umgekehrt Bedingung dafür, dass das Sein, hier als das Einzige Sein, also Gott, das die Voraussetzung des Werdens ist, zu dem, welchem es Voraussetzung ist, in Beziehung treten, d. h. sich als Voraussetzung bewähren kann: und das ist wiederum der Mensch der Vernunft. Dieses „gegenseitige Bedingtheit“ ist eben das, was die Korrelation „vertritt“.

Aber diese Korrelation tritt hier erst im fünften Kapitel auf; eine ganze Fülle systematischer Entwicklung muss ihr vorausgegangen sein: der Inhalt der Kapitel „Die Einzigkeit Gottes“ (I), „Der Bilderdienst“ (II), „Die Schöpfung“ (III) und des Kapitels „Die Offenbarung“ (IV). Deren Gedanken alle müssen also als Voraussetzung für diese Korrelation fungieren, wenn anders es sich bei dieser Schrift um eine systematische Entwicklung handeln soll. Das gilt besonders für den Begriff von Gott; heißt es doch im fünften Kapitel noch ausdrücklich: „Die Schöpfung ist die logische Konsequenz des einzigen Seins Gottes, welches keinen Sinn hätte, wenn es nicht zur Voraussetzung des Werdens würde.“<sup>57</sup>

[[237}/209] Dass die „Schöpfung des Menschen in der Vernunft“ die *logische* Konsequenz des „einzigen Seins Gottes“ sei, bedeutet, dass die Vernunft selbst im Begriffe Gottes als des einzigen Seins gedacht ist: dieses „Denken“ aber ist jenes „Erkennen“, als welches die Korrelation vollzogen wird. Der Mensch bilde „den Mittelpunkt“ in allem Werden, „zwar nicht insofern er ein Lebewesen ist, aber insofern der Baum der

---

56 Cohen, *Religion der Vernunft*, 102 f.

57 Ebd., 100.

Erkenntnis für ihn erblüht“.<sup>58</sup> Der „Baum der Erkenntnis“ ist das mythische Symbol für den Vorgang der Identifizierung der Menschen mit Gott: die Identifizierung soll aber in die Korrelation „aufgelöst“ werden, d. h. die Erkenntnis soll nicht Identität bedeuten, sondern Korrelation; wobei aber bei dem Begriff der Korrelation der Sinn der Identität, sofern sie Erkenntnis bedeutet, aufrecht erhalten bleibt: die Korrelation ist Erkenntnis; „Die Schlange nennt es Identität; unsere Sprache der Philosophie nennt es Korrelation, die der Ausdruck ist für alle Wechselbegriffe“<sup>59</sup>.

Vernunft soll an die Korrelation gebunden sein: in der Korrelation allererst entsteht die Vernunft und darin „der Mensch“: Cohens erstes Kapitel, in dem der Begriff von Gott entwickelt wird, setzt also gerade dann, wenn man Cohens Begriff der Schöpfung zugrunde legt, die Korrelation, d. h. einen Begriff von Vernunft und damit den Menschen selbst voraus. Wenn Cohen daher sagt:

„Das Sein Gottes ist die Grundlage für das Sein der Schöpfung, vielmehr für das Dasein der Schöpfung. Aber beim Menschen genügt diese nicht für sein Dasein; in dieser Beziehung beträfe die Voraussetzung des göttlichen Seins den Menschen nur als Lebewesen. Bei dem Menschen muß Gottes Sein die Voraussetzung sein für die Erkenntnis. Und die Erkenntnis betrifft nicht allein das Naturwissen, sondern es handelt sich um ‚die Erkenntnis von gut und böse‘. Das Wesen des Menschen wird bedingt durch die Erkenntnis der Sittlichkeit. Die Vernunft ist nicht nur die theoretische, sondern auch die praktische, die ethische. Die Schöpfung des Menschen muss die Schöpfung seiner Vernunft bedeuten“<sup>60</sup>

---

58 Ebd.

59 Ebd., 100 f.

60 Ebd., 101.

– so bedeutet das, dass für den Begriff Gottes selbst, in Cohens Abhandlung, eben diese Vernunft schon vorausgesetzt ist.

[[238}/210] In der Abhandlung beginnt die Entwicklung der Korrelation mit dem Gottesbegriff; dabei handelt es sich in der Abhandlung um die Erkenntnis Gottes: wer oder was vollzieht diese Erkenntnis, zumindest und zunächst solange, als bis zum Schöpfungskapitel und dem Kapitel über die „Schöpfung des Menschen in der Vernunft“ die Korrelation als diejenige spezielle, welche als Schöpfung des Menschen in der Vernunft vollzogen wird, noch nicht eingetreten ist?

Diese Frage wird zumal durch den Schluss des vierten Kapitels relevant. Ein „Fundament“ müsse „ausgezeichnet“ werden, dessen Funktion darin besteht, der in Erkenntnis zu vollziehenden Analyse standzuhalten, und zwar „weil ein Ewiges zu fordern ist, in welchem aller Wechsel des menschlichen Bewußtseins mit allen seinen Schätzen einen Urgrund habe, der ihm Bestand sichert“.<sup>61</sup> Dieses Ewige ist hier zunächst nicht Gott, sondern das, als welches das „Apriori“ überhaupt zu verstehen ist: „was aller sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung vorausliegt und zugrunde liegt.“<sup>62</sup>

Deshalb nämlich folgt dem ersten Kapitel über die „Einzigkeit Gottes“ nicht sogleich das über die Schöpfung, sondern zunächst die Interpretation des Verbotes des Bilderdienstes (Kap. II). Diesem geht am Schluss des ersten Kapitels, in dem die Brücke zwischen der Wurzel des Monotheismus, dem Begriff von Gott und seinem Gipfel geschlagen werden soll, der Satz voraus:

„Die Würde des Menschen wird nicht schlechthin in dem Individuum begründet, sondern in der Idee der Menschheit. Diese aber entzieht sich die plastische Darstellung ebensosehr beinahe, wie sie der Einzigkeit Gottes versagt bleibt“.<sup>63</sup>

---

61 Ebd., 98.

62 Ebd., 97.

63 Ebd., 57.

Die Einschränkung „beinahe“ verdient insofern besondere Aufmerksamkeit, als in ihr auf die Ästhetik voraus- bzw. zurückgedeutet wird, weil es den Menschen nämlich in den Gestaltungen der Kunst gelingt, in einer speziellen Weise ihrer Vernunft jene Idee zur jedenfalls nicht äußerlich vermittelten Erzeugung zu bringen; aber zunächst geht es hier Cohen darum, den Gedanken zu formulieren, dass der Begriff Gottes wie sein Korrelat, der Mensch in der Idee seiner Würde begriffen, etwas [239/211] Anderes ist, als der „Staub“, von dem her die Menschen gemacht sind und der als die Natur „keinen eigenen Wert hat“;<sup>64</sup> die Materie und mit ihr der Mensch in der Faktizität seines puren Daseins begriffen, bleibt was sie ist, „ein vergänglichlicher Staub“.

Das Verbot des Bilderdienstes hat daher die Funktion, die hierbei vorausgesetzte Unterscheidung zwischen Gott als dem Begriff Gottes (und in der Folge dem, was als sein Korrelat in der Bedingung derselben Idealität als „der Mensch“, nämlich die Idee des Menschen in den verschiedenen Entwicklungen der Formen seiner Vernunft) und dem willkürlichen vergänglichen „Staub“ allen Daseins begrifflich so zu fixieren, dass der Begriff Gottes in seiner Einheit mit dieser Unterscheidung der folgenden Entwicklung zugrunde gelegt werden kann. Deshalb prägt sich in der Dokumentation des geschichtlichen Quellenmaterials der Gegensatz zwischen dem „einzigsten Gott“ und den „Göttern“ in dem Unterschied „zwischen einer unsichtbaren *Idee* und einem wahrnehmbaren *Bilde*“<sup>65</sup> aus. Gott als „einzigstes Sein“ ist definiert, d. h. wird verstanden, aus seinem Anderssein gegenüber allem „vermeintlichen Sein“, aller Natur. Diese Natur, diese Fülle des Daseins, ist jener „Staub“; die Götterbilder aber „können nicht Bilder von Gott, sie können vielmehr nur Bilder von Gegenständen der Natur sein.“<sup>66</sup>

---

64 Ebd., 56.

65 Ebd., 61.

66 Ebd.

Von da aus folgt die weitere Unterscheidung: die anderen Götter müssen vernichtet werden, weil sie nicht Sein sind, sondern Bilder.<sup>67</sup> „Der Kampf gegen die Götter ist daher der Kampf des Seins gegen den Schein, der Kampf des Urseins gegen die Abbilder, die kein Urbild haben“. Jene „Bilder“, die Bilder der Götter hätten sein sollen, aber nur Bilder von Gegenständen der Natur sind, sind deshalb Schein, weil Gott als einziges Sein „schlechthin nur Urbild für den Geist, für die Vernunftliebe, aber nicht ein Gegenstand für die Nachbildung“<sup>68</sup> ist; denn aus seiner Funktion für die Vernunft muss er begriffen werden: in der Korrelation allein nämlich ist dieser Gott wirklich; er selbst wird zur Chimäre des unfrohen Bilderdienstes, wenn er nicht aus den Bedingungen der sich entwickelnden Vernunft vollzogen wird.

[[240}/212] Deshalb sind die Bilderdiener diejenigen, die die Vernunft verkennen, und deshalb werden sie sich „schämen mit ihren Bildern“. <sup>69</sup> Der Grund der Scham liegt in der Verkennung der Vernunft. „Die Lüge im Götzendienste gilt es zu erkennen, die Selbsttäuschung“<sup>70</sup> wobei die Selbsttäuschung in der Verfehlung der Selbsterkenntnis besteht: nämlich der Selbsterkenntnis der Vernunft, die ihren Inhalt schlechthin anders denkt und vollzieht als alle abbildbare Natur den Anschein zu erwecken vermag. Mit „dem Bilde wird der Gott vereitelt“, sofern im Bild der scheinbare Gott „für das Bewußtsein, für die Anbetung nicht anders als nur im Bilde lebendig ist“<sup>71</sup> so dass es zur „Probe des wahren Gottes“ wird, „daß es kein Bild von ihm geben kann“. Gott, der Begriff Gottes als Einziger, „kann nie durch ein Abbild zur Erkenntnis kommen, sondern einzig und allein nur als Urbild, als Urgedanke, als Ursein.“<sup>72</sup>

---

67 Vgl. ebd., 62f.

68 Ebd., 63.

69 Ebd., 64.

70 Ebd., 65.

71 Ebd., 66.

72 Ebd.

Damit ist deutlich, dass es sich in diesem Gottesbegriff, um die Vernunft selbst, um gar nichts anderes nach dem Verständnis Cohens handelt, die von diesem Begriff aus und zwar als solche, als Vernunft, zur Erscheinung gelangen soll. Wenn es nun in der Abfolge der einzelnen Kapitel darum geht, dass diesem „einzigem Gotte gemäß der Mensch zur Entdeckung“ kommen soll,<sup>73</sup> ist der Begriff dieser Vernunft aus der Aufgabe bestimmt, die Voraussetzung dafür zu sein, dass diese Entdeckung der Vernunft „im Menschen“, d. h. als Begriff des Menschen vollzogen werden kann.

Und diesem Gedanken, jene Vernunft, die hier als das einzige Sein, als Gott, erscheint, als Voraussetzung für die Entfaltung der Vernunft erkennbar zu machen, dient das spezielle Kapitel über die Offenbarung, das deshalb am Schluss die Beziehung zur Philosophie ausdrücklich herstellt:

„Daher dürfen wir endlich auch als Charakteristik der Offenbarung die allgemeine Grundansicht aufzustellen wagen, welche in aller Philosophie, ja in aller geistig-sittlichen Kultur die Voraussetzung eines *Ewigen* erfordert gegenüber der Vergänglichkeit aller irdischen Einrichtungen und aller menschlichen Vorstellungen.“<sup>74</sup>

[[241}/213] Die Frage aber wiederholt sich damit: wer diese Aufstellung leistet. Die genaue Betrachtung des vorletzten Abschnittes zeigt, dass Cohen, und zwar methodisch bewusst, eine Ambivalenz zu formulieren versucht. Der Abschnitt lautet:

„Ebenso wie die Philosophie allem vermeintlich berechtigten Interesse an der *Entwicklung* der Begriffe und alles Inhalts des Bewußtseins mit der Forderung entgegensteuert, daß die Entwicklung nicht restlos durchgeführt werden könne, daß ein Fundament

---

73 Ebd., 67.

74 Ebd., 96.

ausgezeichnet werden müsse, welches der Analyse standhält, standhalten soll, weil ein Ewiges zu fordern ist, in welchem aller Wechsel des menschlichen Bewußtseins mit allen seinen Schätzen einen Grund habe, der ihm Bestand sichert, so wird auch die Religion vermöge ihres Anteils an der Vernunft von diesem Problem bewältigt, von diesem Interesse belebt: daß nicht einmal ein Mose, so wenig wie ein Solon oder Lykurg, das Gesetz aus seinem Geiste gegeben habe, auch daß es nicht etwa nur von den Ervätern abstamme, sondern daß allen geschichtlichen Potenzen entgegengestellt werde die unmittelbare Abfolge von Gott, als dem einzigen Sein.<sup>75</sup>

Gesetz ist hier, in dem ganzen Kapitel, in dessen vorletztem Abschnitt wir stehen, das Problem; Gesetz ist nämlich die Vernunft und die Offenbarung „*ist die Schöpfung der Vernunft*.“<sup>76</sup> Fragen wir jetzt nicht, als was die Vernunft zur Schöpfung gelangt, wenn sie sogleich unter dem Begriff des Gesetzes eingeführt wird; sondern fragen wir zunächst, wie es zu dem Problem kommt, dass die Vernunft *als Schöpfung* zur Erscheinung kommen soll.

Dass nämlich die Vernunft als Schöpfung erscheinen kann, ist, im Gang der Argumentation Cohens, die Lösung eines Problems, das mit dem Begriff Gottes als einziges Sein aufgestellt wurde: wenn Gott nicht das *einzig*e Sein ist, kann auch die Vernunft nicht geschaffen sein. In der Einzigkeit wird nämlich [242/214] Gott der Welt, d.h. dem Universum mit allen seinen vielen Kräften und Erscheinungsformen, entgegengesetzt.

„Nur Gott hat Sein. Nur Gott ist Sein. Und es besteht keine Einheit, die Identität wäre zwischen Gott und Welt, keine Einheit zwischen

---

75 Ebd., 97f.

76 Ebd., 84. – Diese Beobachtung ist übrigens gegen Rosenzweig hervorzuheben, denn die Aufgabe, die Vernunft als geschaffen zu begreifen, ist nicht das Thema des fünften Kapitels, das vielmehr die Schöpfung des *Menschen* in der also geschaffenen Vernunft behandeln soll, sondern ausdrücklich Thema des vierten.

Welt und Sein. Die Welt ist Schein [...] nur Gott ist Sein. Es gibt nur *eine* Art von Sein, nur ein einziges Sein: Gott ist dieses einzige Sein. Gott ist der Einzige.“<sup>77</sup>

Mit Rücksicht auf den Bilderdienst hatten wir gesehen, dass der Begriff Gottes nichts anderes bedeutet als: der Begriff bedeutet die Vernunft selbst. Wenn deshalb jetzt gesagt wird, „Gott *allein* ist das Sein“<sup>78</sup> bedeutet das: Vernunft ist zunächst das, was aus dem Anderssein gegenüber aller Welt definiert ist: das, was anders ist als alles, was ist, ist Vernunft. Gott als Einziges Sein bedeutet das Anderssein der Vernunft *allem*, was ist, gegenüber.

„Es gibt nicht bloß keinen anderen Gott, sondern überhaupt kein Sein außer diesem einzigen Sein. *Jesaja* sagt nicht nur: ‚Es ist kein Gott außer mir‘ ([...] Jes. 44, 6); er sagt auch: ‚Nichts ist außer mir‘ ([...] Jes. 45, 6) Das Nichtsein wird als Nichts dem einzigen Sein entgegengestellt.“<sup>79</sup>

Dieses Nichts ist aber das Nichtssein des ganzen Universums. Freilich: nur mit Rücksicht auf Gott ist das ganze Universum nichts. Wenn aber nun der Begriff Gottes hier die Vernunft bedeutet, heißt das: das ganze Universum ist mit Rücksicht auf die Vernunft selbst nichts. Das Nichtssein des Universums bedeutet, es ist nicht Vernunft, Nicht-Vernunft, nur Unvernunft. „Gott ist das Einzige Sein“ – der Satz ist gleichbedeutend mit dem: das ganze Universum ist nichts. Mit anderen Worten: die Nicht-Identität von Vernunft und Welt ist die äußerste Voraussetzung, auf der Cohens Überlegungen ruhen.<sup>80</sup>

---

77 Ebd., 48.

78 Ebd. [Hervorhebung DA].

79 Ebd., 51.

80 Diese Nicht-Identität wird von pantheistischer Philosophie und Weltanschauung beständig in Frage gestellt, so dass sich Cohen zu diesen durchgängig in Opposition verhält.

Dies ist gemeint, wenn Cohen sagt, es komme „alles auf den einen Grundgedanken an: daß die Natur, daß der Mensch selbst keinen ursprünglichen, keinen eigenen Wert hat“.<sup>81</sup> [{243}/215] Unter der Voraussetzung dieses Grundgedankens aber ist unmittelbar einleuchtend, dass dann, wenn inmitten dieses Universums der Unvernunft in der Spezifikation als Mensch, Vernunft zur Erscheinung gelangen soll, die nur geschehen kann, wenn die Entwicklung dieser Erscheinung in einer *Handlung* der Vernunft, welche Handlung aus ihrem Charakter, nicht Nicht-Unvernunft des ganzen Universums zu sein, definiert ist, ihren Anfang hat.

In zwei Schritten aber wird diese Handlung jener Vernunft entwickelt, als Schöpfung (Kap. III) und als Offenbarung (Kap. IV), die in der Tat *beide* notwendig sind, um jenen Grundgedanken möglich zu machen, ohne ihn in sein Gegenteil zu verkehren. Das aus dem Nicht des Nichtsseins des Universum definierte einzige Sein, Gott, also die Vernunft, verflüchtigt sich nämlich bei dem Versuch, es als solches zu denken, indem es zu einer Entität wird, die – wie sich hier scheinbar notwendig die Raumvorstellung einstellt – irgendwie außerhalb der Welt ihr Wesen triebe. Ein solcher Gott, eine solche Vernunft, wäre aber nicht das Einzige Sein, sondern ein zweites Seiendes, wenn als Seiendes das Universum zu denken ist, gleichsam der Anfang zu einem zweiten Universum. Der Gedanke hebt sich durch sich selbst auf: wie also der Gedanke jener Vernunft nicht anders gedacht ist, als aus der Bedingung des Universums, das in diesem Gedanken zu seiner Nichtigkeit niedergeschlagen wird, kann der Gedanke selbst, jener Vernunft, nicht anders gedacht werden als so, dass die Beziehung jenes so Gedachten selbst zu dem, welches im Verhältnis zu ihm dessen Nicht ist, gedacht wird; mit einem anderen Wort: dieser Gott selbst ist nichts außerhalb der Korrelation.

---

81 Ebd., 56.

Das ist keineswegs, wie es scheinen könnte, ein misslicher Befund, denn *diese* Korrelation ist die zwischen dem Einzigen Sein und dem Universum; und da hilft, argumentiert Cohen, die Philosophie.

„Von welcher Art kann denn nun aber das Sein der Welt sein, wenn es nicht das wahrhafte Sein ist? Auf diese Frage erteilt der philosophische Begriff des Seins die orientierende Antwort. Das Sein wird erdacht für das Problem des [{244}/216] *Werdens*. Es wird somit gar nicht eigentlich seiner selbst wegen erdacht, sondern nur wegen des *Werdens*. Wenn am Kosmos der Begriff des Seins entsteht, so entsteht er eben am Problem des *Werdens*; denn der Kosmos stellt ein ewiges Werden dar.“<sup>82</sup>

Also: das Nichtseiendsein des Einzigen Seins ist dies in Beziehung auf eine Seinsweise, die ihrerseits Werden ist. Das Nicht des *Werdens* ist aber *Ruhen*, deshalb Cohen: „Der Philosoph sagt: Gott ist Substanz. Die monotheistische Religion sagt: Gott ist Schechina, absolutes *Ruhen*.“<sup>83</sup> Aber damit ist nur die eine Seite der Sache getroffen, das Nicht, sofern es die *Andersheit* bedeutet. Aus der *Andersheit* gegenüber *allem* Seienden folgte aber die Einschränkung der *Andersheit* so, dass nicht ein zweites Seiendes entspringt und also das Andere in der Weise gedacht werden muss, dass was es ist, sich aus der Beziehung zu dem ergibt, in Beziehung auf welches es anders ist. Folglich ist das Einzige Sein gerade nicht das *absolute* *Ruhen*, sondern *Ruhen* nur insofern, als *Ruhen* in Beziehung auf nicht-*Ruhen*, also auf *Bewegung* begriffen werden kann: nicht die *Bewegung* als *Werden*, welches das Universum, das nichtige Seiende ist, und nicht absolutes *Ruhen* ist das Einzige Sein, sondern das Einzige Sein *ist* die Beziehung jenes *Ruhens* auf dieses *Werden*.

Wenn man jetzt nach der Seinsweise dieser Verbindung fragt, ist die Antwort klar: es handelt sich bei dem Begriff um die Verbindung

---

82 Ebd., 69.

83 Ebd., 53.

einer Negation mit einer Privation, d. h. um ein unendliches Urteil. Die *Negation* der Bewegung vermag ich nur als *absolutes* Ruhen zu denken, der gegenüber als das Nicht dieser Negation auch die Bewegung absolut wäre; wenn also die Aufgabe darin besteht, in der Negation die *Beziehung* des Negierten zu seinem Negat und umgekehrt, zu denken und diese das eigentliche Problem darstellt, muss ich anders verfahren: das Universum ist Werden, also Bewegung; also muss ich Bewegung im Hinblick auf ihre Negation denken; ich denke also Bewegung in der Richtung auf ihr Aufhören, primär denke ich bei dieser Aufgabenstellung so; das Aufhören der Bewegung ist aber immer noch Bewegung, sofern es nämlich das Aufhören *der Bewegung* ist, was ich denke; was ich meine, wenn ich die *Beziehung* [{245}/217] *in der Negation* denken soll, ist also *das Nicht*, welches in dem *Aufhören* der Bewegung zugehört: und *dieses Nicht* ist gerade nicht Ruhen (das wäre ja das Aufhören der Bewegung), sondern dessen Negation, die Negation des Aufhörens der Bewegung; also ist diese *Beziehung*, die zu denken mir aufgegeben ist, *das Ruhen*, welches in sich alle Bewegung aus sich hervortreibt. Der philosophische Ausdruck für diese Operation lautet „Ursprung“, Ursprung der Bewegung.

So sei Maimonides' Lehre von den „negativen Attributen“ zu verstehen:

„Gott ist nicht träge, das heißt: Gott ist der Urgrund der Tätigkeit, Gott ist der Schöpfer. Sein Sein kann nicht anders bestimmt werden als durch diese Immanenz der Schöpfung in seiner *Einzigkeit*. Die Schöpfung ist kein heterogener Begriff in oder zu seinem Sein, sondern dies gerade bedeutet sein Sein als Einzigkeit: daß das Werden in ihm mitgedacht ist, mithin aus ihm hervorgehen, aus seinem Begriffe hergeleitet werden muß.“<sup>84</sup>

---

84 Ebd., 73 f.

Die Einschränkung: „mitgedacht“ bedeutet die Überleitung zu dem Problem der Offenbarung. Aber man sieht ein, dass diese Überlegung aus wenigen Gedankenschritten hergeleitet ist: dem Grundgedanken der Einzigkeit des Seins, als Gott, als dem Anderen gegenüber dem Universum; hinzugefügt ist die Verschärfung dieses Gedankens bis zu dem Bewusstsein, dass dieses Sein nicht anders als Korrelation gedacht werden kann, weil sich der Gedanke sonst selbst aufhebt; und dem Hilfsgedanken, der aus der Philosophie stammt (sc. aus Cohens systematischer), dass das gegenüber dem Einzigsten Sein nichtige Seiende des Universum Werden, Bewegung, ist. Dazu kommt nur noch ein einziger Gedanke, der bisher noch nicht ausgesprochen wurde, der aber ebenso grundlegend ist, wie der Grundgedanke der Abscheidung des Einzigsten Seins von allem vermeintlichen Sein des Universums: dass nämlich dieses Ganze auch wirklich *gedacht wird*.

Aber dieser Gedanke ist analog dem Problem der Schöpfung das Problem der Offenbarung, denn jetzt handelt es sich noch einmal, wie im Begriff des Einzigsten Seins, um die Vernunft selbst. [{246}/218] „Aus der Mannigfaltigkeit des Werdens aber erhebt sich das Spezialproblem der *menschlichen Vernunft*“.<sup>85</sup> Die „menschliche Vernunft“ – das heißt, in den mannigfaltigen Kräften und Formen der zwar nichtigen, aber als Werden zu seinem Ursprung, unter der Voraussetzung, dass er gedacht wird, in Beziehung gesetzten allgemeinen Natur eine spezielle Erscheinung – worin liegt ihr Spezifikum?

Die Antwort auf diese Frage wird in diesem Kapitel nicht gegeben, sondern vorausgesetzt:

„Das Ewige, das aller sinnlichen Erfahrung, daher auch aller geschichtlichen entrückte, ist der Grund und die Gewähr des Innersten der nationalen Geschichte. Es geht voraus, weil es zugrunde liegt. Es muß vorausgehen, weil es zugrunde gelegt werden muß. Die Vernunft fängt nicht mit der Geschichte an, sondern die Ge-

---

85 Ebd., 82.

schichte muß mit der Vernunft anfangen. Denn der Anfang soll mehr als ein zeitlicher Anfang sein; er soll einen ewigen Ursprung bedeuten.“<sup>86</sup>

Sehen wir davon ab, dass von der „nationalen“ Geschichte hier die Rede ist, denn der Begriff Geschichte wird im Folgenden durch das Prinzip des Messianismus zum Begriff der Menschheit, d. h. zum Inbegriff menschlicher, gesellschaftlicher Entwicklung überhaupt, verwandelt. Geschichte ist der Begriff für das Prinzip der Menschheit in seiner Entfaltung. Dann bedeutet der herangezogene Satz, der Schluss des vierten Kapitels, über die „Offenbarung“, Folgendes: Aus der Mannigfaltigkeit des Werdens überhaupt entsteht das spezielle Werden der Geschichte; wie das allgemeine Werden in jenem Prinzip der Schöpfung das Einzige Sein als den Ursprung der Bewegung überhaupt zur Voraussetzung hat, gilt dies auch für das spezielle Werden der Geschichte; nun aber so, dass der Ursprung der Geschichte jene Voraussetzung ist: dass das, was im Begriff Gottes, als Einziges Sein, nämlich als Vernunft zu denken ist, auch wirklich zugrunde gelegt wird; und dies ist es, was Mose vollzieht. Der Ursprung der Geschichte ist die Zugrundelegung der Vernunft: das ist der Sinn der Offenbarung.

*Daraus* erst erklärt sich die Ambivalenz des vorletzten Abschnittes in diesem Kapitel, von der wir ausgegangen sind: wenn die Religion von dem „Interesse belebt“ wird, dass nicht [[247}/219] Mose das Gesetz aus *seinem* Geiste gegeben hat, bleibt offen, ob Cohen meint, Mose habe es doch gegeben, nur so, dass zu dem, was er gegeben hat, der Gedanke gehört, nicht er selbst habe es gegeben: wobei freilich dann auch die Nicht-Gegebenheit durch Mose eine Gegebenheit durch Mose wäre.

Diese Iteration verliert sich erst in der „Schöpfung des Menschen in der Vernunft“ (Kap. V), denn die Voraussetzung dafür, dass jene Voraussetzung der Vernunft als solche fungieren kann, ist, dass die Geschichte, als die Geschichte der Vernunft, auch wirklich vollzogen

---

86 Ebd., 98.

wird: „Es ist, als ob das Sein Gottes erst in der Erkenntnis des Menschen aktuell würde.“<sup>87</sup> Was diese Erkenntnis des Menschen bedeutet, lässt sich jetzt verstehen:

„Gott hat, wie er den Himmel ausspannt und die Erde gründet, so auch den Geist des Menschen in seinem Inneren gebildet; Jecheskel sagt nur genauer, wie diese Bildung sich vollzieht: Gott hat *seinen* Geist in das Innere des Menschen gegeben.“<sup>88</sup>

Der Geist Gottes im Inneren des Menschen ist nichts anderes, als was für das Einzige Sein in seiner Beziehung auf das Universum überhaupt erkannt war, nämlich der Ursprung des Werdens, der Bewegung – nun aber im „Inneren“ der Menschen.

Also ist in der Tat die Gesetzgebung des Moses zwar nicht aus dessen Individualbewusstsein, aber aus dem Geist der Menschen erfolgt; nur, als das, was Gott ist: in den Menschen und von ihnen selbst vollzogen. Die Schöpfung des Menschen in der Vernunft bedeutet also gerade nicht eine Theorie der Beschaffenheit menschlicher Vernunft, sondern sie ist die Theorie vom Ursprung der Autonomie der Vernunft, zu der das Moment gehört, sich aus der Beziehung auf Etwas zu begreifen, das als nichtmenschlich autonom zugrunde gelegt, aber: autonom zugrunde gelegt wird. Was Gott ist, selbst zu vollziehen, aber was selbst vollzogen wird, als Gott zu vollziehen: das bedeutet diese Theorie von der Schöpfung des Menschen in der Vernunft; es ist die Selbstschöpfung der Vernunft der Menschen, indem das Prinzip der Schöpfung überhaupt von den Menschen selbst vollzogen wird. [{248}/220] Für das Verhältnis von „Offenbarung der Vernunft“ und „Schöpfung des Menschen in der Vernunft“ gilt dabei dasselbe, was für das Prinzip der Schöpfung überhaupt gilt: Dort ging es darum vom Grundgedanken des Einzigen Seins, als dem Anderen (der Vernunft) allem Universum gegen-

---

<sup>87</sup> Ebd., 103.

<sup>88</sup> Ebd., 102 [Hervorhebung DA].

über, aus, die Beziehung dessen auf das Universum zu formulieren, welche Formulierung im Gedanken der Schöpfung so gelang, dass im unendlichen Urteil die Identität des Nicht-Identischen, als Ursprung, gedacht wurde; auch hier ist jene Vernunft (Gott, das Einzige Sein) das schlechthin Andere, das Nicht-Identische, in Bezug auf das Menschengeschlecht in dessen purer Faktizität. Die „Weltgeschichte“, d. h. das, was sich faktisch als die Mannigfaltigkeit von Kriegsgeschehen und sich (bestenfalls wechselweise) fortzeugender Unterdrückung so darbietet, ist das Nicht gegenüber der Vernunft. Den Gedanken dieses Nicht vertritt das eine Prinzip der „Offenbarung“. Aber wie die Behauptung der Nicht- Identität auf der Ebene des Seienden bloß zur Theorie einer zweiten Welt von anderem Seienden führen würde, würde hier, wo das Feld der Untersuchung das der Menschen ist, jene Vernunft selbsttätig sich zur eigenen Geschichte autonom *nicht* vorauszusetzen bedeuten: dass es das Einzige Sein, Gott, also die Vernunft nicht gibt.

Und umgekehrt: wenn die Weise der *Identität* des Nicht-Identischen in *beiden* Schritten jene Beziehung ist, die als Ursprung gedacht wird, (und die Vernunft in der Weise sich vollzieht, dass sie voraussetzt, um das Vorausgesetzte einzuholen), bedeutet das *Nicht* diesem gegenüber die Voraussetzung der Vernunft als Anderes gegenüber den Menschen; die Beziehung der *Identität* dieses Nicht mit den Menschen der Vernunft aber umgekehrt: die *Voraussetzung* jenes Anderen, als Vernunft; wobei im einen wie im anderen Fall der Betrachtung die Vernunft es ist, welche den Spielraum dieses Wechsels sich eröffnet: aber sie voraussetzen, das ist eben der autonome Ursprung ihrer selbst, von den Menschen vollzogen.

[[249}/221] Gott ist nicht, wenn er nicht gedacht wird; aber die Vernunft, die Gott denkt, muss Gott als offenbarend denken (das heißt: in der Weise des Mose der Geschichte zugrunde legen), weil der Begriff von Gott als Vernunft, auf der Unterscheidung von allem Staub des Seienden beruht: was ist, ist *nicht* vernünftig; wenn also Vernunft ist,

ist sie anderes als das, was ist; wenn also die Menschen Gott denken, müssen sie ihn anders denken, als sie selbst sind (in ihrer Faktizität tatsächlicher „Weltgeschichte“), d. h. von sich verschieden, denn sie sind auch dieser Staub, die Nichtigkeit der Erde (gegenüber der Vernunft): aber die Vernunft, Gott, ist nur, wenn sie von diesem, durch dieses Denken sich spezialisierenden Staub sie sich voraussetzend vollzogen wird.

Die systematische Fortentwicklung in den weiteren Kapiteln der Religionsschrift ist eine Entfaltung der Grundkorrelation, die hier erreicht ist. Aber dieser Fortgang interessiert uns hier noch nicht; nur die Einsicht:<sup>89</sup> das Gesetz im Fortgang der Vernunft ist auch das Gesetz in ihrem Anfang. Die Theorie dieses Gesetzes ist das „System der Philosophie“.

---

89 [Voranstehender Satzteil in Druckfassung getilgt. – GKH.]



# Literaturverzeichnis

## a) Von Adelman bzw. den Herausgebern zitierte Literatur

Adelman, Dieter, „*Reinige dein Denken*“: *Über den jüdischen Hintergrund der Philosophie von Hermann Cohen*. Aus dem Nachlass herausgegeben, ergänzt und mit einem einleitenden Vorwort versehen von Görg K. Hasselhoff, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.

Altmann, Alexander: „Hermann Cohens Begriff der Korrelation“, in: Tramer (Hg.), *In zwei Welten*, 1962, 377–399.

Biemel, Walter, *Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst*, Köln: Kölner Universitäts-Verlag, 1959 (= Kant-Studien, Ergänzungshefte, 77).

Boehlich, Walter (Hg.), *Der Berliner Antisemitismustreit* (1965), Frankfurt / M.: Insel, 1988.

Brandt, Willy / Richard Löwenthal, *Ernst Reuter: Ein Leben für die Freiheit. Eine politische Biographie*, München: Kindler, 1957.

Brelage, Manfred, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, hrsg. von Aenne Brelage, Berlin: de Gruyter, 1965, darin:

- „Transzendentalphilosophie und konkrete Subjektivität: Eine Studie zur Geschichte der Erkenntnistheorie im 20. Jahrhundert“, 72–229.
- „Schillers Kritik an der Kantischen Ethik: oder Gesetz und Evangelium in der philosophischen Ethik“, 230–244.

Cassirer, Ernst, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (1902); Text und Anmerkungen bearbeitet von Marcel Simon, Hamburg: Meiner, 1998 (= Gesammelte Werke, 1).

- „Der kritische Idealismus und die Philosophie des ‚gesunden Menschenverstandes‘“ (1906), in: ders., *Aufsätze und Kleine Schriften (1902–1921)*, 2001, 3–36.
- „*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit I* (1906/1922); Text und Anmerkungen bearbeitet von Tobias Berben, Hamburg: Meiner, 1999 (= Gesammelte Werke, 2).
- „*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit II* (1907/1922); Text und Anmerkungen bearbeitet von Dagmar Vogel, Hamburg: Meiner, 1999 (= Gesammelte Werke, 3).
- „*Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (1910); Text und Anmerkungen bearbeitet von Reinold Schmücker, Hamburg: Meiner, 2000 (= Gesammelte Werke, 6).
- „Hermann Cohen. Worte gesprochen an seinem Grabe am 7. April 1918“ (1918), in: ders., *Aufsätze und Kleine Schriften (1902–1921)*, 2001, 487–493.
- „*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit III Die nachkantischen Systeme* (1920/1923); Text und Anmerkungen bearbeitet von Marcel Simon, Hamburg: Meiner, 2000 (= Gesammelte Werke, 4).
- „*Kants Leben und Lehre* (1921); Text und Anmerkungen bearbeitet von Tobias Berben, Hamburg: Meiner, 2001 (= Gesammelte Werke, 8).
- „Paul Natorp. 24. Januar 1854–17. August 1924“ (1925), in: ders., *Aufsätze und Kleine Schriften (1922–1926)*, 2003, 197–226.
- „Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon“ (1925), in: ders., *Aufsätze und Kleine Schriften (1922–1926)*, 2003, 313–467.

- , „Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie“ (1927), in: ders., *Aufsätze und Kleine Schriften (1927–1931)*, 2004, 13–81.
- , *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance (1927)*; *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge (1932)*; Text und Anmerkungen bearbeitet von Friederike Plaga und Claus Rosenkranz, Hamburg: Meiner, 2002 (= Gesammelte Werke, 14).
- , „Zur Theorie des Begriffs. Bemerkungen zu dem Aufsatz von Georg Heymans“ (1928), in: ders., *Aufsätze und Kleine Schriften (1927–1931)*, 2004, 83–91.
- , *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis (1929)*; Text und Anmerkungen bearbeitet von Julia Clemens, Hamburg: Meiner, 2002 (= Gesammelte Werke, 13).
- , „Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation“ (1931), in: ders., *Aufsätze und Kleine Schriften (1927–1931)*, 2004, 221–250.
- , *Die Philosophie der Aufklärung (1932)*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz, Hamburg: Meiner, 2003 (= Gesammelte Werke, 15).
- , *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik: Historische und systematische Studien zum Kausalproblem (1937)*; Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz, Hamburg: Meiner, 2004 (= Gesammelte Werke, 19).
- , *Zur modernen Physik*, Oxford: Cassirer, 1957.
- , *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit IV Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832–932) (1957)*; Text und Anmerkungen bearbeitet von Tobias Berben und Dagmar Vogel, Hamburg: Meiner, 2000 (= Gesammelte Werke, 5).
- , *Aufsätze und Kleine Schriften (1902–1921)*; Text und Anmerkungen bearbeitet von Marcel Simon, Hamburg: Meiner, 2001 (= Gesammelte Werke, 9).
- , *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie: Erkenntnistheoretische Betrachtungen (1921)*; Text und Anmerkungen bearbeitet von Reinold Schmücker, Hamburg: Meiner, 2001 (= Gesammelte Werke, 10).

- , *Aufsätze und Kleine Schriften (1922--926)*; Text und Anmerkungen bearbeitet von Julia Clemens, Hamburg: Meiner, 2003 (= Gesammelte Werke, 16).
- , *Aufsätze und Kleine Schriften (1927--931)*; Text und Anmerkungen bearbeitet von Tobias Berben, Hamburg: Meiner, 2004 (= Gesammelte Werke, 17).

Cohen, Hermann, „Philosophorum de Antinomia Necessitatis et Contingentiae Doctrinae“ (1865), in: ders., *Kleinere Schriften I*, 1–37 (39).

- „Die platonische Ideenlehre, psychologisch entwickelt“ (1866), in: ders., *Kleinere Schriften I*, 101–191.
- „Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele, psychologisch entwickelt“ (1868/69), in: ders., *Kleinere Schriften I*, 271–343.
- , „Zur Kontroverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer“ (1870), in: ders., *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte I*, 229–275.
- , *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin: Dümmler, 1871 (= Werke, 1.3).
- , „Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältnis zum kritischen Idealismus“, in: ders., *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte I*, 276–335.
- , „Friedrich Albert Lange [Nachruf]“ (1876), in: ders., *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte II*, 357–391.
- , *Kants Begründung der Ethik*, Berlin: Dümmler, 1877.
- , „Platons Ideenlehre und die Mathematik“ (1878), in: ders., *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte I*, 336–366.
- , „Ein Bekenntnis in der Judenfrage“ (1880), in: ders., *Jüdische Schriften II*, 73–94.
- , „Zur Verteidigung“ (1880), in: ders., *Jüdische Schriften II*, 95–100.
- , „Biographisches Vorwort“, in: Lange, *Geschichte des Materialismus*, wohlfeile Ausgabe, 4. Aufl., Iserlohn: Baedeker, 1882 [von DA zit. nach dass., 2. Tsd., Iserlohn / Leipzig: Baedeker, 1887, V-XIII] (erneut in: Adelman, *Reinige dein Denken*, 2010, 317–320).

- „Von Kants Einfluß auf die deutsche Kultur“ (1883), in: ders., *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte I*, 367–396.
- *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Berlin: Dümmler, 1883 (= Werke 5.I).
- *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin: Dümmler, 2., neubearb. Aufl. 1885
- *Kants Begründung der Aesthetik*, Berlin: Dümmler, 1889.
- „Die Versöhnungsidee“ (1890?), in: ders., *Jüdische Schriften I*, 125–139.
- „Die Messiasidee“ (1892?), in: ders., *Jüdische Schriften I*, 105–124.
- „Ein Buch über Kant“ (1899), in: ders., *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte II*, 478–500.
- *Logik der reinen Erkenntnis* (System der Philosophie, Teil 1), Berlin: Bruno Cassirer, 1902.
- *Ethik des reinen Willens* (System der Philosophie, Teil 2) Berlin: Bruno Cassirer, 1904.
- „Religion und Sittlichkeit“ (1907), in: *Jüdische Schriften III*, 98–168.
- *Ethik des reinen Willens*, Berlin: Bruno Cassirer, 2. rev. Aufl. 1907.
- *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig: Meiner, 1907; 2., unv. Aufl. 1917.
- *Kants Begründung der Ethik, nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, Berlin: Bruno Cassirer, 2. verb. u. erw. Aufl. 1910.
- *Ästhetik des reinen Gefühls* (System der Philosophie, Teil 3), 2 Bde., Berlin: Bruno Cassirer, 1912.
- *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin: Bruno Cassirer, 2. verb. Aufl. 1914
- „Einleitung mit kritischem Nachtrag“ zu: Lange, *Geschichte des Materialismus*, in 3., erw. Aufl. 1914 (= Werke 5.II).
- *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Gießen: Töpelmann, 1915
- „Deutschtum und Judentum: Mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus“ (9. und 10. Tsd. Durchgesehen, ergänzt und mit einem kritischen Nachwort als Vorwort, 1916), in: ders., *Kleinere Schriften V*, 465–560.
- „Der Tag der Versöhnung“ (1917), in: ders., *Kleinere Schriften VI*, 511–519.
- „Mahnung des Alters an die Jugend“ (1917), in: ders., *Kleinere Schriften VI*, 575–601.

- , *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin: Bruno Cassirer, 3. Aufl., 1918.
- , *Jüdische Schriften*, hrsg. von Bruno Strauß, 3 Bde., Berlin: Schwetschke, 1924.
- , *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, hrsg. von Albert Görland und Ernst Cassirer, 2 Bde., Berlin: Akademie-Verlag, 1928.
- , *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 2. Aufl. nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Bruno Strauß, Frankfurt M.: Kaufmann, 1929 (diverse photomechanische Nachdrucke).
- , *Briefe*; Ausgewählt und herausgegeben von Bertha und Bruno Strauß, Berlin: Schocken Verlag / Jüdischer Verlag, 1939.
- , *Werke*, hrsg. von Helmut Holzhey u. a., 17 Bde., Hildesheim [u. a.]: Olms, 1977 ff.
- , *Kleinere Schriften*, Bd. I: 1865–1869, bearb. von Hartwig Wiedebach und Helmut Holzhey, Hildesheim u. a.: Olms, 2012 (= Werke, 12).
- , *Kleinere Schriften*, Bd. V: 1913–1915, bearb. und eingel. von Hartwig Wiedebach, Hildesheim u. a.: Olms, 1997 (= Werke, 16).
- , *Kleinere Schriften*, Bd. VI: 1916–1918, bearb. und eingel. von Hartwig Wiedebach, Hildesheim u. a.: Olms, 2002 (= Werke, 17).

Ebbinghaus, Julius, „Zur Berufung Cohens auf den Marburger Lehrstuhl“, in: *Archiv für Philosophie* 9 (1959), 90–92.

- Gadamer, Hans-Georg, „Paul Natorp“ (1954/55), in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 10: *Hermeneutik im Rückblick*, Tübingen: Mohr, 1995, 375–380.
- , *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr 1960.
- , „Zur Wahrheit des Kunstwerks“ (1960), in: ders., *Gesammelte Werke* 3, 1987, 249–261.
- , „Die phänomenologische Bewegung“ (1963), in: ders., *Gesammelte Werke* 3, 1987, 105–146.
- , *Gesammelte Werke*, Bd. 3: *Neuere Philosophie I*, Tübingen: Mohr, 1987.

Guttman, Julius, *Die Philosophie des Judentums*, München: Reinhardt, 1933

Heidegger, Martin, Besprechung von „Charles Sentroul, Kant und Aristoteles, Ins Deutsche übertragen von L. Heinrichs, Kempten und München, 1911“ (1914), in: ders., *Frühe Schriften*, 1978, 49–53.

-, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen: Mohr, 1916 (gekürzt in: ders., *Frühe Schriften*, 1978, 189–411).

-, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen: Niemeyer, 8. Aufl. 1957.

-, „Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhles seit 1866“ (1927), in: ders., *Kant und das Problem der Metaphysik*, 304–311.

-, „Rezension von Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*, Berlin 1925“ (1928), in: ders., *Kant und das Problem der Metaphysik*, 255–270.

-, „Was ist Metaphysik?“ (1929), in: ders., *Wegmarken*, 1976, 103–122.

-, „Vom Wesen des Grundes“ (1929), in: ders., *Wegmarken*, 1976, 123–175

-, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M.: Klostermann, 7. Aufl. 2010 (= Gesamtausgabe, 3); (= Klostermann Rote Reihe, 35).

-, „Platons Lehre von der Wahrheit“ (1954), in: ders., *Wegmarken*, 1976, 203–238.

-, *Holzwege* (1950), Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Klostermann, 1977 (= Gesamtausgabe, 5).

-, *Was heißt Denken?*, Tübingen: Niemeyer, 1954.

-, „Der Satz der Identität“ (1957), in: ders., *Identität und Differenz*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt / M.: Klostermann, 2006 (= Gesamtausgabe, 11), 31–50.

-, *Wegmarken*, Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Klostermann, 1976 (= Gesamtausgabe, 9).

-, *Frühe Schriften*, Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M.: Klostermann, 1978 (= Gesamtausgabe, 1).

Henrich, Dieter, „Über die Einheit der Subjektivität“, in: *Philosophische Rundschau* 3 (1955), 28–69.

- , „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft“, in: ders. u. a. (Hgg.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken: Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, Tübingen: Mohr, 1960, 77–115.
- , *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt/M.: Klostermann, 1967.
- Kant, Immanuel, *Werke in sechs Bänden*, Hrsg. von Wilhelm Weischedel, 6 Bde., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956–1964 (zahlreiche Nachdrucke).
- Kinkel, Walter, „Das Urteil des Ursprungs. Ein Kapitel aus einem Kommentar zu H. Cohens Logik der reinen Erkenntnis“, in: *Kant-Studien* 17 (1912), 274–282.
- , *Hermann Cohen: Eine Einführung in sein Werk*, Stuttgart: Strecker und Schröder, 1924.
- Kisch, Guido (Hg.), *Das Breslauer Seminar: Jüdisch-Theologisches Seminar (Fraenckelscher Stiftung) in Breslau 1854–1938*, Tübingen: Mohr, 1963.
- Lange, Friedrich Albert, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Wohlfeile Ausgabe, besorgt und mit biographischem Vorwort versehen von Hermann Cohen, Iserlohn und Leipzig: Baedeker, 1887.
- Lehmann, Karl, „Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912–1916)“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 71 (1963/64), 331–357.
- Levy, Heinrich, *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus* (= Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft, 30), [Berlin-]Charlottenburg: Pan-Verlag Rolf Heise, 1927.

- Liebeschütz, Hans, „Objektivität und Werturteilung“, in: Tramer (Hg.), *In zwei Welten*, 1962, 607–626.
- Löwith, Karl, „Heidegger – Denker in dürftiger Zeit“ (1953/1960), in: ders., *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit: Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart: Metzler, 1984 (Sämtliche Schriften, 8), 124–234.
- , *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie* (1960), Heidelberg: Winter, 2., verb. Aufl. 1968.
- Lotz, Johannes Baptist, *Kant und die Scholastik heute*, Pullach bei München: Berchmanskolleg, 1955 (= Pullacher Philosophische Forschungen, 1).
- Lübbe, Hermann, *Politische Philosophie in Deutschland: Studien zu ihrer Geschichte*, Basel; Stuttgart: Schwabe, 1963.
- , *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg: Alber, 1965.
- Marx, Wolfgang, „Die philosophische Entwicklung Paul Natorps im Hinblick auf das System Hermann Cohens“, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 18 (1964), 486–500.
- Müller-Lauter, Wolfgang, *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger*, Berlin: de Gruyter, 1960.
- Natorp, Paul, *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität: ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik* (Freiburg i. B.: Mohr, 1894), Tübingen: Mohr, 2., durchges. und um ein Nachw. verm. Aufl., 1908
- , *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, Bd. 1: Objekt und Methode der Psychologie*, Tübingen: Mohr, 1912.
- , *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkt des Systems*, Berlin: Reuther & Reichard, 1918 (= Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft, 21).

- , [„Selbstdarstellung“], in: Raymond Schmidt (Hg.), *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen; mit einer Einführung*, Bd. I., Leipzig: Meiner, 1921, 151–176.
- Nelson, Leonard, Besprechung von „Hermann Cohen, System der Philosophie. 1. Teil: Logik der reinen Erkenntnis, Berlin 1902“, in: *Göttingische gelehrte Anzeigen*, Jg. 1905, Nr. 8, 610–630.
- Nietzsche, Friedrich, „Unzeitgemässe Betrachtungen I–IV“, in: ders., *Kritische Studienausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 15 Bde., München: dtv, Bd. 1, 2. durchges. Aufl. 1988, 157–510.
- Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers* (1963), Stuttgart: Neske, 4. Aufl. 1994.
- Pollock, Friedrich, *Gruppenexperiment: Ein Studienbericht*, Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt, 2. unver. Aufl. 1955 (= Frankfurter Beiträge zur Soziologie, 2).
- Rosenzweig, Franz, „Einleitung“, in: Cohen, *Jüdische Schriften I*, 1924, XIII–LXIV.
- , *Briefe*, Unter Mitwirkung von Ernst Simon hrsg. von Edith Rosenzweig, Berlin: Schocken, 1935.
- Russel, Bertrand, *The Principles of Mathematics*, Cambridge: C.U.P., 1903
- Schneeberger, Guido, *Nachlese zu Heidegger: Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern: [Selbstverlag], 1962.
- Schulz, Walter, „Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers“, in: *Philosophische Rundschau* 1 (1953/54), 65–93; 211–232.
- Stadler, August, *Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie: Kritische Darstellung*, Leipzig: Hirzel, 1876.

Theunissen, Michael, *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin: de Gruyter, 1965.

Tramer, Hans (Hg.), *In zwei Welten: Siegfried Moses zum 75. Geburtstag*, Tel Aviv: Bitan, 1962.

Ucko, Siegfried, *Der Gottesbegriff in der Philosophie Cohens*, Diss. Königsberg 1927.

Weizsäcker, C.[arl] F.[riedrich] Frhr. v., „Die Einheit der Physik“, in: Deutsche Physikalische Gesellschaft e.V. (Hg.), *Physikertagung 1966 München der Deutschen und der Österreichischen Physikalischen Gesellschaft, Plenarvorträge Teil I*, Stuttgart: Teubner, 1966, 7–23.

## b) Verzeichnis der philosophischen Publikationen von Dieter Adelman<sup>1</sup>

- , *Einheit des Bewusstseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens*, Ms. Diss. Heidelberg 1968.
- (zs. mit Klaus Staeck), *Die Kunst findet nicht im Saale statt: Politische Plakate*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1976 (mind. 2 Aufl.).
- (zs. mit K. Staeck), *Der Bonner Bildersturm oder: was die CDU von Demokratie hält*, Göttingen: Steidl, 1976 (mind. 2 Aufl.).
- (zs. mit K. Staeck), *Eine Zensur findet gelegentlich statt oder: Kunst muß nicht schön sein, aber sie muß etwas sichtbar machen*, Göttingen: Steidl, 1977.
- , „Kunst in der politischen Praxis. Erläuterungen zu Staeck“, in: K. Staeck, *Die Reichen müssen noch reicher werden: Politische Plakate*, hrsg. von Ingeborg Karst; Mit einem Vorwort von D.A. und

---

<sup>1</sup> In einer Besprechung des Buches „*Reinige dein Denken*“ wurde eine fehlende Bibliografie der Schriften Adelmans angemahnt. Da uns zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht alle politischen Publikationen Adelmans greifbar sind, sei nachfolgend eine Liste seiner uns bekannten, im weitesten Sinne philosophischen Schriften gegeben. (GKH)

- einem Gespräch zwischen K. Staeck, Lothar Romain und Hanno Reuther, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1973 (mind. 2. Aufl.), 32–45
- (zs. mit Georg Bussmann), „Klaus Staeck – Rückblick in Sachen Kunst und Politik“, in: *Klaus Staeck – Rückblick in Sachen Kunst und Politik* [Katalogband zu einer Wanderausstellung], Göttingen: Steidl, 1978, 2. erw. u. erg. Aufl. 1980, 11–53.
- , „Überlegungen zu Geschichte und ‚Schuld‘“, in: Max Bauer, *Kopfsteinpflaster: Erinnerungen*; Mit einem Vorwort von Max von der Grün und einem Nachwort von D. A., Frankfurt/M.: Eichborn, 1981, 153–159.
- , „Zur Rekonstruktion der synagogalen Chormusik des 19. Jahrhunderts“, in: *General-Anzeiger Bonn*, 22. Mai 1989 (wieder in: *Reinige dein Denken*).
- , „Wissenschaftliche Aufgaben des Europäischen Zentrums für Jüdische Musik in Augsburg“, in: Europäisches Zentrum für Jüdische Musik – Augsburg (Hg.), *Zweites Internationales Festival der Jüdischen Musik*, Augsburg, 1989, 15–26 (wieder in: *Reinige dein Denken*).
- , „Zions Sänger“, in: *Augsburger Allgemeine*, Januar 1990 (wieder in: *Reinige dein Denken*).
- , „Reinige dein Denken“, in: *Jüdische Allgemeine Wochenzeitung*, 13. Mai 1990 (wieder in: *Reinige dein Denken*).
- , „Einheit des Bewußtseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens“, in: Helmut Holzhey (Hg.), *Hermann Cohen* (Auslegungen, 4), Frankfurt/M. u.a.: Peter Lang, 1994, 269–292.
- , „H. Steinthal und Hermann Cohen“, in: Stéphane Moses / Hartwig Wiedebach (eds.), *Hermann Cohen's Philosophy of Religion: International Conference in Jerusalem 1996* (Philosophische Texte und Studien, 44), Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms, 1997, 1–33.
- , „Die ‚Religion der Vernunft‘ im ‚Grundriss der Gesamtwissenschaft des Judentums‘“, in: Helmut Holzhey / Gabriel Motzkin / Hartwig Wiedebach (Hg.), *„Religion der Vernunft aus den Quellen des*

- Judentums*“: *Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohens Spätwerk* / „*Religion of Reason out of the Sources of Judaism*“: *Tradition and the Concept of Origin in Hermann Cohen's Later Work; Internationale Konferenz in Zürich 1998* (Philosophische Texte, 55), Hildesheim; Zürich; New York: Olms, 2000, 3–35 (wieder in: *Reinige dein Denken*).
- , „H. Steintal und der Begriff der ‚Wissenschaft des Judentums‘“, in: Hartwig Wiedebach / Annette Winkelmann (Hg.), *Chajim H. Steintal: Sprachwissenschaftler und Philosoph im 19. Jahrhundert – Linguist and Philosopher in the 19<sup>th</sup> Century* (Studies in European Judaism, 4), Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002, 113–134.
- , Art. „Manuel Joel“, in: Andreas B. Kilcher u. a. (Hg.), *Metzler Lexikon jüdischer Philosophen. Philosophisches Denken des Judentums von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart; Weimar: Metzler / Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003, 260–262 .
- , „Ursprüngliche Differenz II“, in: *Archivio di Filosofia* 71 (2003), 19–40 (das Gesamtheft ist auch separat veröffentlicht als Gianna Gigliotti / Irene Kajon / Andrea Poma (Hg.), *Man and God in Hermann Cohen's Philosophy* (Biblioteca dell'Archivio di filosofia, 32), Mailand: CEDAM, 2003 [2004]) (wieder in: *Reinige dein Denken*).
- , „Textualität und Menschlichkeit“ (in hebräischer Übersetzung), in: Michael Mach / Yoram Jakobson (eds.), *Historiosophy and the Science of Judaism* (Te'udah: The Chaim Rosenberg School of Jewish Studies Research Series, 20), Tel Aviv: Tel-Aviv University, 2005 [2006], 1–23 (in deutscher Sprache in: *Reinige dein Denken*).
- , „Denken zwischen Philosophie und Religion“, in: Görges K. Hasselhoff / Michael Meyer-Blanck (Hg.), *Religion und Rationalität* (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft, 4), Würzburg: Ergon-Verlag, 2008, 315–335 (wieder in: *Reinige dein Denken*).
- , „*Reinige dein Denken*“: *Über den jüdischen Hintergrund der Philosophie von Hermann Cohen*. Aus dem Nachlass herausgegeben, ergänzt und mit einem einleitenden Vorwort versehen von Görges K. Hasselhoff, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.

ISBN 978-3-86956-174-5