

3. Reformulierung des Grundansatzes der Erfahrungstheorie in „Kants Begründung der Ethik“: Die transzendente Methode

3. 1 Der systematische Neuansatz

3. 11 *Systematischer Anspruch*

„Mir aber bedeutet Kantische Philosophie nichts Anderes, denn *Philosophie als Wissenschaft*. Und Wissenschaft muss zwar Dogmatik sein; *ist aber nicht Dogma*, und bleibt *nicht Urkundenlesen*. Wissenschaft ist Ideal des Systems auf Grund *stetiger methodischer Arbeit*.“ (BE, III; Hervorhebung G. E.)

Mit diesen Worten grenzt sich Cohen in der „Vorrede“ zu seinem zweiten großen Kant-Buch von der Kant-Philologie ab, die seit Beginn der siebziger Jahre entstanden war.¹ Zugleich kommt in ihnen eine Distanz zu jener durch die Überzeugung von der Wahrheit der Kantischen Lehre geprägten Grundhaltung zum Ausdruck, die in seiner ersten Kant-Interpretation noch dominant gewesen war. Der systematische Anspruch, bezogen nur auf das Aprioritäts- und das Psychologieproblem, blieb dort dem übergeordneten Ziel einer Verteidigung der als ‚wahr‘ bewerteten Kantischen Theorie – und das heißt natürlich primär: ihrer Inhalte – subordiniert. Demgegenüber liegt in den oben zitierten Worten eine Abschwächung, die sich in dem Hinweis auf die stetige methodische Arbeit der Wissenschaft artikuliert. Nicht auf die spezifischen Inhalte, sondern auf die *Methode* bezieht sich das Postulat, das Kants Philosophie mit Philosophie als Wissenschaft gleichsetzt. Kraft einer „ewig geltenden Methode“, derer die Philosophie in der gleichen Weise „mächtig“ werden könne wie die Mathematik (BE, V), werde sie zur Wissenschaft, werde Philosophie als Wissenschaft möglich. Diese Methode, als deren Urheber Kant zu gelten habe, sei die – transzendente Methode.

¹ Cohen selbst war der erste, der „philologische Genauigkeit“ in der Kant-Auslegung gefordert hatte (TE 1, VII u. 174). Langes Einstufung seines ersten Kant-Buches als „Anfang der Kant-Philologie“ (cf. Kap. 2 Anm. 2) hat er jedoch entgegengehalten, sie würde seiner Auffassung von der Notwendigkeit einer *Verknüpfung* von historischer und systematischer Interpretation nicht gerecht (cf. BE, III).

Cohens Berufung auf die – vorgebliche² – Methode Kants, die mit einer ausdrücklichen Warnung vor der „irreführende[n] Verwechslung von Methode und Dogma“ versehen ist (BE, V), bedeutet zugleich eine Ausdehnung des eigenen systematischen Anspruchs auf den ganzen Inhalt der Kantischen Philosophie, stellt diesen, zumindest der Tendenz nach, insgesamt zur Disposition. Denn es liegt im Begriff einer Methode – zumal dann, wenn ihr ‚ewige Geltung‘ für die Philosophie als Wissenschaft zugesprochen wird –, dass sie grundsätzlich ablösbar sein muss von dem spezifischen Kontext, in dem sie ursprünglich entwickelt wurde. Gerade deshalb vermag sie aber auch zum Maßstab einer erneuten Prüfung und Beurteilung der Inhalte eben jener Lehre zu werden, in deren Zusammenhang sie entstand.

Doch dokumentiert sich die primär systematische Absicht, die in dem zweiten Kant-Buch dominiert, nicht allein in dem Rückgriff nur auf die Methode, anstatt auf die Kantische Lehre insgesamt. Sie manifestiert sich in der Ankündigung, „gemäß der kritischen Methode und im Anschluss an Kants Worte die *selbständige* Behandlung der philosophischen Probleme“ durchführen zu wollen, ebenso wie in dem Hinweis auf die „in Gedanken und Worten hier versuchten *Abweichungen* von dem Urheber der Methode“ (BE, VI; Hervorhebung G. E.). Zwar sind diese Hinweise vorrangig auf das eigentliche Thema des Buches, eben die Begründung der Ethik, zu beziehen. Dass sie aber zugleich auch für die zusammenfassende Darstellung der Erfahrungslehre gelten, die Cohen der Ethikbegründung voranstellt, soll im Folgenden kurz erläutert werden.

Anders als im Blick auf seine Überschrift, „Ergebnisse der Erfahrungslehre [...]“, erwartet werden könnte, bietet der erste Teil von „Kants Begründung der Ethik“ keine komprimierte Zusammenstellung oder Wiederholung dessen, was Cohens erste ‚Erfahrungstheorie‘ mit Beziehung auf den Theoriebestand der „Kritik der reinen Vernunft“ erbracht hatte. Vielmehr wird eine Reformulierung oder Reinterpretation zentraler Begriffe und Hauptthesen vorgelegt, in der sich zugleich eine *Revision* des 1871 etablierten erfahrungstheoretischen Gesamtbe-

² In den frühen Darstellungen der Cohenschen Kant-Deutung wird in der Regel nicht deutlich genug ausgesprochen, dass Cohens ‚transzendente Methode‘ durchaus nicht ‚die‘ originale Methode Kants ist (so etwa bei P. Natorp: Kant und die Marburger Schule, 194). Auf diese Differenz wird in der Folge noch ausführlich eingegangen werden. Zur Kantischen Methodologie cf. aus der älteren Kant-Literatur O. Ewald: Kants Methodologie in ihren Grundzügen; aus jüngerer Zeit I. Heide- mann: Über die methodische Funktion der Kategorientafel.

standes ausspricht. Sie betrifft die folgenden Begriffe und Problembe-
reiche:

- das Problem des systematischen Gesamtansatzes der Erfahrungs-
bzw. Erkenntnistheorie; hier führt Cohen den Begriff der transzenden-
talen Methode ein, der 1871 noch nicht vorkommt;
- das Problem des ‚obersten Prinzips‘ transzendentaler Erkenntnis-
theorie, das mit Beziehung auf die Begriffe der Einheit des Bewusst-
seins und des obersten Grundsatzes der synthetischen Urteile disku-
tiert wird;
- die Frage der Stellung und Funktion der Psychologie in der Erkennt-
nistheorie; hier führt Cohen den Begriff ‚Bewusstheit‘ ein, der gleich-
falls in der ersten ‚Erfahrungstheorie‘ nicht vorkommt;
- das Verhältnis von Kategorie, Urteil und Grundsatz sowie das Pro-
blem einer Deduktion der Kategorien;
- die Begriffe der Idee und des Ding an sich im Hinblick auf ihre
Funktion und Stellung im Ganzen der Erkenntnis.

Schon die erste Erfahrungstheorie von 1871 muss als Ganze, insofern
sie in den Bereichen der Aprioritäts-, der Psychologie- und der Me-
thodenproblematik Thesen formuliert hatte, die inhaltlich über eine
bloß repetierende und kommentierende Darstellung des Lehrgehalts
der „Kritik der reinen Vernunft“ hinausgehen, als ein Schritt von die-
sem weg und über ihn hinaus beurteilt werden. Aber diese erste Fort-
bildung der Kantischen Lehre erfolgt nicht homogen aus einem ein-
heitlichen systematischen Gesichtspunkt heraus. Ihre transzendental-
logische oder funktional orientierte und ihre transzendental-subjektive
oder psychologische Komponente überlagern sich und konkurrieren
miteinander, so dass das Resultat sich nicht zu einem überall in sich
konsistenten und kohärenten Theorieganzen zusammenfügt. Insbeson-
dere die Konkurrenz zwischen den Aprioritätsthesen (IV–VIII), die
auf ein strikt funktional ausgerichtetes kategorientheoretisches Modell
vorausweisen, und den übrigen Thesen zur Apriorität der Kategorien,
die – mit Kant – den Begriff der Kategorien an den des Bewusstseins
binden, bleibt undiskutiert und unentschieden. Obwohl zu den erstge-
nannten Aprioritätsthesen die Methodenthesen (V–VI), in denen die
Möglichkeit der Erfahrung als ‚Springpunkt‘ bestimmt und eine me-
thodische Präferenz für die analytische Methode der „Prolegomena“
angedeutet wird, hinzutreten, so dass man berechtigt ist, von einem
ganzen Theoriestrang (der kurz als funktionaler bezeichnet werden
kann) zu sprechen, bleiben die betreffenden Einzelthesen doch im Um-
feld des übrigen Textes isoliert und ohne durchgreifende Konsequenz

für die Gesamtdarstellung, wie auch ihr systematischer Zusammenhang unartikuliert bleibt. In der abschließenden Beurteilung des erfahrungstheoretischen Gesamtbestandes und seiner internen Struktur musste dieser funktionale Theoriestrang deshalb hinter der schlichten Tatsache zurücktreten, dass der synthetische Gang der ‚Vernunftkritik‘ für das Theorieganze maßgeblich bleibt, dem sich zugleich die transzendental-psychologischen Fortbildungsthesen bruchlos einfügen und der überdies seinerseits auf der psychologischen, weil allein das erkennende Subjekt betreffenden Grunddistinktion von Sinnlichkeit und Verstand beruht. Die transzendental-logische Sphäre der Erfahrungskonstitution erhebt sich auf einer theoretischen Basis, die als psychologische Analyse der Funktion des kognitiven Apparates des Erkenntnissubjekts bezeichnet werden muss.

Die Revision dieses erfahrungstheoretischen Gesamtbestandes, die sich in der Reformulierung der oben angeführten Begriffe und Problembereiche artikuliert und durch die Cohen sich um ein weiteres Stück von der originalen Kantischen Lehre entfernt, kann vorab dahingehend charakterisiert werden, dass die betreffenden Begriffe nunmehr ausschließlich unter funktionalen Gesichtspunkten interpretiert und bestimmt werden. Pointiert ausgedrückt: Cohen reformuliert und restituiert allein jenen transzendental-logischen oder funktionalen Theoriestrang, der in der ersten ‚Erfahrungstheorie‘ nur in Gestalt isolierter Einzelthesen vorliegt; die transzendental-psychologischen Thesen dagegen werden nicht reformuliert, sondern insgesamt als theoretisch unzulänglich oder irrelevant zurückgewiesen. Darin liegt zugleich die Negation eines Theorieaufbaus, der am synthetischen Gang der ‚Vernunftkritik‘ und also am ursprünglich-kantischen Theoriegerüst orientiert ist.

Doch bietet die Darstellung der „Ergebnisse der Erfahrungslehre“ mehr als nur eine Reformulierung von Thesen, die schon in der ersten ‚Erfahrungstheorie‘ aufgestellt worden waren. Ihr Zweck besteht darin, die Hauptsätze der Erfahrungslehre „bündig zusammenzustellen“ (BE, 15) und so eine allgemeine Übersicht über das erkenntnistheoretische Fundament zu geben, auf dessen Basis eine Begründung der Ethik vorgenommen werden soll. Gerade der globale Charakter, der einer solchen ‚bündigen Zusammenstellung‘ zwangsläufig eignet, erlaubt und ermöglicht aber die Beschränkung auf eine thetisch-programmatische Skizzierung der Umrisse eines Theoriegerüsts, das, anders als Cohens Bezeichnung „Ergebnisse der Erfahrungslehre“ suggeriert, in Wahrheit weder bei Kant selbst noch in Cohens erster

‚Erfahrungstheorie‘ systematisch durchgeführt ist, sondern vielmehr hier, in „Kants Begründung der Ethik“, erstmals in einem relativ geschlossenen Zusammenhang vorgestellt wird. Bei genauerer Betrachtung erweist sich jene Übersicht daher als die Formulierung eines erkenntnistheoretischen Programms, das erstens eine Bestimmung des systematischen Ansatzpunktes der Erfahrungs- bzw. Erkenntnistheorie enthält, die zugleich das Grundproblem exponiert und expliziert, dessen Aufklärung die Theorie leisten soll (also ein Theorieprogramm im engeren Sinne formuliert), und das zweitens einen thetischen Abriss der systematischen Grundlinien der Theorie vorträgt, die als Antwort auf jenes Problem angeboten wird.

Der Begriff der ‚transzendentalen Methode‘, der nun die Grundlage für die Gesamtdarstellung abgibt, bezeichnet nicht nur ein Verfahren oder eine Grundoperation philosophischer Reflexion, nicht nur eine Methode im direkten Sinn des Wortes, sondern auch und primär einen systematischen Gesamtansatz, der nicht weniger als einen *grundsätzlichen Wandel* im Begriff der Erkenntnistheorie selbst bedeutet. Kraft dieses systematischen Neuansatzes wird Erkenntnistheorie nun zu einer strikt funktional orientierten *Geltungsanalyse*. Die Begriffe und Teiltheoreme der „Kritik der reinen Vernunft“, und zwar in der Präparation, die Cohen 1871 elaboriert hatte, erscheinen nun als bloßes *Material* für einen zunächst wesentlich thetischen, in seinen systematischen Einzelheiten noch nicht ausgearbeiteten Theorieabriss, der von dem neuen Grundproblem der *Gesetzesgeltung* der Erkenntnis ausgeht. Nicht mehr der originale Text- und Theoriebestand der ‚Vernunftkritik‘, sondern die Gestalt, die ihm in der ersten ‚Erfahrungstheorie‘ Cohens gegeben worden war, bildet nun den Bezugsrahmen und Hintergrund. Diese erhält dadurch zugleich den Status einer Phase der Erschließung und Sicherung des Bestandes der Kantischen Erkenntnistheorie, einer Phase des Sichvergewisserns dessen, was daran und unter Einschluss welcher Modifikationen haltbar ist, während die neue Darstellung in „Kants Begründung der Ethik“ die Bedeutung einer in systematischer Hinsicht erfolgenden Weiterentwicklung dieses Bestandes gewinnt, die ihre Dynamik aus einer erneuerten und verbesserten Formulierung des erkenntnistheoretischen Hauptproblems bezieht.

Cohens Weiterentwicklung der erkenntnistheoretischen Konzeption der „Kritik der reinen Vernunft“ muss als ein unmotivierter Reduktionismus oder gar als „Schwundstufe“³ innerhalb des Spektrums mögli-

³ So O. Marquard: Skeptische Methode im Blick auf Kant, 30, 32–34, 41

cher Auslegungen derselben erscheinen, solange man der ursprünglich-kantischen Problemstellung und der ihr entsprechenden Theoriekonzeption die Bedeutung einer sakrosankten *Norm* für alle Erkenntnistheorie zuspricht und darüber den Umstand aus dem Blick verliert, dass die Veränderung einer Problemstellung durchaus das Resultat einer vertieften Problemreflexion sein kann, die ihrerseits Veränderungen in Anlage und Struktur der entsprechenden Theorie erzwingt. Es wird sich zeigen, dass das neue Theoriegerüst, das Cohen nunmehr in Grundzügen vorträgt, als ein erster und noch durchaus vorläufiger Versuch aufzufassen ist, einer veränderten Problemstellung gerecht zu werden, die einer Einsicht in das entspringt, was das eigentlich Problematische am Phänomen der Erkenntnis ist. Diese veränderte Problemstellung enthält und bezeichnet der Begriff der transzendentalen Methode, der zunächst ausführlich diskutiert werden soll; anschließend wird dann das neue Theoriegerüst analysiert, das sich in der Reformulierung der übrigen oben aufgeführten Begriffe in Grundzügen konstituiert.

3. 12 *Transzendente Methode*

Die transzendente Methode, so bestimmt Cohen ihre Endabsicht bzw. ihr Beweisziel, leistet „nichts Geringeres [...] als *objective Realität* festzustellen“ (BE, 11). Die Analyse des Begriffs der transzendentalen Methode wird sich demnach auf zwei Fragen zu konzentrieren haben, die sich im Blick auf diese Bestimmung unmittelbar einstellen, nämlich erstens: Was ist objektive Realität bzw. wie bestimmt Cohen den Begriff der objektiven Realität? Und zweitens: Wie stellt die transzendente Methode objektive Realität fest bzw. welches sind die Grundbestimmungen der transzendentalen Methode qua Methode?

3. 121 Gesetz und Realität

Cohens Antwort auf die erste der beiden obigen Fragen, die einer Erkenntnistheorie ‚nach transzendentaler Methode‘ neben ihrem Beweisziel auch ihre systematische Ausgangsfrage zuweist, erschließt sich in einer Analyse der folgenden drei Thesen:

(I) Das Apriori bedeutet ein „*Gesetz*, nicht einen Geburtsschein.“ (BE , 2)

(II) „Die Gesetze sind die Realitäten, welche das Wirkliche objectiv machen.“ (BE, 20)

Anm. 103.

(III) „*Das Gesetz ist die Realität* – das will sagen: die Realität ist als ein abstracter Gedanke zu denken, als ein *Werthzeichen* einer *Erkenntnissgeltung*, und als nichts weiter.“ (BE, 21)

Die fundamentale Bedeutung der ersten dieser drei Thesen, die implizit an die ‚Erfahrungstheorie‘ von 1871 und insbesondere an den dort gewonnenen neuen Erfahrungsbegriff anknüpft,⁴ besteht darin, dass sie, in unmissverständlicher Abgrenzung gegen Kant, den Begriff des Gesetzes als den eigentlichen Problemerkern im oder am Aprioritätsbegriff enthüllt.

In seiner ersten ‚Erfahrungstheorie‘ war Cohen, daran sei hier kurz erinnert, zunächst von der Frage nach der ‚Möglichkeit eines Apriori überhaupt‘ ausgegangen. Ohne darauf ausdrücklich Bezug zu nehmen, erläutert er die Reduktion des Aprioritäts- auf den Gesetzesbegriff nun hier mit dem Hinweis, das theoretische Apriori habe unabhängig von aller Erfahrung sein sollen, sei aber in „einem tieferen Begriff der Erfahrung“ aufgezeigt worden und bedeute daher „in erhöhter Weise die Notwendigkeit dessen, was *ist*, was *in vorhandenen Erkenntnissen* gilt“ (BE, 12). Der ‚tiefere‘ Begriff der Erfahrung, von dem dabei die Rede ist, war 1871 zunächst mit dem paradoxalen Ausdruck der ‚apriorischen Erfahrung‘ bezeichnet und abschließend dahingehend be-

⁴ Dass das Apriori ein Gesetz bedeute, folgt unmittelbar, wenn der Inhalt der in Mathematik und Naturwissenschaft gegebenen Erfahrung mit der abschließenden Erfahrungsdefinition von 1871 als ‚a priori‘ qualifiziert wird (cf. BE, 24 f.). Dass die „als a priori giltig“ anzusehende Erfahrung „in Mathematik und reiner Naturwissenschaft gegeben“ sei, diese Formulierung aus „Kants Begründung der Ethik“ knüpft *unmittelbar* an jene abschließende Erfahrungsdefinition an. Dass der Erfahrungsbegriff von 1877 *keine* ‚Frucht des Dialogs‘ mit Stadler ist (cf. Kap. 2 Anm. 16), geht übrigens auch aus der Entstehungsgeschichte von „Kants Begründung der Ethik“ hervor. Die Arbeit daran nämlich reicht bis in das Jahr 1872 zurück: So ist in einem von Bertha und Bruno Strauß auf das Jahr 1872 datierten Brief nicht nur der Titel „Kants Begründung der Ethik“ bereits erwähnt, sondern auch die Aufteilung des Buches in einen Teil, der „das grobe Geschütz aus der Erfahrungslehre unerschrocken vor[führt]“, wobei die transzendentalen Ideen „die Ausläufer [...] bilden“, und in einen zweiten Teil, der „die Rechtsansprüche der Ethik [...] haarklein geltend macht“ (Briefe, 41 f.; dazu ferner auch den Brief vom 25. August 1872 sowie den gleichfalls auf 1872 datierten Brief S. 42 f.). Dass diese Datierungen auf das Jahr 1872 durchaus zutreffend sind, geht auch aus Cohens Briefwechsel mit F. A. Lange hervor (ders.: Über Politik und Philosophie, 369 f.), cf. Cohens Briefe vom 10. September 1872 und vom 11. Mai 1873, in denen von „Kants Begründung der Ethik“ zwecks Habilitation an den Berliner Fakultät die Rede ist (cf. hierzu vom Verfasser: Einleitung in „Kants Theorie der Erfahrung“, Anm. 42).

stimmt worden, dass der Inhalt der Erfahrung in den synthetischen Urteilen a priori der Mathematik und reinen Naturwissenschaft gegeben sei. Deutlicher noch als diese abschließende Definition, welche die gleiche Paradoxie aufweist, legt der Ausdruck ‚apriorische Erfahrung‘ (der, wie schon ausführlich erläutert, die durch Kants ‚transzendentalen Deduktion‘ erst begründete Erfahrung meint) einen Mangel in der Kantischen Theorie bloß: dass nämlich das Ergebnis der ‚transzendentalen Deduktion‘ zugleich eine ihrer wichtigsten Voraussetzungen nicht nur korrigiert, sondern in Wahrheit auch dementiert. Wenn das Ergebnis richtig ist, wonach die reinen Verstandesbegriffe Prinzipien a priori der Möglichkeit der Erfahrung sind, wenn also richtig ist, dass die Erfahrung durch apriorische Begriffe und Anschauungsformen allererst ermöglicht, von der transzendentalen Subjektivität erst konstituiert wird – dann muss auch aus ihr ‚abgezogen‘ werden können, was vorher in sie ‚hineingelegt‘ worden ist. Dann aber sind alle jene auf den Aprioritätsbegriff bezogenen Bestimmungen zu revidieren, in denen Kant selbst die Unabhängigkeit der apriorischen Begriffe von aller Erfahrung formuliert hatte: dass sie also nicht der Erfahrung entstammen, aus ihr nicht abgezogen und gänzlich von ihr unabhängig sein, ja, dass sie „einen ganz anderen Geburtsbrief“ als den der Abstammung von Erfahrung haben sollen (KrV, B 119).

Cohens These, das Apriori bedeute ein „Gesetz, nicht einen Geburtsschein“ (!), ist mithin durch das Ergebnis der ‚transzendentalen Deduktion‘ wohlmotiviert und Ausdruck eines konsequenten Versuchs, den Aprioritätsbegriff damit in Einklang zu bringen. Auf dessen Basis ist von den beiden Hauptcharakteristika des (Kantischen) Aprioritätsbegriffs, nämlich Nichtempirizität einerseits und Notwendigkeit/Allgemeingültigkeit andererseits nurmehr dieses letztere umstandslos haltbar.

Hier liegt ein wichtiges systematisches Motiv dafür, dass Cohen den Aprioritätsbegriff auf den des Gesetzes reduziert, der nichts anderes als die Kantischen Prädikate der Notwendigkeit und Allgemeinheit bezeichnet. Wenn die Erfahrung immer schon gemäß apriorischen Prinzipien strukturiert ist, weil diese sie erst ermöglichen, dann sind sie auch ‚in ihr enthalten‘.⁵ Aus kantischer Perspektive schließt sich damit der

⁵ Dies war übrigens die unausgesprochene Prämisse auch schon in der ersten ‚Theorie der Erfahrung‘. Dort findet sich eine Formulierung, in der Cohen mit Bezug auf den Satz: „der Raum ist durchaus ein von der Erfahrung, *der Empirie abstrahierter Begriff*“ ausdrücklich erklärt: „Dagegen ist indessen vom Kantischen

Kreis: Weil sie in ihr enthalten sind, ermöglichen sie gegenstandsbezogene Erkenntnis a priori (= vor aller Erfahrung). Cohen aber zieht den ganz anderen Schluss: Wenn sie immer schon in der Erfahrung enthalten sind – dann hat die Frage, ob sie ihr entstammen oder nicht, für das Problem der Geltung der Erkenntnis, die sie begründen sollen und die der Begriff des Gesetzes bezeichnet, *keine* unmittelbare *Validität*. Die Frage nach der Möglichkeit apriorischer Erkenntnis (bzw. Erfahrung) ist deshalb zu reduzieren auf oder zu transformieren in die Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis, die *Gesetzesgeltung* bzw. Gesetzescharakter hat. Und dabei muss zunächst ganz offen bleiben, ob nur solche Erkenntnisse Gesetzesgeltung haben können, die im Kantischen Sinne a priori gebildet, also nicht der Erfahrung verdankt sind. Das, was man im engeren Sinne Kants Antwort auf das Humesche Problem nennen könnte, erweist sich somit als eine Vorentscheidung, die unterbleiben kann, wenn diejenige Erfahrung thematisch wird, die – entsprechend der abschließenden Erfahrungsdefinition von 1871 – in Mathematik und reiner Naturwissenschaft gegeben bzw. vorhanden ist. Nicht ihre Genese, sondern ihre beanspruchte Geltung, ihr Gesetzescharakter, bildet das Problem, das sie aufwirft. – Der Wandel im Begriff der Erkenntnistheorie selbst, den Cohen mit dieser ersten These einleitet, wird noch ausführlicher zu diskutieren sein.

Die zweite These, der zufolge die Gesetze die Realitäten sind, welche das Wirkliche objektiv machen, enthält gleichfalls eine, allerdings weniger offensichtliche *Kritik* an Kant. Cohen erläutert sie unter Verwendung der Kantischen Termini zunächst folgendermaßen.

Nach Kant sind die Dinge Erscheinungen. Die Erscheinung aber, so hatte die erste ‚Erfahrungstheorie‘ diesen Begriff interpretiert, ist ausschließlich der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung. Als ein solcher ist sie noch keine Erkenntnis, noch kein Objekt, sondern, wie Cohen nun in einem plastischen Ausdruck formuliert, „jenes halbreflektierte Object“, das die Anschauung gibt (BE, 21). Die Erscheinung wird durch die Kategorie, qua Begriff von einem Gegenstand, bestimmt. Diese Bestimmung der Erscheinung durch die apriorische Kategorie aber sei eine Bestimmung durch Gesetze, welche da-

Standpunkte so wenig einzuwenden, dass wir diesen Satz *in seinem strengen Sinne* als einen Kantischen bezeichnen möchten. Zu bemerken bleibt aber, dass der strenge Sinn dieses Satzes zuerst von Kant entwickelt worden ist, und dass derselbe nur aus dem Kantischen Begriffe der Erfahrung sich ergibt.“ (TE 1, 92) Die Konsequenz allerdings, die Cohen nun, 1877, zieht, war dort noch nicht gezogen worden. Dort war nur gefolgert worden: Also ist die Erfahrung selbst ‚apriorisch‘.

her den Begriff der Erscheinung „erfüllen“ und seine Geltung, „seine Realität als Object der Erfahrung, seine objective Realität“ bedingen würden (BE, 22). Kant lehre, so hebt Cohen abschließend hervor, sowohl, dass die Dinge Erscheinungen seien, deren Realität in den Gesetzen der Erfahrung gründe, als auch, dass die Erscheinungen die „alleinigen“, die „echten“ Dinge seien, welche, bestimmt durch die Gesetze des „reinen Denkens“, zu Objekten würden (BE, 23).

Damit ist nun zwar die These (II) im Rekurs auf die Kantische Theorie und Terminologie illustriert, zugleich aber auch in dem entscheidenden Punkt verhüllt, in und mit dem sie über Kant hinausgeht.

Nach Kant hat ein reiner Verstandesbegriff objektive Realität dann, wenn er auf Gegenstände der sinnlichen Anschauung, d. h. Erscheinungen, Anwendung finden kann (cf. KrV, B 150 f.). Ähnlich gilt, dass eine Erkenntnis objektive Realität dann hat, wenn sie auf Gegenstände, die wiederum nur in der sinnlichen Anschauung gegeben sind, bezogen werden kann (cf. KrV, B 194). Der Begriff der Realität meint dabei soviel wie Sachhaltigkeit; ein Begriff ohne objektive Realität wäre ein leerer Begriff. Aber das, *wovon* dabei Realität ausgesagt wird, ist nicht die Erscheinung, nicht die Sache oder das Wirkliche, sondern der Begriff, die Erkenntnis. Der Begriff der Realität bezeichnet also eine Qualität, einen Rang oder eine Geltung der *Erkenntnis* – und nicht das, wofür das Wort Realität im umgangssprachlichen Sinne steht.

Diesen Aspekt hebt die These (III) hervor, der zufolge die Realität als ein „*Werthzeichen* einer *Erkenntnissgeltung*, und als nichts weiter“ zu denken sei. Cohen erklärt dazu rigoros: „Wer eine andere Art von Realität verlangt, steht ausserhalb der transscendentalen Methode“ (BE, 23).

Auf der Basis dieser Reservierung des Realitätsbegriffs zur Kennzeichnung einer Geltung der Erkenntnis wäre aus Kantischer Perspektive zu sagen: Die Geltung einer Erkenntnis von oder für Gegenstände (Erscheinungen), d. h. ihre Sachhaltigkeit, macht ihre Realität aus. Cohens These besagt aber offenbar mehr und anderes, nämlich: Das Gesetz ist, verbürgt und bedingt die Realität – also die Sachhaltigkeit – der Erkenntnis.

Bei Kant sind es, so kann man in einer hier unabträglichen Vereinfachung sagen, zwei Faktoren, welche die objektive Realität einer Erkenntnis bedingen. Die Objektivität qua Transsubjektivität oder Allgemeingültigkeit der Erkenntnis beruht auf ihrer Apriorität (Nichtempirizität) bzw. auf der Apriorität ihrer Elemente; die Realität qua Sachhaltigkeit dagegen beruht auf ihrem aktuellen oder auch nur po-

tentiellen, aber doch unerlässlichen Bezug auf den Gegenstand (Erscheinung), den allein die sinnliche empirische Anschauung gewährt.

Erst wenn man diesen Umstand berücksichtigt, gewinnt die These (II) ihren vollen Gehalt. Mit Kant wird gesagt: Die Erscheinung oder, unkantisch, das ‚wirkliche Ding‘, wird erst zum realen Objekt in der Erkenntnis bzw. sofern es erkannt ist. Dies kann man als die allgemeine idealistische Grundposition bezeichnen, die Cohen im Anschluss an Kant vertritt. Innerhalb des Arsenal der Elemente, in die Kant die Erkenntnis zerlegt hatte, sind es nun in der Tat die apriorischen Faktoren, welche die Objektivität (qua Allgemeingültigkeit) der Erkenntnis begründen. Jenes Moment in der These (II), das besagt, durch die Gesetze werde das Wirkliche objektiv, geht also auf Kant zurück. Aber gegen Kant und über ihn hinausgehend behauptet Cohen: Das Gesetz verbürgt nicht nur die Objektivität, sondern auch die *Realität* (qua Sachhaltigkeit) der Erkenntnis. Bei Kant dagegen bleibt es die empirische Anschauung und damit in letzter Instanz die Empfindung, welche die Sachhaltigkeit der Erkenntnis verbürgt. Diese ‚Indikatorfunktion‘ der Empfindung für Realität hatte Cohen in seiner ersten ‚Erfahrungstheorie‘ selbst noch pointiert, indem er sie als Abhängigkeit des Realen von der Empfindung interpretierte (cf. o. 2. 22).

Zwei kurze Bemerkungen seien hier eingeschaltet. Zum ersten ist aus der These, dass das Gesetz die Realität sei, nicht zu folgern, dass Cohen schon hier, in „Kants Begründung der Ethik“, die Differenz von Anschauung und Denken negiert hätte.⁶ Er hat diese Differenz vielmehr, worauf später noch einzugehen sein wird, gerade mit Beziehung auf den Gesetzesbegriff restituiert. Zweitens ist festzuhalten, dass diese These nicht bruchlos aus dem Kantischen Theoriebestand abgeleitet werden kann. Sie ist jedoch, wie sich noch zeigen wird, durch Kants Lehre von den synthetischen Grundsätzen inspiriert und muss als eine Konsequenz aus dem Ergebnis der ersten ‚Erfahrungstheorie‘ aufgefasst werden. Auch auf diesen Zusammenhang kann erst an späterer Stelle näher eingegangen werden.

Man kann der These (II) ohne wesentlichen Bedeutungsverlust ihren metaphysischen Anstrich nehmen und sie unabhängig von der Kanti-

⁶ Vielmehr betont Cohen ausdrücklich, dass auch die Anschauung *Gesetzescharakter* erlange. Dabei wird – doch darauf sei hier vorerst nur hingewiesen – zugleich der Begriff der *Reinheit* verwendet, der in der „Logik der reinen Erkenntnis“ zentrale Bedeutung gewinnt: Die Anschauung, so formuliert Cohen, sei „nicht minder der Gesetze, der Reinheit empfänglich“ als das Denken (BE, 23). Zur Restitution der Differenz von Anschauung und Denken cf. u. 3. 222.

schen Terminologie so formulieren: Die gesetzesgültige Erkenntnis ist kraft ihres Gesetzescharakters zugleich sachhaltige Erkenntnis. In ihr und durch sie erlangen die ‚wirklichen Dinge‘, die nicht Produkte der Erkenntnis sind, aber in der *Erkenntnistheorie* nur als erkannte, als Erkenntnisse thematisch werden, objektive Gestalt, objektive Realität.

Von hier aus gesehen zeigt sich – neben einer noch zu diskutierenden Vertiefung bzw. Fortführung der Transformation des Begriffs der Erkenntnistheorie, die These (I) eingeleitet hatte –, dass Cohen mit der These (II) gegen Kant ein Motiv geltend macht, das sich aus der internen Logik des Gesetzesbegriffs ergibt.⁷ Wenn eine Erkenntnis Gesetzescharakter hat (oder beansprucht), dann muss sie auch Geltung haben (oder beanspruchen), und zwar für die Dinge, welche sie thematisiert. Pointiert kann man sagen: Der Begriff eines Gesetzes, das nicht ein Gesetz von oder für etwas wäre, ist sinnlos. Positiv ausgedrückt: Der Begriff des Gesetzes ist strikt funktional so zu disponieren, dass das Gesetz *restlos* aufgeht in seiner Geltung, d. h. darin, dass die Dinge, von denen oder für die es gilt, sich ihm gemäß verhalten. Andernfalls würde zu der Welt der ‚wirklichen Dinge‘ ein ‚Kosmos‘ isolierter und quasi substantialisierter Gesetze hinzugedacht, die als solche zunächst auf nichts bezogen wären und für nichts Gültigkeit hätten. Eben diese Annahme nun, dass die Gesetze darüber hinaus, dass sie gelten, „auch noch *irgendwo* sein“ und wie „die Ideen in einem intelligibeln Orte eine Art von Dasein fristen sollten“, wird von Cohen ganz unmissverständlich verworfen (BE, 21). Die Gesetze sind nur darin,

⁷ Dabei sei darauf hingewiesen, dass der Gesetzesbegriff, der hier zur Anwendung kommt, in einer ganz entscheidenden Hinsicht von demjenigen unterschieden und zu unterscheiden ist, der in der Ethik selbst und in der Religionsphilosophie Cohens thematisch ist. Während dieser letztere nämlich als ein Begriff des Sollens die Abweichung von dem Sollensgesetz bzw. dem religiösen Gesetz einschließt und gleichsam erst dadurch seinen spezifischen Sinn gewinnt, schließt der hier in Rede stehende theoretische Gesetzesbegriff die Möglichkeit einer Abweichung vom Gesetz aus. Dass das Gesetz *restlos* aufgeht in seiner Geltung, das besagt eben, dass das, mit Beziehung worauf es Gesetz ist, sich immer schon ihm gemäß verhält und sich sozusagen gar nicht anders verhalten ‚kann‘. Diese fundamentale Differenz, die *mutatis mutandis* auch auf den Begriff der Reinheit übertragen werden kann (cf. Kap. 6), bleibt unberücksichtigt, wenn man, wie etwa K. Löwith, den theoretischen Begriff der Reinheit unmittelbar und umstandslos mit dem Gedanken der ‚Reinheit vor Gott‘ zusammenbringt (cf. ders.: Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie, 6; über das Verhältnis von Judentum und philosophischer Ethik bei Cohen cf. M. Dreyer: Die Idee Gottes im Werk Hermann Cohens; zum Spätwerk H. L. Ollig: Religion und Freiheitsglaube).

dass sie gelten oder wirken – und ‚daneben‘ nur in der Erkenntnis, die sie zu formulieren beansprucht.

Die *Kant-Kritik*, die in diesem Gedanken sichtbar wird, zielt also auf die künstliche Abtrennung des Gesetzes von dem Bereich seiner Geltung, die in der Kantischen Theorie insofern vorliegt, als sie zunächst die Annahme von Begriffen erzwingt, denen – allein kraft ihrer behaupteten Nichtempirizität – zwar schon Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit und insofern auch Gesetzescharakter eignen soll, deren Gegenstandsbezogenheit bzw. Sachhaltigkeit aber dennoch ihrer Möglichkeit nach grundsätzlich zur Disposition gestellt wird. Wäre diese nicht erweisbar, dann könnte ihnen mit Sinn weder Notwendigkeit noch strenge Allgemeinheit beigelegt werden.

Fasst man die Ergebnisse der bisherigen Analyse zusammen, so kann man sagen, dass in dem Beweisziel der ‚transzendentalen Methode‘, d. h. objektive Realität festzustellen, die ursprünglich-kantische Ausgangsfrage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori trotz der bezeichneten Differenzen doch mutatis mutandis wiederkehrt. Der Begriff der objektiven Realität soll, wie sich gezeigt hat, ausschließlich ein „*Werthzeichen einer Erkenntnissgeltung*“ bezeichnen, d. h. den Rang oder die Qualität der Erkenntnis, Gesetzesgeltung zu haben und kraft dessen zugleich sachhaltig zu sein. Wie die Ausgangsfrage Kants auf die Begründung der Möglichkeit apriorischer und *gleichwohl* sachhaltiger Erkenntnis abstellt, so verlangt die ‚transzendente Methode‘ die Aufklärung der Möglichkeit von Erkenntnis, deren Gesetzescharakter *zugleich* ihre Sachhaltigkeit verbürgt. Doch handelt es sich hierbei nicht nur um eine bloße Akzentverschiebung. Denn in Kants Ausgangsfrage geht, vermittelt durch die geforderte Apriorität (qua Nichtempirizität), eine Vorentscheidung über die *Genese* der betreffenden Erkenntnis und ferner, vermittelt durch die geforderte Synthetizität der Urteile (die nach Cohen ohne Rekurs auf die Differenz von Sinnlichkeit und Verstand unverstänglich ist)⁸, eine Vorentscheidung über das erkennende *Subjekt* ein. Beides ist bei Cohen nun nicht mehr der Fall: Seine Problembestimmung vollzieht sich, bedingt durch die Reduktion des Aprioritäts- auf den Gesetzesbe-

⁸ Dass analytische Urteile von keinem Gegenstand der Erfahrung gölten, während in synthetischen Urteilen durch die Verbindung der beiden Erkenntnisquellen das Objekt der Erfahrung hergestellt werde (cf. TE 1, 197, 199) – dies besagt ja eben, dass die Differenz von analytischen und synthetischen Urteilen erst auf der Basis der Differenz von Sinnlichkeit und Verstand verstänglich wird.

griff, deren wichtigstes systematisches Motiv in der Kantischen Theorie selbst wurzelt, allein als eine funktional orientierte Explikation des Begriffs der Gesetzesgeltung der Erkenntnis. Die damit eingeleitete Transformation des Begriffs der Erkenntnistheorie manifestiert und vollendet sich in den methodischen Grundbestimmungen der ‚transzendentalen Methode‘.

3. 122 Die transzendente Methode qua Methode

Cohen beschreibt den „Inhalt“ der ‚transzendentalen Methode‘, also diejenigen Grundbestimmungen, in denen sie sich qua Methode spezifiziert, wie folgt:

„Er erscheint noch heute so dürftig, jener Inhalt der transscendentalen Methode: die Erfahrung ist gegeben; es sind die Bedingungen zu entdecken, auf denen ihre Möglichkeit beruht. Sind die Bedingungen gefunden, welche die gegebene Erfahrung *ermöglichen*, in der Art ermöglichen, dass dieselbe als *a priori* gültig angesprochen, dass strenge Nothwendigkeit und unbeschränkte Allgemeinheit ihr zuerkannt werden kann, dann sind diese Bedingungen als die constituirenden Merkmale des Begriffs der Erfahrung zu bezeichnen, und aus diesem Begriff ist sodann zu deduciren, was immer den Erkenntnißwerth *objectiver Realität* beansprucht. Das ist das ganze Geschäft der Transscendental-Philosophie. Die Erfahrung ist also in Mathematik und reiner Naturwissenschaft gegeben.“ (BE, 24 f.)

Demnach sind drei Momente oder Schritte der ‚transzendentalen Methode‘ zu unterscheiden. Der erste und entscheidende Schritt, das Postulat nämlich, dass die Erfahrung in Mathematik und reiner Naturwissenschaft gegeben sei, knüpft unmittelbar an das wichtigste Ergebnis der ersten ‚Erfahrungstheorie‘ von 1871, d. h. an den dort gewonnenen neuen Erfahrungsbegriff an. Dort blieb die ‚apriorische Erfahrung‘, qua Problem und Begründungsziel, fast die gesamte Interpretation hindurch als eine solche bestimmt, welche die Metaphysik ihrerseits allererst zu produzieren und zu konstruieren habe. Dementsprechend gestaltete sich die Gesamtinterpretation dort als eine dem synthetischen Gang der ‚Vernunftkritik‘ nachfolgende und demnach von den „ursprünglichen Keimen“ der Erkenntnis progressiv-aufsteigende Konstruktion der Erfahrung, die in deren abschließender Definition gipfelte.

Nun dagegen wird die Annahme des Gegeben- oder Vorhandenseins der Erfahrung – und das ist: die problematisierte gesetzesgültige Erkenntnis – in bestimmten Wissenschaften (auf die hier zunächst, anlässlich der Enthüllung des Gesetzesbegriffs als des Problemkerns am Aprioritätsbegriff, nur implizit und gleichsam beiläufig rekurriert

worden war) zum methodischen Ausgangspunkt für eine Erkenntnistheorie ‚nach transzendentaler Methode‘.

Auf den ersten Blick könnte der Eindruck entstehen, als erschöpfe sich die Bedeutung dieses ersten Schrittes darin, die Erkenntnistheorie auf die von Kant in den „Prolegomena“ gewählte analytische Darstellungsart festzulegen, die, gleichsam in Umkehrung des synthetischen Gangs der ‚Vernunftkritik‘, im Ausgang von der Faktizität synthetischer Urteile a priori in Mathematik und reiner Naturwissenschaft, also von der gegebenen Erkenntnis, regressiv-analytisch zu den Elementen der Erkenntnis absteigt.⁹ Bei genauerer Betrachtung zeigt sich aber, dass es sich bei der ‚transzendentalen Methode‘ nicht lediglich um eine Variante des Kantischen Theorieprogramms, sondern um eine explizite Festschreibung der analytischen Darstellungsart gegen Kant, gegen den synthetischen Gang der ‚Vernunftkritik‘ und also um eine radikale *Abkehr* von der ursprünglich-kantischen Theoriekonzeption handelt, mit der Cohen zugleich die schon erwähnte Transformation des Begriffs der Erkenntnistheorie selbst vollzieht.

Die in der neuzeitlichen Philosophie von Locke bis in die Gegenwart hinein dominierende Auffassung, dass die Erkenntnistheorie die Relation zwischen einem zu erkennenden Objekt und einem erkennenden Subjekt verständlich zumachen habe,¹⁰ beherrscht, ungeachtet der ‚Revolution der Denkart‘ und aller damit zusammenhängenden Umwälzungen, auch und gerade die Kantische Theorie der Erkenntnis.

⁹ Cf. Ak.-Ausg., Bd. 4, 263 sowie Bd. 9, 149 § 117.

¹⁰ Das wird am schärfsten von K. Mannheim formuliert: In der Subjekt-Objekt-Korrelation „besteht das letztlich spezifische der erkenntnistheoretischen Begriffsbildung. In dem Ausdruck ‚Erkenntnistheorie‘ ist mit der Bedeutung ‚Erkenntnis‘ zugleich dieses noch unerfüllte Korrelationsverhältnis gesetzt“ (ders.: Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie, 55); und mit Beziehung auf die drei Glieder der Erkenntnisrelation (der Erkennende – das Erkannte/die Erkenntnis – das Zu-Erkennende) heißt es an anderer Stelle: „Jede erkenntnistheoretische Systematisierung ist auf die Setzung dieser drei Glieder gegründet, und jede mögliche Problemstellung ergibt sich aus der (auch logisch sinnvollen) Kombination dieser drei Glieder“ (ebd. 60). Cf. aus neuerer Zeit etwa G. Prauss, der im Anschluss an Frege die Aufgabe der Erkenntnistheorie dahingehend formuliert, diese habe „wahre oder falsche Erkenntnisgebilde nicht aus solchem herzuleiten, was selbst schon wahr oder falsch ist, sondern gerade aus solchem, das nicht schon selber wahr oder falsch ist“ (ders.: Einführung in die Erkenntnistheorie, 7). Angemerkt sei, dass es hier natürlich noch nicht um Lösungsmodelle oder -ansätze geht, sondern lediglich um die Fassung des Grundproblems, die von der gewählten Terminologie zunächst ganz unabhängig ist.

Sie kehrt in ihr wieder etwa in der Dualität von gegebenem Mannigfaltigen und spontaner Subjektivität, aber auch, gewissermaßen gebrochen, in den Begriffspaaren ‚Ding an sich - Erscheinung‘ und ‚Erscheinung - reales Objekt der Erfahrung‘. Die ‚Revolution der Denkart‘ betrifft nur den Weg, auf dem jene Relation verständlich zu machen sei, nicht die in der Aufklärung der Relation bestehende Aufgabe der Erkenntnistheorie selbst.

Cohens ‚transzendente Methode‘ bedeutet nun nicht weniger als eine grundsätzliche Abkehr gerade von jenem ‚klassischen‘ Verständnis der Aufgabe der Erkenntnistheorie und, sofern es der Kantischen Theoriekonzeption zugrunde liegt, eine Abkehr auch von ihr. Nach Cohen ist es nämlich *nicht* die Aufgabe transzendenter Erkenntnistheorie, die Überbrückung jener nach der ‚klassischen‘ Auffassung bestehenden Kluft zwischen Subjekt und Objekt, den Prozess des Erkennens also, ihrerseits zu konstruieren. Der Prozess des Erkennens der ‚wirklichen Dinge‘, bildlich gesprochen: die Überbrückung jener Kluft, vollzieht sich vielmehr in den einzelnen Wissenschaften selbst:

„Vielleicht lässt sich der transscendentale Gesichtspunkt durch ein Beispiel kennzeichnen: Nicht die Sterne am Himmel sind die Objecte, die jene Methode betrachtet, sondern die astronomischen Rechnungen, jene Facten wissenschaftlicher Realität sind gleichsam das Wirkliche, das zu erklären steht, auf welches der transscendentale Blick eingestellt wird [...] Jene Facten von Gesetzen sind die Objecte; nicht die Sternendinge.“ (BE, 20 f.)

Demnach thematisiert die Erkenntnistheorie ‚nach transzendenter Methode‘ die ‚wirklichen Dinge‘ nur *als* Erkannte, nur als *Erkenntnisse*. Dies ist der nächste oder erste Sinn der Annahme, dass die Erfahrung in Mathematik und reiner Naturwissenschaft *gegeben* sei: Es gibt Erkenntnis, sie liegt vor, ist faktisch vorhanden in den Wissenschaften. Wenn transzendental nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis gefragt wird, dann steht deshalb nicht, wie noch bei Kant und in der ‚Erfahrungstheorie‘ von 1871, die Möglichkeit des Zustandekommens der Erkenntnis, im Sinne der Überbrückung jener Kluft, in Frage. Die Aufgabe besteht also nicht darin, die Genese der Erkenntnis des Wirklichen gleichsam paradigmatisch zu konstruieren, d. h. das Erkennen als einen Prozess zu analysieren, der mit der Empfindung bzw. Wahrnehmung anhebt und sich in weitere subjektive Weisen des Wissens oder Erkennens gliedern ließe. Dass die transzendente Methode die „astronomischen Rechnungen“, die „Facten wissenschaftlicher Realität“ zu „betrachten lehrt“, will besagen, dass sie die Erkenntnis vielmehr als *Resultat* eines solchen Prozesses the-

matisiert, als ein Resultat, das mit dem Charakter bzw. Anspruch auf Gesetzesgeltung in den Wissenschaften faktisch vorliegt und den ‚wirklichen Dingen‘ qua Erkenntnissen objektive Realität verleiht. Und gerade weil, wie sich anlässlich der Reduktion des Aprioritätsbegriffs auf den Gesetzesbegriff gezeigt hat, die Frage nach der Herkunft jener Begriffe oder Prinzipien, auf denen die gegebene Erfahrung ihrer Möglichkeit nach beruhen soll, für das Problem der Gesetzesgeltung, die ihr eignet oder die sie doch zumindest beansprucht, keine unmittelbare Validität hat, zielt die transzendente Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit ausschließlich auf die Bedingungen ihrer Geltung, nicht aber auf ihre Genese. Transzendente Erkenntnistheorie wird so zu strikt funktional orientierter Geltungsanalyse.

Es ist vor allem dieser erste Schritt der ‚transzendentalen Methode‘ (d. h. das Postulat, dass die Erfahrung qua gesetzesgültige Erkenntnis in bestimmten Wissenschaften gegeben sei), der später, unter dem von Cohen selbst geprägten Schlagwort von der ‚Anerkennung des Faktums Wissenschaft‘, den Anlass dafür geboten hat, gegen seine Theorie der Erkenntnis den Vorwurf zu erheben, sie laufe auf einen blinden Wissenschaftspositivismus hinaus, durch den die philosophische Theorie sich in letzter Instanz selbst suspendiere.¹¹ Zwar kann es hier nicht darum gehen, Einwände diskutieren oder gar entkräften zu wollen, die

¹¹ Vom ‚Faktum‘ der Wissenschaft ist erstmals in der Universitätsrede über „Kants Einfluss auf die deutsche Kultur“ aus dem Jahr 1883 (cf. S 1, 372) und dann in der Schrift über „Das Prinzip der Infinitesimal-Methode“ die Rede (cf. IM, §§ 7, 89). P. Schulthess hat darauf hingewiesen, dass dieser Ausdruck bereits bei Trendelenburg zu finden ist (cf. P. Schulthess, a. a. O. 27*). Die Kritik am methodischen Ausgang vom ‚Faktum Wissenschaft‘ hat besonders ausführlich Max Scheler formuliert, der in der Vorrede zur zweiten Auflage seiner Schrift über „Die transzendente und die psychologische Methode“ erklärt: „Ein zweiter Grund für die erteilte Zustimmung zum Neudruck ist, dass der Verfasser die *Kritik*, die er [...] am Transzendentalismus der Marburger Schule [...] geübt hat, noch vollständig *aufrechterhält*. Ja, viele seiner Argumente, z. B. dass die ‚transzendentalen‘ Bemühungen, die ‚Voraussetzungen der mathematischen Naturwissenschaft‘ festzustellen, die Philosophie zur bloßen Eule der Minerva dieser Wissenschaften machen, sie in die Wandelbarkeit der positiven Wissenschaften verstricken und sie eben damit zur Unfruchtbarkeit verurteilen, sind durch den Gang der wissenschaftlichen Entwicklung nur allzu sehr bestätigt worden.“ (ders.: Die transzendente und die psychologische Methode, 202; cf. ferner 239, 271 f., 315). Die Formulierung Heideggers: „Für die Problematik der Möglichkeit der ursprünglichen ontologischen Wahrheit kann nichts vorausgesetzt werden, am wenigsten das ‚Faktum‘ der *Wahrheit* der positiven Wissenschaften.“ (ders.: Kant und das Problem der Metaphysik, 26; Hervorhebung G. E.) spricht die genannte Unterstellung unmittelbar aus.

mit Sinn erst auf der Basis der reifen und ausgebildeten Gestalt der Theorie Cohens diskutiert werden können. Jener Vorwurf aber ist geeignet, die ausschließlich methodische Bedeutung zu explizieren, die der Annahme des Gegebenseins der Erkenntnis in der Wissenschaft zuzuweisen ist.

Der Vorwurf unterstellt bzw. behauptet, dass mit dem bloßen *Ausgang* vom ‚Faktum Wissenschaft‘ zugleich der Anspruch auf Gesetzesgeltung, der nach Voraussetzung den in den Wissenschaften gegebenen Erkenntnissen eignen soll, gleichsam unter der Hand auch schon legitimiert sei. Dieser Anschein wird allerdings von Cohen selbst provoziert, wenn er von den „Facten wissenschaftlicher Realität“ und den „Facten von Gesetzen“ spricht, und es kann keinem Zweifel unterliegen, dass sich in solchen Formulierungen eine zeitbedingte Wissenschaftsgläubigkeit artikuliert. Es ist jedoch trivial, dass der Hinweis auf ein Faktum allein noch keine Theorie ausmacht und folglich auch nicht, wie unterstellt, eine theoretische Legitimation des Geltungsanspruchs wissenschaftlicher Erkenntnis ersetzen bzw. als uneingestander Ersatz gemeint sein kann. Es ist zu unterscheiden zwischen dem Anspruch auf Gesetzesgeltung gewisser Erkenntnisse mitsamt seiner Legitimation auf der einen, und der Frage, ob solcherart Erkenntnisse überhaupt vorliegen, ob sie gegeben sind oder nicht, auf der anderen Seite. Nur weil sie gegeben sind, sind sie nicht auch schon philosophisch begründet oder erklärt, aber weil sie gegeben sind, können sie mit Sinn Problem werden, und zwar ein solches, das nicht allein auf einer philosophischen Fiktion beruht.

Hier greift der zweite Schritt der ‚transzendentalen Methode‘ ein, welcher der vom ‚Faktum Wissenschaft‘ ausgehenden Erkenntnistheorie ihren spezifisch transzendentalen Charakter verleiht. Das scheinbar vorab legitimierte Faktum wird *Problem*: Es sind die Bedingungen „zu entdecken“, auf denen seine Möglichkeit beruht. Wie schon betont, ist diese transzendente Frage geltungsorientiert. Nicht die Bedingungen der Möglichkeit des Zustandekommens der in den Wissenschaften gegebenen Erkenntnis, sondern diejenigen ihrer Geltung sind zu entdecken, also diejenigen Bedingungen, auf denen ihr Gesetzescharakter, oder kantisch: ihre Apriorität qua Allgemeinheit und Notwendigkeit, beruht.

Zwar bedeutet diese durch die Reduktion des Aprioritäts- auf den Gesetzesbegriff bedingte Abspaltung des Problems der Genese von dem der Geltung der Erkenntnis – die in der Kantischen Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori verbunden sind – einen

Überstieg über die originale Kantische Problemstellung und die ihr entsprechende Theoriekonzeption, der als solcher in aller Deutlichkeit hervorgehoben werden muss. Aber dieser Überstieg ist eine Abkehr von Kants *transzendentaler* Theorieansatz nur *insofern*, als diesem jenes Verständnis der Aufgabe der Theorie der Erkenntnis zugrunde liegt, wonach sie die Relation zwischen Subjekt und Objekt aufzuklären habe. Denn Cohen bleibt andererseits darin ganz auf der Linie der Transzendentalphilosophie Kants, dass er die problematisierte Erkenntnis (kantisch: Urteile) überhaupt auf Bedingungen bzw. Prinzipien ihrer Möglichkeit zurückzuführen beabsichtigt, die ihren Geltungswert (kantisch: Apriorität und Gegenstandsbezogenheit) zu begründen erlauben oder vermögen. Dabei mag und muss zunächst ganz offen bleiben, welcher Art diese Bedingungen sind, ob es sich dabei um Begriffe, um Anschauungen oder ganze Urteile handelt. Aber wenn es sich dabei um Begriffe handelt, dann – und auch dies liegt auf der Linie einer Transzendentalphilosophie in der Nachfolge Kants – sind diese Begriffe als Kategorien, als Grundbegriffe aller Erkenntnis aufzufassen. Die Frage nach den Kategorien, d. h. welche Begriffe als Kategorien auszuzeichnen und wie sie systematisch zu gewinnen sind, bildet eines der wichtigsten Hauptstücke transzendentaler Erkenntnistheorie überhaupt. Strittig ist so gesehen nur der Weg, der einzuschlagen ist, um jene transzendentalen Möglichkeitsbedingungen und insbesondere die Kategorien aufzufinden.

Hier enthüllt sich mit der im engeren Sinn methodischen Bedeutung des Ausgangs vom ‚Faktum Wissenschaft‘ zugleich ein weiteres systematisches Motiv, das Cohens Präferenzentscheidung zugunsten der analytischen Darstellungsart bzw. Methode der „Prolegomena“ und gegen den synthetischen Gang der ‚Vernunftkritik‘ begründet. Die ‚transzendente Methode‘ als Ganze beruht nämlich auf einem höchst einfachen Gedanken, der zugleich jene höhere Plausibilität bedingt, die Kant selbst der Darstellungsart der „Prolegomena“ vor derjenigen der ‚Vernunftkritik‘ eingeräumt hatte. Wenn die Gesetzesgeltung der Erkenntnis auf transzendentalen Möglichkeitsbedingungen beruhen, wenn die Kategorien Grundbegriffe aller Erkenntnis sein sollen, dann müssen sie auch *in* denjenigen Erkenntnissen, die mit dem Anspruch auf Gesetzesgeltung in den Wissenschaften faktisch vorliegen und in diesem Sinne gegeben sind, als solche Grundbegriffe bzw. Möglichkeitsbedingungen *fungieren* oder wirksam sein. Also müssen sie auch auf dem Weg einer strikt funktional orientierten Geltungsanalyse *dieser Erkenntnisse* aufgefunden werden können.

Entscheidend ist dann allerdings die Frage, *wie* eine solche Geltungsanalyse der gegebenen Erkenntnis durchzuführen ist, d. h. kraft welchen *Prinzips* sie die transzendentalen Geltungsbedingungen und speziell die Kategorien aufdeckt. Und erst die Antwort auf diese Frage erlaubt ein begründetes Urteil darüber, ob eine solche Theorie der Erkenntnis als Wissenschaftspositivismus gelten muss oder nicht.

Im Blick auf die eingangs zitierte Beschreibung der ‚transzendentalen Methode‘ wäre neben diesem zweiten Schritt (Aufdeckung der transzendentalen Möglichkeitsbedingungen der in den Wissenschaften gegebenen Erkenntnis) noch ein dritter Schritt zu unterscheiden, nämlich die Konstruktion eines Begriffs der Erfahrung, aus dem sodann zu deduzieren sei, „was immer den Erkenntniswerth objectiver Realität beansprucht“. Cohen hat diesen Schritt im Rahmen seiner thetischen Darstellung der „Ergebnisse der Erfahrungslehre“ jedoch nicht durchgeführt, und man kann sagen, dass seine Erwähnung eher einen Appendix zur Beschreibung der ‚transzendentalen Methode‘ denn einen ihrer integralen Bestandteile bildet. Ihre Aufgabe, objektive Realität festzustellen, vollzieht und erfüllt sich vielmehr darin, dass sie die transzendentalen Möglichkeitsbedingungen derjenigen Erkenntnis aufdeckt, die mit dem Anspruch auf Gesetzesgeltung in Mathematik und reiner Naturwissenschaft gegeben ist und den ‚wirklichen Dingen‘ qua Erkenntnissen objektive Realität verleiht. Zwei Fragen stehen deshalb im Mittelpunkt der weiteren Analyse, die Frage nach dem Prinzip, kraft dessen die Aufdeckung der transzendentalen Möglichkeitsbedingungen vorgenommen werden soll, und ferner die Frage nach der Bestimmtheit dieser Möglichkeits- bzw. Geltungsbedingungen selbst.

3. 2 Die Reformulierung der Hauptsätze der Erfahrungstheorie

3. 21 Kant-Kritik und das Problem der ‚Formen‘

Es ist einleitend hervorgehoben worden, dass die Reformulierung der Hauptsätze der ‚Erfahrungstheorie‘ zugleich eine Revision des theoretischen Gesamtbestandes von 1871 ist, die, von außen betrachtet, darin besteht, dass nurnmehr dessen transzendental-logischer Theoriestrang restituiert wird. Zugleich wurde betont, dass diese Revision auch als Formulierung eines erkenntnistheoretischen Programms aufgefasst werden kann, das, auf der Basis des durch den Begriff der ‚transzendentalen Methode‘ bezeichneten systematischen Neuansatzes,

die Grundzüge einer aus dem Begriffsmaterial der ‚Vernunftkritik‘ (bzw. der ‚Erfahrungstheorie‘ von 1871) erstellten strikt funktionalgeltungsorientierten Erkenntnistheorie skizziert.

Im Zentrum der ersten ‚Erfahrungstheorie‘ Cohens stand der Versuch einer Neubegründung der Aprioritätslehre, die durch eine Ausdifferenzierung des Aprioritätsbegriffs in drei Grade oder Typen von Apriorität erreicht werden sollte (Apriorität qua metaphysische Ursprünglichkeit oder Ursprünglichkeit im Bewusstsein, qua Form der Sinnlichkeit bzw. des Verstandes und qua transzendente Bedingungsfunktion für die Möglichkeit der Erfahrung). Ohne darauf ausdrücklich Bezug zu nehmen, formuliert Cohen nun die folgende explizite *Kant-Kritik*, die offenbar zugleich als eine Selbstkritik verstanden und auf seine erste ‚Erfahrungstheorie‘ appliziert werden muss:

„Kants eigene Darstellung leidet an dem Grundmangel, dass sie das durchaus neue *transscendental* - a priori nicht sicher und durchgängig sondert von dem *metaphysischen* a priori.“ (BE, 24)

Im Blick auf den originalen Kantischen Theoriebestand ist diese Kritik zwar als zutreffend, im gleichen Maße aber auch als unberechtigt zu beurteilen. Nicht nur, weil Kant eine Ausdifferenzierung von Aprioritätstypen weder vornimmt noch kennt, sondern weil dort die subjektive Herkunft des Apriorischen, dessen Ursprünglichkeit im Bewusstsein (= metaphysisches Apriori), die notwendige Voraussetzung dafür bildet, um ihm die transzendente Funktion der Erfahrungs- bzw. Objektivitätsbegründung (= transzendentales Apriori) überhaupt zuweisen zu können. Ohne Übertreibung kann man sagen, dass diese Kritik, wenn sie als Forderung einer strikten Trennung von subjektiver Herkunft und transzendentaler Bedingungsfunktion ergeht, die *Kantische* Theorie in ihrer Gesamtanlage *sprengt*.

Jenem unverzichtbaren Grundgedanken Kants, dass es nämlich die transzendente Subjektivität ist, welche die objektive Erfahrung konstituiert, hatte Cohen in seiner ersten ‚Erfahrungstheorie‘ noch weitgehend Rechnung getragen. Dort blieben die ersten beiden Aprioritätsgrade (die man unter dem dort nur für den ersten und nur sporadisch verwendeten Obertitel ‚metaphysisches Apriori‘ zusammenfassen kann) sowohl methodisch als auch inhaltlich notwendige Vorstufen, um der Anschauung bzw. dem Begriff transzendente Bedingungsfunktion für die Möglichkeit der Erfahrung zuerkennen zu können. Die Analyse der internen Struktur der ‚Erfahrungstheorie‘ ergab überdies, dass die drei Aprioritätstypen auf die drei Hauptabschnitte der Gesamttheorie projiziert und deren Gesamtbestand so in drei Schichten

oder Dimensionen zerlegt werden kann (1. Aufweis ursprünglicher Bewusstseinsselemente, 2. psychologische Theorie ihres Zusammenfungierens im kognitiven Apparat, 3. transzendental-logische Sphäre der Erfahrungskonstitution). Dort blieben also die konstituierenden Bedingungen der Erfahrung nicht nur inhaltlich an den kognitiven Apparat des erkennenden Subjekts rückgebunden, sondern diese Rückbindung bestimmte zugleich auch den methodischen Weg ihres Nachweises, dem wiederum die interne Struktur der Gesamtheorie entsprach.

Diese Rückbindung der transzendentalen Möglichkeits- oder, wie nun genauer zu sagen ist, Geltungsbedingungen der Erfahrung an das erkennende Subjekt und seinen kognitiven Apparat wird durch die in Gestalt der zitierten Kant-Kritik artikulierte Forderung einer ‚sicheren‘ und ‚durchgängigen‘ ‚Sonderung‘, also einer strikten Unterscheidung, ja Trennung von metaphysisch-bewusstseinsursprünglichem und transzendental-funktionalem Apriori generell *dementiert*. Das zeigen die drei folgenden Passagen:

(I) „Nicht also als Formen unserer Anschauung und unserer Synthesis sind jene beharrlichen Factoren *a priori*, sondern weil sie thatsächliche Wirksamkeiten unseres Erkennens bedingen, weil Mathematik und reine Naturwissenschaft demgemäss also selbst in unserem Geiste liegend gedacht werden können – nur in dieser Uebertragung ist es nach der strengen Bedeutung des transscendental-a priori zulässig zu sagen: das *a priori* liege in unserem Geiste, sei eine Form desselben.“ (BE, 26)

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

(III) „Jene etwaigen letzten Formelemente unseres Denkens sucht die transscendentale Methode nicht; dafür aber die obersten Grundsätze einer in gedruckten Büchern wirklich gewordenen Erfahrung.“ (BE, 27)

Man könnte zunächst annehmen, in den drei vorstehenden Zitaten würde jenem schon in der ersten ‚Erfahrungstheorie‘ formulierten Gedanken nur eine stilistisch schärfere Artikulation gegeben, der besagt, dass es sich bei den ersten beiden (metaphysischen bzw. psychologischen) Aprioritätstypen (qua Ursprünglichkeit im Bewusstsein und qua Form der Sinnlichkeit und des Verstandes) um defiziente Modi des Apriori handele, mit deren Nachweis dessen ganzer Inhalt, d. h. seine Bedingungsfunktion für die Möglichkeit der Erfahrung, noch nicht erreicht und erwiesen sei. Das aber hieße, die dort angelegten Keime für die erst hier ausdrücklich geforderte strikte Sonderung von metaphysisch-bewusstseinsursprünglichem und

transzendental-funktionalem Apriori überzuinterpretieren sowie die negativ-programmatische Bedeutung der Zitate (I)–(III) zu unterschätzen.

Auf der Basis des systematischen Neuansatzes, d. h. der durch den Begriff der ‚transzendentalen Methode‘ bezeichneten Aufgabe einer entsprechenden Erkenntnistheorie, im Ausgang von der gegebenen Erkenntnis die Bedingungen ihrer beanspruchten Gesetzesgeltung aufzudecken, besteht die systematisch-erste Folgeentscheidung darin, den Weg zu präzisieren, auf dem diese Aufdeckung zu erfolgen habe. Eine solche Präzisierung nimmt Cohen mit dem unter den Ziffern (I)–(III) Zitierten in negativer Hinsicht vor.

Es ist oben darauf hingewiesen worden, dass der Ausgang vom ‚Faktum Wissenschaft‘ die doppelte Bedeutung hat, erstens festzulegen, dass die transzendente Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis nicht auf die Möglichkeit des Zustandekommens von Erkenntnis, qua Überbrückung einer Kluft zwischen Subjekt und Objekt, sondern ausschließlich auf die Geltung der in der Wissenschaft *vollzogenen* Überbrückung, der dort immer schon *hergestellten* Erkenntnis bzw. Erkenntnisrelation abstellt, und damit zugleich zweitens die analytische Darstellungsart der „Prolegomena“ gegen den synthetischen Gang der ‚Vernunftkritik‘ (als dessen Umkehrung sie zu verstehen ist) festzuschreiben. Hinter die in der gegebenen Erkenntnis hergestellte Erkenntnisrelation geht die ‚transzendente Methode‘ also nicht zurück, sofern ein solcher Rückgang bedeutet, die Erkenntnis aus vorab festzustellenden ursprünglichen Keimen bzw. Elementen des Bewusstseins, die erst in einem zweiten, späteren Schritt als Elemente der Erkenntnis zu bestimmen wären, ihrerseits zu konstruieren. Sondern sie führt die gegebene Erkenntnis jeweils nur auf andere fundamentalere *Erkenntnisse* zurück, die sie ausschließlich unter funktionalen Gesichtspunkten, also nicht im Blick auf ihre Herkunft, in Bestandteile zerlegt.

Es ist auf der Basis der ‚transzendentalen Methode‘ nicht nur gänzlich unausgemacht, dass (bzw. ob) die Beschaffenheit des erkennenden Subjekts, die Struktur und Organisation seines kognitiven Apparates, zugleich die Bestimmtheit der Erkenntnis prädeterminiert, d. h. mit deren Grundbestimmungen zusammenfällt oder sich in ihnen manifestiert. Vielmehr verzichtet Cohen schon bei der Bestimmung des Ausgangsproblems eben deshalb auf jede Aussage über die Genese der problematisierten Erkenntnis und die Verfasstheit des erkennenden Subjekts, weil er von der – allerdings unausgesprochenen, weil in

fundamentalem und unauf löslichen Gegensatz zur Kantischen Theorie insgesamt stehenden – Prämisse ausgeht, dass die gesetzesgültige Erkenntnis eine solche ist, die von subjektiven Einflüssen, wie sie etwa die kontingente Verfasstheit des erkennenden Subjekts darstellt, gerade *nicht* determiniert sein soll, und zwar auch dann nicht, wenn es sich dabei um gattungsspezifische und insofern überindividuelle Strukturen, die natürlich als solche nicht minder kontingent sind, und nicht nur um ganz individuell-subjektive Eigentümlichkeiten handelt.¹²

Der Verstand, so kann man den Gegensatz zu Kant pointiert formulieren, schreibt nicht der Natur ihre Gesetze vor, sondern nur der Erkenntnis der Natur, und auch dies nur in übertragenem Sinne, wenn nämlich der Begriff des Verstandes dabei den Inbegriff der Gesetze der Erkenntnis und nicht das ‚Organ‘ menschlicher Erkenntnistätigkeit bezeichnet. Wenn solche Erkenntnis der Natur Gesetzesgeltung hat, dann besagt dies, dass die Natur sich diesen Gesetzen gemäß verhält, unabhängig davon, ob, und auch dann, wenn sie nicht erkannt sind, wenn es weder einen Verstand noch erkennende Subjekte gibt. Eben deshalb aber muss eine Theorie, der die Geltungsbedingungen

¹² Das hat P. Natorp später weit deutlicher als Cohen selbst formuliert: „Wir behaupten, dass nicht bloss der Sinn der Logik, sondern der Sinn aller objectiven Wissenschaften verkannt und beinahe in sein Gegentheil verkehrt wird, wenn man die objective Wahrheit der Erkenntnis zur Dependenz des subjectiven Erlebnisses macht. Man vernichtet nicht bloss die Logik, als unabhängige Theorie der objectiven Gültigkeit der Erkenntnis, sondern hebt die *objective Gültigkeit selber* auf und verwandelt sie in eine bloss subjective, wenn man sie auf subjective Gründe zu stützen, aus subjectiven Factoren herzuleiten unternimmt [...] Insbesondere ist jeder Recurs auf das Subject und sein Vermögen der objectiven Wissenschaft an sich völlig fremd. Die Objectivität, auf welche die Wissenschaft Anspruch macht, meint unfraglich eine Geltung, welche die Subjectivität des Bewusstseins *ernsthaft, und nicht bloss zum Schein* überwindet. Im Gegenstande, in der Sache, die als wahr behauptet wird, soll dasjenige liegen, was die Wahrheit der Erkenntnis ausmacht, ganz *unabhängig* von dem Gegebensein einer dieser Sache gemässen Vorstellung in diesem oder jenem *Bewusstsein* [...] Ganz so, und in gleichem Sinne unabhängig nun, wie die Wahrheit der wissenschaftlichen Erkenntnis selbst, wird auch die *Theorie der Wahrheit* sich der Psychologie gegenüberzustellen haben.“ (ders.: Über objective und subjective Begründung der Erkenntnis, 265 f.; Hervorhebung G. E.) Es ist deshalb in höchstem Grade missverständlich, zu behaupten, Cohens Schriften hätten „überhaupt nichts anderes zum Gegenstand als Bewusstsein“ (D. Adelman: Einheit des Bewusstseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens, 20). Bewusstsein ist nach Cohen *nur* in seinen *Produkten* (Wissenschaft, Kunst etc.) für die Philosophie angreifbar vorhanden – und in der Tat sind diese ihr einziges Thema (cf. Kap. 4. 211).

der Erkenntnis mit dem, was ursprünglich im Bewusstsein ist, oder mit Strukturen des kognitiven Apparates der Gattung Mensch zusammenfallen, das Problem, das sie aufzuklären unternimmt, notwendigerweise zugleich verfehlen.

Dies ist der – unausgesprochene – Grundgedanke, welcher der geforderten strikten Sonderung von metaphysisch-bewusstseinsursprünglichem und transzendental-funktionalem Apriori mitsamt ihren Konsequenzen zugrunde liegt, die Cohen in den unter (I)–(III) angeführten Passagen mit Beziehung auf die ersten beiden Aprioritätstypen seiner ersten ‚Erfahrungstheorie‘ expliziert.

Das unter Ziffer (II) angeführte Zitat dementiert – und dies *ohne* jede Einschränkung –, dass die „einfachsten und deshalb etwa apriorischen“ Elemente des Denkens (bzw. Bewusstseins) die Gewissheit der Erfahrung begründeten, negiert also den ersten Aprioritätstypus der ersten ‚Erfahrungstheorie‘, der als Ursprünglichkeit qua Irreduzibilität und Unableitbarkeit, mithin auch als Einfachheit bestimmt war. Mittelbar ist damit zugleich der ganze erste Hauptabschnitt der ersten ‚Erfahrungstheorie‘ (d. h. der auf dem Wege psychologischer Reflexion auf Tatsachen des empirischen Bewusstseins zu führende Nachweis der Ursprünglichkeit gewisser Vorstellungen im bzw. Elemente des Bewusstseins) abgewiesen. Eine solche psychologische Analyse des empirischen Bewusstseins ist mithin *kein* Schritt, *kein* Bestandteil der ‚transzendentalen Methode‘.

Ähnliches gilt für (III): Hier wird in methodischer Hinsicht dementiert – gleichfalls *ohne* jede Einschränkung –, dass die ‚transzendentalen Methode‘ „etwaige letzte Formelemente unseres Denkens“ suche. Die Aufdeckung solcher Formen, die 1871 qua Fortbestimmung der ursprünglichen Bewusstseins-elemente zu Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes vollzogen wurde, ist mithin ebenfalls *kein* Schritt, *kein* Bestandteil der ‚transzendentalen Methode‘.

Ziffer (I) schließlich dementiert diese zweite Aprioritätsstufe der ersten ‚Erfahrungstheorie‘ inhaltlich, auf den Aprioritätstypus bezogen: Diejenigen Faktoren, auf denen die in Mathematik und Naturwissenschaft gegebene Erfahrung beruhen soll, sind nicht qua Formen unserer Anschauung und unseres Denkens a priori, sind *überhaupt nicht* die Formen unserer Anschauung und unseres Denkens, sondern sind „thatsächliche Wirksamkeiten“, reine Funktionen. Zwar räumt die Formulierung von (I) noch ein, dass es in übertragener Bedeutung zulässig sei, das Apriori als im menschlichen Geist gelegen und als seine Form zu bezeichnen, um nämlich Mathematik und Naturwis-

senschaft überhaupt als seine Produkte, als Resultate menschlicher Erkenntnistätigkeit auffassen zu können.¹³ Aber an anderer Stelle erklärt Cohen, dass der Kantische Terminus der ‚Formen‘ wie auch Kants Bezeichnung der Kategorien als der ‚Stamm-begriffe‘ des Verstandes lediglich „Überbleibsel“ der metaphysischen Deduktion seien (BE, 26), also jenes in (II) und (III) unmissverständlich abgewiesenen Bemühens, ein Ursprüngliches im Denken aufzuweisen; und überdies macht er klar, dass die Kategorien über ihre Funktion hinaus *durchaus nicht* „notwendig noch etwas“ sein müssen (BE, 26) – dass also die transzendental-apriorischen Funktionen *restlos* aufgehen in ihrer Funktion.

Cohen dementiert also die ersten beiden Aprioritätstypen, deren Aufweis in seiner ersten ‚Erfahrungstheorie‘ die Vorbedingung für den Nachweis des transzendentalen Apriori bildete, und die dort zugleich dessen Rückbindung an das erkennende Subjekt zum Ausdruck brachten. Damit ist erstens diese Rückbindung als solche dementiert und zweitens, wenngleich nur mittelbar, auch klargestellt, dass die ersten beiden Hauptabschnitte des erfahrungstheoretischen Gesamtbestandes von 1871 aus der nach ‚transzendentaler Methode‘ verfahrenen Erkenntnistheorie auszuschneiden sind. Die Aufdeckung der transzendentalen Geltungsbedingungen der gegebenen Erkenntnis führt nicht über die Vorstufen des Nachweises ursprünglicher Bewusstseins-elemente und die psychologische Theorie ihres Zusammenfundierens im kognitiven Apparat.

Nicht Formen der Anschauung und des Denkens, nicht Elemente des Bewusstseins, sondern *Erkenntnisse*, nämlich die „reifsten“, „obersten“, „ausgebildetsten“ *Grundsätze* sollen die „Gewähr der Realität“ bieten, also als transzendental-apriorische Geltungsbedingungen den Erkenntniswert, d. h. die Objektivität und Sachhaltigkeit der in Mathematik und Naturwissenschaft gegebenen („in gedruckten Büchern wirklich gewordenen“) Erfahrung begründen. Diese Grundsätze nun sind keine anderen als die synthetischen „Grundsätze des reinen Verstandes“, die Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ selbst als Prin-

¹³ Es ist natürlich klar und völlig unbestritten, dass die in der Wissenschaft mit dem Anspruch auf objektive Gültigkeit vorliegenden Erkenntnisse die Resultate menschlicher Erkenntnistätigkeit sind. Lediglich ihre Geltung muss als davon unabhängig gedacht werden, d. h. darf nicht durch die spezifische Verfasstheit der erkennenden Subjekte bedingt sein.

zipien a priori der Möglichkeit der Mathematik und reinen Naturwissenschaft ausgezeichnet hatte:

„Die Bedingungen der gegebenen Erfahrung, das sind die synthetischen Grundsätze, bestimmen die Möglichkeit der Erfahrung; und die Möglichkeit der Erfahrung begründet die Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Mit anderen, moderneren Worten: der Grundsatz, das *Gesetz* ist der Ausdruck der Realität“ (BE, 27).

Hier ist zunächst nur der erste Teilsatz dieses Zitats zu betrachten. Cohen greift damit jenen transzendental-funktionalen Theoriestrang aus seiner ersten ‚Erfahrungstheorie‘ wieder auf, der sowohl die spezifisch aprioritätstheoretische als auch eine methodologische Priorität der synthetischen Grundsätze vor den Kategorien behauptet hatte (cf. o. 2. 213, 2. 23). Die dort ganz undiskutiert und offen gebliebene Alternative zwischen diesem funktionalen und dem transzendental-psychologischen Theoriestrang erfährt somit hier eine unzweideutige Entscheidung, die, in Verbindung mit der Negation der ersten beiden Aprioritätstypen und der ihnen entsprechenden Hauptabschnitte der ‚Erfahrungstheorie‘ von 1871, die Grundzüge eines neuen Gesamtgerüsts für eine Erkenntnistheorie ‚nach transzendentaler Methode‘ festlegt. Diese führt die in Mathematik und Naturwissenschaft gegebene Erfahrung, in einfacher und direkter Umkehrung des synthetischen Ganges der ‚Vernunftkritik‘, unmittelbar auf die synthetischen Grundsätze zurück. Dabei sei an die einleitende Bemerkung erinnert, dass der Theoriebestand der ‚Vernunftkritik‘ bzw. der ‚Erfahrungstheorie‘ von 1871 hier zum bloßen Material für einen zunächst wesentlich thetisch-programmatischen Abriss der Grundlinien einer Theorie der Erkenntnis wird, die in wichtigen systematischen Einzelheiten (etwa der Frage, wie ohne vorhergehende Analyse des Bewusstseins zu den synthetischen Grundsätzen vorzudringen sei) noch nicht ausgearbeitet ist. Cohen greift auf die „Analytik der Grundsätze“ wie auf einen vorgegebenen festen Bestand zurück; deren Einteilung, d. h. die Anordnung der einzelnen Grundsätze, wird nun zum einzig verbleibenden Gesichtspunkt für die interne Struktur einer Erkenntnistheorie ‚nach transzendentaler Methode‘, wenn die ersten beiden Hauptabschnitte der ‚Erfahrungstheorie‘ von 1871 entfallen.

An der Spitze des ‚Systems der Grundsätze‘ steht bei Kant die Lehre der beiden obersten Grundsätze, desjenigen aller analytischen und desjenigen aller synthetischen Urteile. Das Theorem des obersten Grundsatzes aller synthetischen Urteile führt unmittelbar auf das Problem des obersten Prinzips transzendentaler Theoriebildung, das der

zweite Teil des obigen Zitats anspricht und das nun analysiert werden soll.

3. 22 *Das oberste Prinzip der transzendentalen Erkenntnistheorie*

3. 221 Der oberste Grundsatz und das Problem der Deduktion

Wie der Satz des Widerspruchs von Kant als das „allgemeine und völlig hinreichende *Prinzipium aller analytischen Erkenntnis*“ bestimmt wird (KrV, B 191), so bildet der oberste Grundsatz der synthetischen Urteile das „oberste Principium“ (KrV, B 197), auf dem die Möglichkeit der besonderen synthetischen Grundsätze unmittelbar und diejenige aller ferneren, durch jene begründeten objektiven Gegenstandserkenntnis mittelbar beruht. In ihm fasst Kant seine Antwort auf das „wichtigste Geschäft“ einer transzendentalen Logik (KrV, B 193), d. h. die Aufklärung der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori, in einer einzigen Formel zusammen. Diese Aufgabe kehrt, wie bereits dargelegt, in Cohens Bestimmung des Beweisziels der ‚transzendentalen Methode‘, nämlich objektive Realität festzustellen, *mutatis mutandis* wieder. Seine Bearbeitung dieses obersten Grundsatzes enthält daher zugleich die Antwort auf die Frage nach dem Prinzip, kraft dessen die ‚transzendentalen Methode‘ objektive Realität feststellt und worauf sie in letzter Instanz zurückführt.

In der ‚Erfahrungstheorie‘ von 1871 blieb Cohens Interpretation der beiden obersten Grundsätze weitgehend auf eine knappe Paraphrase der Ausführungen Kants beschränkt. Ansätze zu einer Auslegung, die über den Kantischen Text- und Theoriebestand hinausweist, sind dort nur darin erkennbar, dass die beiden obersten Grundsätze als *Denkgesetze* bezeichnet werden,¹⁴ sowie in der These, die Aufstellung differenter Denkgesetze für analytische Urteile auf der einen und für synthetische Urteile auf der anderen Seite werde notwendig, weil nur die letzteren Gültigkeit für Erfahrungsgegenstände beanspruchten (cf. TE 1, 191). In ganz anderem Zusammenhang jedoch hatte Cohen

¹⁴ „In dem Schematismus wird die Aufstellung eines andern obersten Grundsatzes für die analytischen und eines andern für die synthetischen Urtheile begründet [...] Durch die Aufstellung eines je besondern Denkgesetzes für jede der beiden Arten des Urtheils wird jenem bekannten Unterschiede erst seine Bedeutung, sein Gehalt gegeben.“ (TE 1, 191) Vorgreifend sei hier darauf aufmerksam gemacht, dass der Terminus der ‚Denkgesetze‘ in der „Logik der reinen Erkenntnis“ eine wichtige Funktion gewinnt.

dort eine These formuliert, deren entscheidende systematische Bedeutung erst hier zutage tritt, die These nämlich, dass die Möglichkeit der Erfahrung der „Springpunkt“ der transzendentalen Untersuchung, die philosophischen Beweise synthetischer Sätze „Deductionen“ aus dem Begriff der Möglichkeit der Erfahrung seien (TE, 1, 208, 238).

Es ist offenbar nur eine andere, in der Terminologie dem neuen systematischen Ansatz, der die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori durch diejenige nach der objektiven Realität ersetzt, angeglichenen Formulierung dieser These, wenn Cohen nun hier, in „Kants Begründung der Ethik“, erklärt:

(I) „Eine objective Realität beweisen, heisst sie deduciren aus dem Begriffe der Möglichkeit der Erfahrung, aus den Bedingungen, auf welchen die Möglichkeit der Erfahrung beruht.“ (BE, 23)

Dementsprechend gibt Cohen dem obersten Grundsatz, der das oberste Prinzip oder, wie man anknüpfend an jenen in der ersten ‚Erfahrungstheorie‘ verwendeten Terminus auch sagen kann, das Denkgesetz formuliert, auf das die Erkenntnistheorie ‚nach transzendentaler Methode‘ alle objektive Realität beanspruchende Erkenntnis zuletzt zurückführt, die folgende Fassung:

(II) „Der oberste Grundsatz der synthetischen, der Erfahrungsurtheile ist mithin so zu verstehen: die Möglichkeit der Erfahrung *ist* zugleich, enthält zugleich die der Gegenstände der Erfahrung. So wahr die Grundsätze sind, so wahr sind die Gegenstände. Die Realität der Grundsätze *besagt* die Realität der Gegenstände.“ (BE, 27)

Die systematische Brisanz dieser Bestimmungen erhellt in ihrer vollen Tragweite erst in der Konfrontation mit dem originalen Kantischen Theoriebestand. Doch bevor darauf näher eingegangen werden soll, ist zunächst ihr immanenter thetischer Kern kurz abzuklären und festzuhalten.

Obwohl die Bestimmung (I) nicht völlig unzweideutig ist und Cohen an anderer Stelle dem Gedanken eine Formulierung gibt, in der die eigentliche Pointe nahezu verstellt ist,¹⁵ kann, unvoreingenommen

¹⁵ Dies geschieht im Zuge der Diskussion eines von F. A. Lange mit Bezug auf die erste Fassung der ‚Erfahrungstheorie‘ formulierten Einwandes, wonach es eine „Tautologie“ sei, „dass die Erfahrung zu erklären ist aus den Bedingungen überhaupt möglicher Erfahrung“ (ders.: Geschichte des Materialismus, Bd. 2, 577). Cohens Erwiderung hebt zunächst darauf ab, dass vielmehr umgekehrt die überhaupt mögliche Erfahrung aus den Bedingungen der gegebenen Erfahrung bestimmt würde, und fügt dann hinzu, dass aus den Bedingungen der Möglichkeit der

betrachtet, kaum ein Zweifel daran zurückbleiben, dass Cohen mit den Bestimmungen (I) und (II), aber auch schon mit dem oben angeführten Zitat, die ‚Springpunkt-These‘ aus seiner ersten ‚Erfahrungstheorie‘ reformuliert und präzisiert.

Zwar wird der Terminus ‚Springpunkt‘ in diesen Bestimmungen (und in jenem Zitat) nicht verwendet; aber der Begriff der Möglichkeit der Erfahrung erscheint darin in der Funktion, die der Begriff des Springpunktes meint. Dass die Möglichkeit der Erfahrung der ‚Springpunkt‘ der transzendentalen Untersuchung sei, heißt aber: Der Begriff der Möglichkeit der Erfahrung – und kein anderer! – bezeichnet den letzten oder höchsten Punkt transzendentaler Erkenntnistheorie, das (wie etwas ungenau auch gesagt werden kann) oberste ‚Prinzip‘, auf das diese in allen ihren Entwicklungen und Bestimmungen in letzter Linie zurückgeht, diejenige Instanz also, auf die sie alle objektive Realität zurückführt und aus der sie sie ‚deduziert‘. Die Ambivalenz, die in dieser Hinsicht in der Formulierung von (I) insofern vorliegt, als aus ihr nicht unzweideutig hervorgeht, ob aus dem *Begriff* oder aus den *Bedingungen* der Möglichkeit der Erfahrung objektive Realität zu deduzieren sei, ist nur scheinbar von Belang. Denn es ist klar, dass diese Bedingungen, bevor aus ihnen etwas deduziert werden kann, zunächst erst einmal selbst aufzudecken, mit Cohen zu reden „zu entdecken“ sind. Dies aber kann auf dem Weg einer Analyse des Bewusstseins nicht geschehen, eben weil diese Bedingungen nicht Elemente oder Formen des Bewusstseins, sondern Erkenntnisse und deren Elemente selbst wiederum nichts als Funktionen sein sollen. Zugleich muss jenen Bedingungen ihrerseits aber der Erkenntniswert objektiver Realität eignen, wenn sie als transzendente Geltungsbedingungen der in Mathematik und Naturwissenschaft gegebenen Erfahrung sollen fungieren können.

Dass die Möglichkeit der Erfahrung der ‚Springpunkt‘ sei, bedeutet daher ein Doppeltes: Sie bildet nicht nur den letzten Geltungsgrund, auf den die transzendente Erkenntnistheorie alle objektive Realität zurückführt, sondern auch den letzten Deduktionsgrund, aus dem diese alle objektive Realität, zunächst aber die transzendentalen Geltungs-

gegebenen Erfahrung die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt deduziert werden solle (BE, 25). Die ganze Diskussion zeigt, dass das Deduktionsproblem, d. h. die Deduktion aus der ‚Möglichkeit der Erfahrung‘ als des ‚Springpunktes‘ der transzendentalen Untersuchung, wie sie mit der These (I) anvisiert ist, 1877 noch nicht völlig ausgearbeitet und ausgereift ist (cf. u. 3. 3).

bedingungen als objektiv reale selbst, ‚deduziert‘. Diesen Sachverhalt formuliert und entfaltet der ‚oberste Grundsatz‘.

Mit der Formel: ‚Die Möglichkeit der Erfahrung ist und enthält zugleich die der Gegenstände der Erfahrung‘, exponiert oder postuliert der ‚oberste Grundsatz‘ das *oberste Prinzip*, kraft dessen denjenigen Erkenntnissen, die aus der Möglichkeit der Erfahrung qua ‚Springpunkt‘ deduziert, d. h. die als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung erwiesen werden können, der Erkenntniswert objektiver Realität, also der Gesetzesgeltung für Gegenstände der Erfahrung eignet. Der Gedanke lässt sich auch so ausdrücken: Wenn und weil gilt, dass die Möglichkeit der Erfahrung zugleich die der Gegenstände ist und enthält, fungieren diejenigen Erkenntnisse, die als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung erwiesen werden können, zugleich als Bedingungen der Gegenstände der Erfahrung. Mithin, so *folgert* Cohen in den beiden auf jene Formel folgenden Sätzen der Bestimmung (II), beruht die objektive Realität der Gegenstände (qua Erkenntnisse!) auf der objektiven Realität der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, als welche die synthetischen Grundsätze bestimmt sind.

Bevor nun das Verhältnis dieser Bestimmungen zum Kantischen Theoriebestand analysiert werden soll, ist festzuhalten: a) Cohen bestimmt die Möglichkeit der Erfahrung als ‚Springpunkt‘, d. h. als letzten Deduktions- und Geltungsgrund transzendentaler Erkenntnistheorie; b) der ‚oberste Grundsatz‘ formuliert das oberste Prinzip (Denkgesetz), kraft dessen den aus dem ‚Springpunkt‘ deduzierten Erkenntnissen objektive Realität eignet; c) mithin sind ‚Springpunkt‘ und oberstes Prinzip (Denkgesetz), obwohl untrennbar miteinander verknüpft, dennoch streng zu unterscheiden; d) der ‚oberste Grundsatz‘ stellt nicht schon selbst objektive Realität fest oder dies nur, insofern er das Prinzip der Geltung der besonderen Grundsätze (qua Bedingungen der Gegenstände) formuliert, ein Prinzip also, das für jeden besonderen Grundsatz gleichsam erneut in Ansatz gebracht und in Anspruch genommen werden muss. Kraft der Geltung dieses Prinzips „besagt“ die Realität der Grundsätze diejenige der Gegenstände. Jene eingangs schon ausführlich diskutierte These, die behauptet, dass das Gesetz die Realität sei, stellt also aus der Optik Cohens eine direkte Konsequenz aus dem Kantischen Theorem des „obersten Grundsatzes der synthetischen Urteile“ dar.

Obwohl es zweifelsfrei Kantische Lehre ist, dass die synthetischen Grundsätze der „Quell aller Wahrheit“ sind und aller ferneren objektive Realität beanspruchenden Erkenntnis, namentlich derjenigen der

Mathematik und reinen Naturwissenschaft, zugrunde liegen, darf dies doch nicht darüber hinwegtäuschen, dass jene These von dem Gesetz als der Realität eine *unaufhebbare Differenz* zwischen Cohen und Kant markiert. Dass das Gesetz (bzw. der Grundsatz) die Realität nicht nur besage, sondern (wie die Analyse ergeben hat) geradezu verbürge, bleibt eine aus dem Kantischen Theoriebestand unableitbare Auffassung. Doch enthüllt sich ein weiteres gewichtiges Motiv für sie, wenn man jene Bestimmung innerhalb des Kantischen Textes näher betrachtet, an die Cohens ‚Springpunkt-These‘ direkt anknüpft.

Es handelt sich dabei, wie schon im Zusammenhang der Analyse der ‚Erfahrungstheorie‘ von 1871 erwähnt, um jenen Satz im Abschnitt über den „obersten Grundsatz der synthetischen Urteile“, in dem Kant erklärt: „Die *Möglichkeit der Erfahrung* ist also das, was allen unseren Erkenntnissen a priori objektive Realität gibt.“ (KrV, B 195). – Wäre dies die einzige und definitiv-letzte Auskunft der ‚Vernunftkritik‘ zum Problem der objektiven Realität der Erkenntnis, dann allerdings wäre die ‚Springpunkt-These‘ Cohens, vor allem aber auch die von ihm aus dem ‚obersten Grundsatz‘ abgeleitete Konsequenz, dass das Gesetz die Realität verbürge, durch Kant selbst unmittelbar gedeckt. Im Blick auf alle übrigen diesbezüglich einschlägigen Stellen der ‚Kritik‘¹⁶ ist jedoch zu sagen, dass die bloße ‚Möglichkeit‘ der Erfahrung nur insofern ein Garant für die objektive Realität apriorischer Erkenntnis ist, als sie dasjenige repräsentiert oder vertritt, was in *letzter* Instanz *allein* den unerlässlichen Bezug auf Gegenstände der Erfahrung (Erscheinungen)

¹⁶ Dabei ist natürlich vor allem an die einschlägigen Stellen der zweiten Fassung der ‚transzendentalen Deduktion‘ zu denken, insbesondere an KrV, B 147: „Folglich verschaffen die reinen Verstandesbegriffe, selbst wenn sie auf Anschauungen a priori (wie in der Mathematik) angewandt werden, nur sofern Erkenntnis, als diese, mithin auch die Verstandesbegriffe vermittelt ihrer, auf empirische Anschauungen angewandt werden können. Folglich liefern uns die Kategorien vermittelt der Anschauung auch keine Erkenntnis von Dingen, als nur durch ihre mögliche Anwendung auf *empirische Anschauung*, d. i. sie dienen nur zur Möglichkeit empirischer Erkenntnis.“ Und ferner an KrV, B 148 f.: „Diese weitere Ausdehnung der Begriffe über *unsere* sinnliche Anschauung hinaus, hilft uns aber zu nichts. Denn es sind alsdann leere Begriffe von Objekten [...] bloße Gedankenformen ohne objektive Realität, weil wir keine Anschauung zur Hand haben [...] *Unsere* sinnliche und empirische Anschauung kann ihnen allein Sinn und Bedeutung verschaffen.“ Zur Interpretation der ‚transzendentalen Deduktion‘ cf. D. Henrich: Die Beweisstruktur in Kants transzendentaler Deduktion, 90–104; zum Problem der objektiven Realität bei Kant cf. H. Holzhey: Das philosophische Realitätsproblem, 79–111 sowie G. Zöllner: Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant.

herstellt, nämlich die empirische Anschauung und also die Empfindung. Hier liegt das erwähnte Motiv dafür, dass Cohen gegen Kant das Gesetz nicht nur als Bürgen der Objektivität, sondern auch der Realität der Erkenntnis bestimmt: Die Realität der Erkenntnis mit Kant auf die Empfindung zu gründen, hieße nicht nur, sie der Regellosigkeit und Kontingenz preizugeben, die der Empfindung als einer bloßen ‚Modifikation des Gemüts‘ eignet, sondern würde auch einen Rückfall in jenes tradierte Modell von Erkenntnistheorie bedeuten, das deren Aufgabe als Erklärung des Zustandekommens einer ‚Brücke‘ zwischen Subjekt und Objekt versteht.

Nicht minder schwerwiegend, ja in mancher Hinsicht noch weit gravierender als die Konsequenz, die Cohen aus der ‚Springpunkt-These‘ und der ihr entsprechenden Interpretation des ‚obersten Grundsatzes‘ zieht, ist – vor dem Hintergrund des ursprünglich-kantischen Theoriebestandes betrachtet – jedoch die ‚Springpunkt-These‘ als solche, d. h. der Umstand, dass Cohen die Möglichkeit der Erfahrung als ‚Springpunkt‘, als letzten Deduktions- und Geltungsgrund transzendentaler Erkenntnistheorie bestimmt. Schon im Zusammenhang der Analyse der ‚Erfahrungstheorie‘ von 1871 wurde darauf hingewiesen, dass es sich bei einer transzendentalen Deduktion, die von der Möglichkeit der Erfahrung als dem ‚Springpunkt‘ ausgeht, *nicht mehr* um eine transzendente Deduktion nach ursprünglich-kantischem Muster handelt (cf. o. 2. 23). Ferner wurde betont, dass Cohen dort zugleich, unverkennbar in systematischer Absicht, mit Kant die Lehre von der transzendentalen Apperzeption als des ‚höchsten Punktes‘ allen Verstandesgebrauchs und als der letzten transzendentalen Bedingung der Möglichkeit aller Erkenntnis vorträgt (cf. o. 2. 22).

In der Alternative zwischen der *Möglichkeit der Erfahrung* als des ‚Springpunkts‘ und der *transzendentalen Apperzeption* als des ‚höchsten Punkts‘ spitzt sich die Alternative zwischen den beiden durch die Aprioritätsthese (IV–VIII) und (II* a, b) der ersten ‚Erfahrungstheorie‘ repräsentierten kategorientheoretischen Modellen, die zugleich eine solche zwischen zwei differenten Typen transzendentaler Erkenntnistheorie ist, zu und findet in ihr ihren schärfsten Ausdruck.¹⁷

¹⁷ W. Marx hat zuerst darauf hingewiesen, dass der ‚Springpunkt‘ markante Gemeinsamkeiten mit dem ‚Ursprung‘ in der „Logik der reinen Erkenntnis“ aufweist, ohne freilich mit ihm schlechthin identifiziert werden zu können (ders.: *Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie*, 31 f.). Zur ‚Deduktion‘ aus dem ‚Springpunkt‘ cf. u. Kap. 5. 131, 5. 21.

Nach der bisherigen Analyse ist zu erwarten bzw. abzusehen, dass der neue systematische Ansatz Cohens eine Entscheidung dieser Alternative zugunsten des ‚Springpunktes‘ und gegen die transzendente Apperzeption erzwingt. Wenn nämlich metaphysisches und transzendentales Apriori strikt und durchgängig gesondert werden sollen, wenn demgemäß *nicht* ursprüngliche Elemente oder Formen des Bewusstseins, sondern Grundsätze, die Erkenntnisse und als solche prinzipiell ablösbar von der spezifischen Verfasstheit des erkennenden Subjekts sind, die transzendentalen Bedingungen der Erfahrung bilden sollen, dann kann *auch* die ursprünglich-synthetische Einheit des Bewusstseins *nicht* als ‚letzte‘ oder ‚höchste‘ dieser Bedingungen bestimmt werden. Bezeichnet doch der Begriff der Einheit des Bewusstseins selbst, wie auch immer man ihn näher interpretieren mag, zunächst und primär eine bzw. ‚die‘ Grundstruktur oder -verfasstheit der erkennenden Subjektivität. Würde sie als letzter Deduktions- und Geltungsgrund transzendentaler Erkenntnistheorie bestimmt, so würde damit gerade jene Kantische Bindung der Gesetzesgeltung der Erkenntnis an die Verfasstheit der erkennenden Subjektivität restituiert, deren Auflösung die geforderte strikte Sonderung von metaphysisch-bewusstseinsursprünglichem und transzendental-funktionalem Apriori postuliert und bezweckt.

Dieser an sich vorgezeichneten – und mit den Bestimmungen (I) und (II) im Grunde auch faktisch vollzogenen – Entscheidung jener Alternative weicht Cohen jedoch zunächst noch aus und sucht sie durch einen mehrgliedrigen Kompromiss zu umgehen. Die Gründe dafür sind offensichtlich: Eine explizite Stellungnahme gegen die Einheit des Bewusstseins als letzten Geltungs- und Deduktionsgrund käme einer ausdrücklichen Stellungnahme gegen Kant, nicht nur gegen ein untergeordnetes Einzeltheorem, sondern gegen das entscheidende *Kernstück* der ‚Vernunftkritik‘¹⁸ gleich, die, deutlicher noch als alle bisher angeführten Thesen, die grundsätzliche Abkehr von der originalen Kantischen Theoriekonzeption sichtbar machen würde.

Der erste, gleichsam vorbereitende Schritt des Kompromisses besteht in einer Abgrenzung der Kantischen ‚Deduktion‘ von einer trans-

¹⁸ Cf. hierzu D. Henrich, der Kants Grundidee der „Methodologie eines philosophischen Systems“ wie folgt charakterisiert: „Kant hat dieses System in dem Einheitsprinzip der Einheit des Selbstbewusstseins begründet. Von ihm sollen alle seine Sätze abgeleitet sein.“ (ders.: Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion, 101).

zendentale Deduktion im Sinne *Fichtes*, die offenbar darlegen soll, dass Kants ‚Deduktion‘ nicht mit der Einheit des Bewusstseins bzw. Selbstbewusstseins, sondern mit der Möglichkeit der Erfahrung als oberstem Prinzip und Deduktionsgrund operiere: „Bei Fichte besteht die transscendentale Deduction ausschliesslich in der Ableitung aus dem Selbstbewusstsein. Der Nachweis eines Begriffes als Bedingung des Selbstbewusstseins ist die Deduction desselben. Bei Kant hingegen ist die Deduction die Ableitung aus den Bedingungen der Erfahrung; und zu diesen gehört neben der Einheit des Selbstbewusstseins das Mannigfaltige der Anschauung.“ (BE, 45) Der Zweck dieser Abgrenzung Kants gegen Fichte¹⁹ liegt auf der Hand: Sie soll dazu dienen, das Selbstbewusstsein als ein legitimes und zulängliches Deduktionsprinzip zurückweisen zu können, ohne damit *zugleich* auch die originale Kantische Deduktion verwerfen und sich so in offenen Gegensatz zu Kant setzen zu müssen. Bedenkt man, dass Cohen in seiner ersten ‚Erfahrungstheorie‘ Kants ‚transzendente Deduktion‘ immerhin selbst noch ausdrücklich und durchaus affirmativ als eine „Ableitung der Erfahrung aus dem Selbstbewusstsein“ bezeichnet hatte (TE 1, 140), so wird vollends deutlich, dass Cohen hier einen durch das Wissen um die Alternative zwischen ‚Springpunkt‘ und ‚höchstem Punkt‘ motivierten Versuch unternimmt, Kant selbst für eine systematische Entscheidung zugunsten der Möglichkeit der Erfahrung in Anspruch zu nehmen.

Der zweite Schritt des Kompromisses, durch den Cohen einen offenen Widerspruch zu Kant im Hinblick auf das Problem des obersten Prinzips einer transzendentalen Deduktion umgeht, besteht in einer Reinterpretation des Begriffs der Einheit des Bewusstseins bzw. der transzendentalen Apperzeption, die es erlauben soll, die exklusive Bedeutung dieses Begriffs innerhalb der ursprünglich-kantischen Theorie auch in der neuen Darstellung der Erfahrungslehre zu bewahren, ohne dadurch zugleich die geforderte strikte Trennung von metaphysischem und transzendentalem Apriori zurücknehmen zu müssen.

¹⁹ Man vergleiche in diesem Zusammenhang etwa Fichtes Erklärung in der „Grundlage zur gesammten Wissenschaftslehre“ von 1794: „Darin besteht nun das Wesen der *kritischen* Philosophie, dass ein absolutes Ich als schlechthin unbedingt und durch nichts höheres bestimmbar aufgestellt werde, und wenn diese Philosophie aus diesem Grundsatz consequent folgert, so wird sie Wissenschaftslehre.“ (ders.: Werke, Bd. 1, 119). Zur Interpretation cf. D. Henrich: Fichtes ursprüngliche Einsicht, 187–232; ferner P. Baumanns: Transzendente Deduktion der Kategorien bei Kant und Fichte, 42–75.

3. 222 Die Einheit des Bewusstseins und das Problem der Psychologie

Cohen hat das Problem sehr deutlich beschrieben, das sich aus und mit dem Versuch ergibt, den Kantischen Grundbegriff der Einheit des Bewusstseins in den Gesamtzusammenhang einer Theorie zu integrieren, die darauf abstellt, die Gesetzesgeltung der Erkenntnis ausschließlich funktional, also im Gegensatz zu Kant ohne Rekurs auf das erkennende Subjekt und die Verfasstheit seines kognitiven Apparates zu erklären:

„Die Einheit des Bewusstseins ist derjenige Begriff in der Kantischen Terminologie, der [...] am empfindlichsten das Verständnis der transscendentalen Methode gefährdet [...] an welchem die Vermischung des Transscendentalen mit dem Metaphysischen am ausdrücklichsten zu Tage liegt; das *a priori* erscheint in diesen Grundbegriffe nicht sowohl als Bedingung der Erfahrung, sondern vielmehr als Grundlage unserer Organisation; und sofern auf die Einheit des Bewusstseins alle Deduction zurückgeht, hat es den Anschein, als ob auf ein *psychologisches Factum* die Deduction gegründet würde.“ (BE, 46)

Zunächst sei daran erinnert, dass Cohen in seiner ersten ‚Erfahrungstheorie‘ die Einheit des Bewusstseins selbst noch als ein ‚psychologisches Faktum‘ interpretiert und auf dieser Basis den originalen Kantischen Deduktionstext als eine psychologische Theorie des Zusammenfundierens von Sinnlichkeit und Verstand ausgelegt hatte. Die nun hier ganz zweifelsfrei ausgesprochene Ablehnung einer solchen Interpretation der Einheit des Bewusstseins ist mehr als nur das Resultat einer veränderten Lesart des Kantischen Textes. In ihr manifestiert sich, deutlicher noch als in der angeführten Abgrenzung der Kantischen Deduktion gegen eine transzendente Deduktion nach fichteschem Muster, die *grundsätzliche Abweisung* der Psychologie als einer Prinzipienlehre für die Erkenntnistheorie. Sie fügt sich in den Zusammenhang jener Erklärungen ein, in denen Cohen deutlich gemacht hatte, dass die Erkenntnistheorie ‚nach transzendentaler Methode‘ nicht auf den Nachweis elementarer Formen des Bewusstseins abzielt, und vervollständigt so die damit verbundene mittelbare Kritik an den ersten beiden methodischen Schritten und den entsprechenden Theorieschichten der ‚Erfahrungstheorie‘ von 1871. Ihr zweiter Hauptabschnitt, eben jene Interpretation des *Kantischen Deduktionstextes*, die als eine Konstruktion des Zusammenwirkens der Erkenntnisstämme Sinnlichkeit und Verstand im psychischen Prozess durchgeführt worden war, wird insgesamt verworfen, wenn die Auslegung der Einheit des Bewusstseins als eines ‚psychischen Faktums‘ eine ‚empfindliche *Gefährdung*‘ der ‚transzendentalen Methode‘ bedeutet.

Spätestens hier wird aber auch die Frage nach den systematischen Gründen unabweisbar, die den sich nun offenbarenden radikalen Positionswechsel Cohens im Hinblick auf die Stellung und Funktion der Psychologie in der Erkenntnistheorie motivieren und begründen. Es erscheint deshalb als zweckmäßig, diese Frage vorab kurz zu erörtern, bevor dann die positive Alternative zu seiner früheren psychologischen Interpretation des Begriffs der Einheit des Bewusstseins, die Cohen nun hier entwickelt, analysiert werden soll.

Das Problem des Verhältnisses zwischen einer Erkenntnistheorie ‚nach transzendentaler Methode‘ und der Psychologie bzw. Erkenntnispsychologie ist in der bisherigen Analyse überall negativ präsent gewesen. Angefangen mit der Spezifik des systematischen Neuansatzes, d. h. der Bestimmung objektiver Realität als des Beweisziels, über den sich in den Methodenbestimmungen der ‚transzendentalen Methode‘ vollziehenden Wandel im Begriff der Erkenntnistheorie, bis hin zu der Forderung einer strikten Sonderung von metaphysisch-bewusstseinsursprünglichem und transzendental-funktionalem Apriori – überall ist das Bemühen Cohens offensichtlich, die Erkenntnistheorie ‚nach transzendentaler Methode‘ so zu disponieren, dass sie vor jeder Verwechslung mit einer psychologisch sich instrumentierenden Erkenntnistheorie geschützt ist, d. h. aus ihr solche Distinktionen und Fragestellungen auszugrenzen, die insofern als ‚psychologische‘ qualifiziert werden müssen, als sie eine Zergliederung des kognitiven Apparates des erkennenden Subjekts sei es voraussetzen, sei es selbst Ausdruck einer solchen sind.

Eine argumentativ durchgeführte *Kritik* der Psychologie in der Erkenntnistheorie legt Cohen in „Kants Begründung der Ethik“ aber nicht vor; die systematischen Gründe für die Ausgrenzung der Psychologie aus der transzendentalen Erkenntnistheorie bleiben daher ebenso unausgesprochen wie jene oben erwähnte Prämisse, dass die gesetzesgültige Erkenntnis als von allen subjektiven Einflüssen nicht determiniert zu denken ist. Lediglich der in Parenthese gesetzte Hinweis auf die unzulängliche Verbürgbarkeit scheinbar einfacher bzw. ursprünglicher Elemente des Denkens (oder des Bewusstseins) lässt sich als ein Ansatz zu einer systematischen Psychologiekritik deuten.

Eine Fortführung dieses Ansatzes bietet der Begriff der *Bewusstheit*, den Cohen hier, im Zusammenhang der Reinterpretation des Begriffs der Einheit des Bewusstseins, erstmals einführt. Seine Bedeutung besteht darin, dass er, gleichsam als Titel für ein Theorem, stellvertretend für ein psychologiekritisches Argument steht und zugleich dazu

dient, die negierte psychologische Deutung des Begriffs der Einheit des Bewusstseins auch terminologisch gegen die transzendente Bedeutung, die Cohen diesem Begriff im Zuge des erwähnten Kompromisses zuweist, eindeutig abzugrenzen. Der Begriff der Bewusstheit bezeichnet das Bewusstsein, verstanden ausschließlich als ein psychologisches Faktum, d. h. als die empirisch-psychologische Tatsache, *dass* dem erkennenden Subjekt Bewusstsein eignet oder zukommt. Und ganz rigoros erklärt Cohen, dass die Frage nach dem „Wesen der Bewusstheit“ (BE, 46), also nach der Verfasstheit und der Möglichkeit des Bewusstseins als eines psychologischen Faktums, *unzulässig* sei:

„Dieses Problem wird hingegen so wenig im metaphysischen Sinne gelöst, dass es vielmehr im transscendentalen abgewiesen wird [...] Man muss begreifen lernen, dass nicht gefragt werden dürfe: Wie kommt Einheit des Bewusstseins in dem menschlichen Organismus, gleichsam in der menschlichen Materie zu Stande?“ (BE, 46 f.)

Zur Begründung dieser in der Formulierung höchst dogmatischen These verweist Cohen auf Kants Lehre von der Unerkennbarkeit des Ich qua Substanz und konstruiert eine wenig aufschlussreiche Analogie zur Mechanik.²⁰ Dieser Hinweis auf das Kantische Paralogismus-Theorem enthüllt das entscheidende Motiv, das dem Begriff der Bewusstheit zugrunde liegt, und erlaubt zugleich, seine Stellung in einer – von Cohen hier nicht vorgelegten – systematisch-argumentativen Psychologiekritik zu präzisieren.

Wenn das transzendental-funktionale und das metaphysisch-bewusstseinsursprüngliche Apriori unter anderem deshalb strikt und durchgängig gesondert, ja getrennt werden müssen, weil die Einfachheit bzw. Ursprünglichkeit anscheinend letzter Elemente des Bewusstseins nur unzureichend oder gar nicht verbürgbar ist, dann muss dieser Einwand in weit schärferem Maße gegen jeden Versuch geltend gemacht werden, die Frage nach dem „Wesen der Bewusstheit“, d. h. nach der Möglichkeit des Bewusstseins als eines psychologischen Faktums, zu beantworten. Denn diese Frage zielt aus der Optik Cohens offenbar darauf ab, den Übergang von der Bewusstlosigkeit zur Bewusstheit, d. h. von einem Zustand des Noch-nicht-Bewusstseins zum Bewusstsein qua psychologischer Tatsache, rational zu fixieren. Wenn nun ferner Kants Lehre von der Unerkennbarkeit des Ich qua Substanz ein Wahrheitsgehalt eignet, der auch unabhängig vom Kontext des Paralogismus-Theorems und der Spezifik der Terminologie

²⁰ Cf. BE, 47.

und Disposition der ‚Vernunftkritik‘ besteht, dann besagt diese Lehre, bezogen auf das Problem der Bewusstheit, zumindest so viel, dass nämlich jener Übergang von der Bewusstlosigkeit zur Bewusstheit rationaler Einsicht grundsätzlich *entzogen* bleibt. Gerade eine solche – unerreichbare – Einsicht (nicht nur in das, was das Bewusstsein qua Bewusstsein ausmacht, sondern auch in das, wodurch es zum Bewusstsein wird) aber wäre eine notwendige Voraussetzung, um die scheinbaren oder vorgeblichen Elemente des Bewusstseins als wahrhaft letzte, ursprüngliche und einfache nicht nur zu hypostasieren, sondern zwingend erweisen zu können. Daraus aber folgt: Eine Theorie, welche die transzendentalen Geltungsbedingungen der Erkenntnis an den kognitiven Apparat des erkennenden Subjekts bindet, so dass dessen elementaren Formen und Strukturen unmittelbar mit jenen zusammenfallen, als jene fungieren sollen, bleibt in ihrem entscheidenden Kernstück, dem Nachweis der Ursprünglichkeit und Letzttheit solcher Elemente, grundsätzlich unbeweisbar, weil die dazu erforderliche Voraussetzung, eben die Einsicht in den Übergang von der Bewusstlosigkeit zur Bewusstheit, unerfüllbar ist bzw. nicht erbracht werden kann.

Eine solche – hier nur grob skizzierte – Psychologiekritik formuliert Cohen, wie schon betont, in „Kants Begründung der Ethik“ allerdings noch nicht. Unabhängig von dem dadurch bedingten Begründungsdefizit, auf dessen systematische Konsequenzen später noch einzugehen sein wird, bleibt vorerst nur festzuhalten, dass der Begriff der Bewusstheit das Bewusstsein qua psychologisches Faktum meint. Eben dies aber soll der Kantische Grundbegriff der Einheit des Bewusstseins *nicht* bedeuten. Die Einheit des Bewusstseins ist *nicht* psychologisch, als Bewusstheit, zu verstehen, sie ist:

„nicht im Polypen zu denken, der sich im Schmerze krümmt, und auch nicht im Weisen, der sinnend die Circel entwirft [...sie bedeutet] *nicht die Einigkeit des persönlichen Empfindens*, und nichts dergleichen“ (BE, 47).

Verstanden ausschließlich als eine transzendente Bedingung, bedeutet die Einheit des Bewusstseins vielmehr:

„das *Grundgesetz* der Erfahrung. Sie ist lediglich der Ausdruck der Gesetzmässigkeit innerhalb einer einigen allbefassenden Erfahrung. Wie die Einheit des Bewusstseins für die Logik den *Begriff* bedeutet, so bedeutet sie für die Erkenntnistheorie das *Gesetz*. Der oberste Grundsatz aller synthetischen Urtheile ist daher der Satz der transscendentalen Apperception.“ (BE, 47)

Damit ist dem Begriff der Einheit des Bewusstseins eine nicht-psychologische Bedeutung zugewiesen, die es Cohen erlaubt, diesen Kantischen Grundbegriff so in die Erkenntnistheorie ‚nach transzendenta-

ler Methode‘ zu integrieren, dass erstens die Sonderstellung, die ihm bei Kant zukommt, gewahrt und dadurch ein offener Gegensatz zu Kant im Hinblick auf das Problem des obersten Prinzips vermieden wird, und zweitens die geforderte strikte Trennung des transzendental-funktionalen von dem metaphysisch-bewusstseinsursprünglichen Apriori nicht unterlaufen oder zurückgenommen werden muss.

Die Einheit des Bewusstseins bezeichnet demnach das *Gesetz*, jenes Grundgesetz der Erfahrung, das der oberste Grundsatz der synthetischen Urteile selbst ist und formuliert. Obwohl in dessen Formel die Möglichkeit der Erfahrung – und nicht die Einheit des Bewusstseins (!) – in der Funktion des ‚Springpunktes‘ erscheint, bezeichnet Cohen den obersten Grundsatz als den „Satz der transscendentalen Apperception“ und setzt *die* transzendente Apperzeption geradezu mit *dem* ‚obersten Grundsatz‘ in eins (cf. BE, 33). Auf diese Weise unterläuft Cohen die Alternative, die zwischen der Möglichkeit der Erfahrung als dem ‚Springpunkt‘ und der Einheit des Bewusstseins als dem ‚höchsten Punkt‘ an sich besteht. Das negative Komplement zu dieser Gleichsetzung von Bewusstseinsseinheit und oberstem Grundsatz bildet die Abweisung jeder psychologischen Auffassung des Begriffs der Einheit des Bewusstseins kraft und vermittels des Begriffs der Bewusstheit.

Es wäre jedoch verfehlt, in der Gleichsetzung von Bewusstseinsseinheit und oberstem Grundsatz nichts weiter als einen Kompromiss, d. h. einen bloß äußerlichen Kunstgriff zu erblicken, der jedes rationalen Kerns entbehrte. Denn gerade diese Gleichsetzung und die Bestimmung der Einheit des Bewusstseins als „Ausdruck der Gesetzmässigkeit“ in einer „einigen allbefassenden Erfahrung“ nimmt dem Begriff der Einheit des Bewusstseins jeden psychologischen Nebensinn, von dem er auch im originalen Kantischen Theoriezusammenhang selbst bei emphatischer Betonung der Differenz von empirischer und transzendentaler Apperzeption nicht frei ist,²¹ und reduziert ihn dadurch

²¹ Dieser psychologische Nebensinn zeigt sich z. B. dort, wo Kant selbst die „ursprüngliche“ und „reine“ – also die transzendente – Apperzeption als dasjenige „Selbstbewusstsein“ bezeichnet, welches „die Vorstellung *Ich denke* hervorbringt“ (KrV, B 132). Wer das transzendente Selbstbewusstsein vom empirischen schlechthin abtrennte und isolierte, so dass *keinerlei* Beziehung zwischen beiden mehr vorläge und dann auch, aber erst dann, jener Nebensinn entfiele, würde unfähig, die angeführte Passage, die immerhin einem der wichtigsten Paragraphen der ganzen ‚Kritik‘ entstammt, überhaupt noch zu interpretieren. Wie sollte ein transzendentales Selbstbewusstsein, gefasst nur als logische Bedingung möglichen Bewusstseins und ohne alle Beziehung zum empirischen, gleichwohl *in diesem* eine

ganz auf seine Funktion, die sie auf diese Weise zugleich restituiert. Bei Kant ist die Einheit des Bewusstseins ihrer Funktion nach als dasjenige bestimmt, worunter jede Anschauung bzw. jedes in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige stehen muss, um überhaupt „*Objekt zu werden*“ (KrV, B 138). Eben diese Funktion wird durch Cohens Gleichsetzung der Einheit des Bewusstseins mit dem ‚obersten Grundsatz‘ und ihre Bestimmung als Gesetz *mutatis mutandis* restituiert:

„*Die Erscheinungen müssen, um den Werth objectiver Realität, objectiver Geltung zu erlangen, unter Gesetzen stehen, als einzelne Fälle Gesetze ausdrücken* – das ist die Bedeutung der transscendentalen Apperception, der Einheit des Bewusstseins als einer transscendentalen Bedingung.“ (BE, 47 f.)

Eben dies also, *dass* die Erscheinungen unter Gesetzen stehen müssen, um den Wert objektiver Realität zu erlangen, d. h. um in der Qualität gesetzesgültiger Erkenntnis vorzuliegen, ist jene Gesetzmäßigkeit, welche die Einheit des Bewusstseins qua Grundgesetz der Erfahrung nach Cohen zum Ausdruck bringt bzw. bringen soll.

Es ist offensichtlich, dass *diese* Gesetzmäßigkeit, diese Bedeutung der Einheit des Bewusstseins, mit der oben zitierten Formel des ‚obersten Grundsatzes‘ – der, wie sich gezeigt hat, zugleich ‚der‘ Satz der transscendentalen Apperception sein soll – weder identisch noch ihr logisch äquivalent ist. In ihrer Differenz wiederholt und reflektiert sich jedoch nur eben jene Differenz, die *auch* bei *Kant* vorliegt, d. h. die Differenz zwischen dem von Kant gleichsam direkt als „oberstes Principium“ aller synthetischen Urtheile bezeichneten Satz, der gegenstandsbezogen ist (cf. KrV, B 197) und jenem anderen prinzipienorientierten Satz, auf den Cohens Formel des obersten Grundsatzes unmittelbar zurückgeht. Man kann daher folgern, dass Cohen, indem er den ‚obersten Grundsatz‘ als ‚den‘ Satz der transscendentalen Apperception bezeichnet und so jene Formel mit der Gesetzmäßigkeit, welche

Vorstellung hervorbringen können? D. Henrich charakterisiert daher das Verhältnis von transscendentalem und empirischem Subjekt wie folgt: „Kants transscendentales Subjekt ist aber *nicht nur* eine transscendentale Bedingung möglichen Selbstbewusstseins, sondern selbst dasjenige, wovon in wirklichem Bewusstsein gewusst ist, dass es das Subjekt alles möglichen wirklichen Bewusstseins ist. Ist es nicht ohne oder sogar primär durch Einheits- und Identitätsbegriffe zu denken, so ist es dennoch kein abstraktes oder formales Objekt, sondern unter anderem auch *wirklicher Grund* von Akten der Reflexion [...] Beide Aspekte sind im Begriff des Subjekts sogar notwendig korrelativ. Und kein philosophischer Grund steht dem entgegen, ein unter notwendigem Einfluss von formalen Begriffen definiertes Prinzip zugleich auch als *reales Prinzip* und sogar als *wirkliches Einzelnes* aufzufassen.“ (ders.: Identität und Objektivität, 83; Hervorhebung G. E.)

die transzendente Apperzeption qua Grundgesetz der Erfahrung zum Ausdruck bringen soll, in eins setzt, nur den Doppelcharakter bzw. die Doppelfunktion artikuliert, die (der) auch im Kantischen Theoriezusammenhang den transzendentalen Prinzipien als solchen eignet, nämlich als Prinzipien des Denkens bzw. der Erkenntnis zugleich Prinzipien der Gegenstände zu sein. Abschließende Auskunft dazu kann jedoch erst die Analyse der weiteren Entwicklung geben, da Cohen sich 1877 darauf beschränkt, die Gleichheit jener offenbar ungleichen Bestimmungen zu postulieren.

Ein letztes Problem bleibt im Zusammenhang der Psychologiethematik noch kurz zu erörtern, die Frage nämlich, ob und gegebenenfalls wie Cohen die fundamentale Kantische Unterscheidung der beiden Erkenntnisstämme Sinnlichkeit und Verstand sowie die ihnen entsprechenden Subjektleistungen Anschauung und Denken in die Erkenntnistheorie ‚nach transzendentaler Methode‘ integriert.

Es ist oben darauf hingewiesen worden, dass diese Unterscheidung insofern als eine ‚psychologische‘ anzusehen ist, als sie, noch diesseits jeder näheren Interpretation, zunächst und primär am erkennenden Subjekt und seinem kognitiven Apparat getroffen wird. Nun hat sich aber im Verlauf der bisherigen Analyse gezeigt, dass Cohen in seiner „Zusammenfassung der Ergebnisse der Erfahrungslehre“ überall darauf abstellt, solche Distinktionen und Fragestellungen, die als ‚psychologische‘ qualifiziert werden müssen oder können, aus der transzendentalen Erkenntnistheorie auszuweisen und diese vielmehr so zu disponieren, dass die Kantische Rückbindung der transzendentalen Geltungsbedingungen an das erkennende Subjekt und seinen kognitiven Apparat entfällt bzw. durchgängig aufgelöst bleibt. Man könnte daher folgern: Wenn die ‚transzendente Methode‘ Elemente oder Formen des Bewusstseins bzw. Denkens nicht sucht, wenn ferner nicht die Formen unserer Anschauung und unseres Denkens, sondern Erkenntnisse, deren Elemente nichts als Funktionen sind, die „Gewähr der Realität“ bieten, wenn schließlich selbst der Begriff der Einheit des Bewusstseins nunmehr nichts als eine Gesetzmäßigkeit bezeichnet – dann wäre konsequenterweise auch die Unterscheidung der differenten Erkenntnisstämme Sinnlichkeit und Verstand und der ihnen zugehörigen subjektiven Leistungen oder Tätigkeiten Anschauung und Denken aus der Erkenntnistheorie ‚nach transzendentaler Methode‘ auszuscheiden, eben weil es sich dabei um eine primär ‚psychologische‘ (im explizierten Sinne) handelt.

Cohen hat diese Konsequenz jedoch in „Kants Begründung der Ethik“ noch *nicht* gezogen. Obwohl dies strenggenommen einen Rückfall hinter den eigenen systematischen Neuanfang bedeutet, restituieren Cohen die Unterscheidung von Anschauung und Denken bzw. Sinnlichkeit und Verstand, so aber, dass sie, ähnlich wie der Begriff der Einheit des Bewusstseins in seiner revidierten Fassung, eine primär funktionale Bedeutung gewinnt. Die transzendentale Apperzeption, so argumentiert Cohen, besage nur, dass die objektive Realität der Erscheinungen in einer Gesetzmäßigkeit „bestehen“, d. h. durch ein Gesetz verbürgt sein müsse. Und daraus zieht er den folgenden Schluss:

„Es muss also Etwas gegeben sein, an dem Kategorien sich bethätigen, Gesetze sich vollziehen! Dies ist das *Mannigfaltige der Anschauung*, welches mithin ebensowohl Bedingung der Erfahrung ist, wie die Apperzeption mit ihren Kategorien. Das ist die *Bedingung der Sinnlichkeit* neben der Bedingung des sogenannten *Verstandes*“ (BE, 48).

Sinnlichkeit und Verstand bzw. Anschauung und Denken erscheinen hier also nicht mehr – wie in der ersten ‚Erfahrungstheorie‘ von 1871 – als Momente im ‚psychischen Gesamtgeschehen‘, als ‚seelische Tätigkeiten‘, die im psychischen Prozess zusammenwirken, sondern als ‚bloße‘ Bedingungen der Erfahrung, deren Differenz sich nach der Differenz ihrer Funktionen bestimmt. Darin liegt zugleich eine wichtige Konsequenz, welche die Bestimmtheit des Begriffs des Denkens betrifft: Cohen sieht sich offenbar deshalb zur Wiedereinführung der Unterscheidung von Anschauung und Denken gezwungen, weil er noch an der Kantischen Lehre festhält, dass das Denken nicht produktiv sei, d. h. seine Inhalte oder das Material, an dem es sich ‚betätige‘, nicht selbst hervorbringe.²² Diese Leistung weist Cohen in „Kants Begründung der Ethik“ noch der Anschauung zu.

Mit diesem Ergebnis kann die Analyse des Problembereichs Psychologie vorerst abgeschlossen und zur Erörterung der Reformulierung jener Thesen übergegangen werden, die das Verhältnis von Kategorie, Urteil und Grundsatz betreffen.

3. 23 *Kategorie – Urteil – Grundsatz*

Cohens Thesen zum Verhältnis von Kategorie, Urteil und Grundsatz werfen jenes Problem auf, für das im originalen Kantischen Theorie-

²² „Handelt es sich nun um innere Erscheinungen, so springt im Zusammenhang dieses kritischen Apparates *die Bedeutung des inneren Sinnes* in die Augen: er benimmt dem Selbstbewusstsein den Muth der productiven Einbildung.“ (BE, 49)

zusammenhang der Titel der *metaphysischen* Deduktion der Kategorien steht, also das Problem einer systematisch vollständigen und aus einem einheitlichen Prinzip heraus erfolgenden Ableitung und ‚Verzeichnung‘ der Kategorien. Vorab sei der komplexe Befund, der sich diesbezüglich bei der Analyse der ‚Erfahrungstheorie‘ von 1871 ergeben hatte, im Licht der bisherigen Thesen über die Erkenntnistheorie ‚nach transzendentaler Methode‘ betrachtet.

In seiner ersten ‚Erfahrungstheorie‘ hatte Cohen die metaphysische Deduktion als einen Nachweis der Apriorität der Kategorien aus einem Tatbestand des Bewusstseins bestimmt, ferner als Deduktion der Kategorien als des Ursprünglichen im Denken sowie schließlich als psychologische Analyse der Kategorien aus den Formen des Urteils, welche die empirische Deduktion nicht grundsätzlich transzendiere, sondern nur ihren Begriff erweitere (cf. o. 2. 23, Thesen II–IV). Die metaphysische Deduktion, so als empirisch-psychologischer Ursprünglichkeitsnachweis für die Kategorien bestimmt, kann – das lässt sich aus dem Bisherigen schon abnehmen – offenbar kein Bestandteil einer Erkenntnistheorie ‚nach transzendentaler Methode‘ mehr sein. Denn: Letzte Formelemente unseres Denkens, ursprüngliche und einfache Elemente des Denkens bzw. Bewusstseins sucht die ‚transzendentaler Methode‘ *nicht*; sie fordert vielmehr eine strikte und durchgängige Sonderung des transzendental-funktionalen von dem metaphysisch-bewusstseinsursprünglichen Apriori.

Fraglich bleiben muss allerdings zunächst, ob diese negative Konsequenz die ‚metaphysische Deduktion‘ nur insofern betrifft, als sie im Sinne eines Ursprünglichkeitsnachweises interpretiert wird, oder ob davon auch die Kantische Begriffsbestimmung solcher Deduktion, die ‚Aushebung‘ der Kategorien aus den Urteilsformen, betroffen ist. Beides fällt zwar in Cohens erster Kant-Auslegung, aber deshalb nicht auch notwendigerweise zusammen. Ist, so muss daher gefragt werden, in der transzendentalen Erkenntnistheorie, wie Cohen sie hier entwirft, eine Ableitung der Kategorien aus den Urteilsformen entbehrlich?

Noch an einen anderen Befund der Analyse der ersten ‚Erfahrungstheorie‘ ist zu erinnern, nämlich an die dort unaufgelöste Konkurrenz zwischen den beiden durch die Aprioritätsthesen (II* a, b) auf der einen und die Thesen (IV–VIII) auf der anderen Seite repräsentierten kategorientheoretischen Modellen. Während die erstgenannte Thesengruppe die Apriorität der einzelnen Kategorien von derjenigen *der* Kategorie, qua Gattung, die mit der transzendentalen Apperzeption in eins gesetzt wurde, abgeleitet und so den Begriff der Kategorien an den-

jenigen des Bewusstseins gebunden hatte – worin sie mit Kant, aber auch mit der ‚metaphysischen Deduktion‘ qua Ursprünglichkeitsnachweis übereinkommt –, war dagegen in der Thesengruppe (IV–VIII) keine solche Rückbindung vorgenommen, sondern die Apriorität der einzelnen Kategorien allein von ihrer Funktion für die synthetischen Grundsätze abhängig gemacht worden.

Die Konkurrenz zwischen diesen beiden Thesengruppen, die zwar spezifisch aprioritätsbezogen formuliert sind, aber differente Modelle von Kategorientheorie bzw. -deduktion repräsentieren, findet hier eine eindeutige Entscheidung: Cohen reformuliert und restituiert allein diejenigen Thesen, die eine strikt funktionale Aprioritätsbegründung fordern, und nimmt die anderen Thesen ausdrücklich zurück. Auf der Basis der Unterscheidung von metaphysischem und transzendentelem Apriori, so erklärt er nun, könne es „nicht zweifelhaft sein, dass die Apriorität der Kategorien in den Grundsätzen beruht“. Die erste ‚Erfahrungstheorie‘ habe:

„darin eine Dunkelheit zurückgelassen, dass wir andererseits die Apriorität nicht sowohl der Kategorien, als der Kategorie, der synthetischen Einheit behauptet haben. In dieser Ansicht ist ein Rest jener Vermischung von metaphysisch und transscendental [...] noch zurückgeblieben. Die Vorstellung von der Unentbehrlichkeit der synthetischen Einheit zu jeglichem Urtheil, welche sonach das wahrhaftige *a priori* sei, diese bezeugt nur das Haften an dem metaphysischen *a priori*. Was psychologisch nothwendig scheint, ist nicht darum das transscendental Bedingende.“ (BE, 57)

Der letzte Satz dieser *Selbstkritik* hebt den in negativer Hinsicht entscheidenden Grundgedanken einer Erkenntnistheorie ‚nach transzendentaler Methode‘ nochmals klar und unmissverständlich hervor. Trennung von metaphysischem und transzendentelem Apriori: das heißt methodische Auflösung der Kantischen und in Cohens erster ‚Erfahrungstheorie‘ noch affirmierten Rückbindung der transzendentalen Geltungsbedingungen an den kognitiven Apparat des erkennenden Subjekts, das heißt Unzulässigkeit des Schlusses von dem in psychologischer Hinsicht notwendig Scheinenden auf das transzendental Bedingende.

Cohens positive Alternative, seine Antwort also auf die Frage, wie die transzendente Bedingungsfunktion eines Begriffs und dieser dadurch als apriorische Kategorie erwiesen werden kann bzw. soll, hatte sich, ihren globalen Grundzügen nach, in den Aprioritätsthesen (IV–VIII) sowie den Methodenthesen (V, Va) der ersten ‚Erfahrungstheorie‘ schon angedeutet. Die drei wichtigsten, dort zunächst nur als iso-

lierte Einzelthesen vorgetragenen Gedanken – Annahme des Gegeben-seins der Erfahrung in Mathematik und Naturwissenschaft, Bestimmung der Möglichkeit der Erfahrung als ‚Springpunkt‘, Postulat der methodologischen und aprioritätstheoretischen Priorität der synthetischen Grundsätze vor den Kategorien – haben sich im Verlauf der bisherigen Analyse zugleich als grundlegende Bestimmungen, gleichsam als systematische Eckpfeiler einer transzendentalen Erkenntnistheorie, wie Cohen sie vorschlägt, erwiesen. Das Modell einer strikt funktional orientierten Kategorientheorie, die mit dem Begriff der Möglichkeit der Erfahrung als ihrem letzten Deduktions- und Geltungsgrund operiert und sich kraft des im ‚obersten Grundsatz‘ formulierten obersten Prinzips vollzieht, gewinnt hier freilich erst allmählich an Kontur und bleibt, dem programmatischen Charakter der Darstellung der „Ergebnisse der Erfahrungslehre“ entsprechend, in seinen systematischen Einzelheiten noch ganz unbestimmt.

Wie Cohen die Differenz von Anschauung und Denken sowie den Begriff der Einheit des Bewusstseins durch eine funktionale Interpretation in die transzendentalen Erkenntnistheorie reintegriert hatte, so reintegriert oder reinterpretiert er auch die Dualität von Urteilsformen und Grundsätzen, indem er sie im Rekurs auf die Differenz ihrer Funktionen zu fixieren sucht.

Die Urteile der Kantischen Urteilstafel seien lediglich „*Schemata* zu Urtheilen“, während es sich bei den synthetischen Grundsätzen um „Typen von Urtheilen“ handele, die sich „in unbestimmbar vielen Einzelurtheilen“ ausprägten (BE, 59). Die Grundsätze seien von den Urteilsformen „nur dadurch unterschieden, dass sie das Materielle in einem universellen Gedanken umfassend bestimmen, während die Schemata nur die formelle Procedur beschreiben“ würden (ebd.). In den synthetischen Grundsätzen werde daher das formale Urteilschema „für das materielle Erkennen [zum] Typus“ (BE, 58).

Es kommt hier nicht darauf an, ob diese Bestimmungen als Interpretation überzeugen, ob die Differenz der Funktionen von Urteil und Grundsatz, bezogen auf den Kantischen Theoriebestand, als durch sie klargestellt gelten kann. Weit wichtiger nämlich ist ihre Bedeutung im Hinblick auf das Problem einer Deduktion, einer systematisch vollständigen Ableitung der Kategorien.

Wie man weiß, werden nach Kant die Kategorien aus den Urteilsformen, die der ‚gewöhnlichen‘ Logik entlehnt sind, ausgehoben; Anordnung und Einteilung der Urteilsformen determinieren die Gliederung der Kategorientafel und diese wiederum gibt „die ganz natürli-

che Anweisung zur Tafel der Grundsätze“ (KrV, B 200). Jenes von Cohen schon 1871 behauptete methodische Prius der synthetischen Grundsätze besagt nun – *gegen* Kant – nicht weniger als dies, dass die Tafeln der Kategorien und Urteile im Vorblick auf die synthetischen Grundsätze gestaltet worden bzw. zu gestalten seien. Dabei schien es sich zunächst lediglich um eine Interpretationsthese zu handeln. Doch wurde schon darauf hingewiesen, dass die synthetischen Grundsätze die Grundformen des auf Anschauung aktuell bezogenen Denkens sind, also Erkenntnisse im Vollsinn des Kantischen Erkenntnisbegriffs. Darauf zielt auch Cohens Bestimmung der funktionalen Differenz von Urteilsform und Grundsatz ab. Den Grundsätzen eignet ein direkter Bezug auf das, was Cohen hier das „materielle Erkennen“ nennt, d. h. das gegenstandsbezogene Erkennen der Wissenschaft. Sie sind die Typen solchen Erkennens und prägen sich in dessen „unbestimmbar vielen Einzelurtheilen“ aus. Hingegen sind die Urteilsformen formale ‚Schemata‘ oder, wie zwecks Abgrenzung zum Kantischen Begriff des transzendenten Schemas besser gesagt werden kann, bloße Raster, allen Gegenstandsbezugs durch *Abstraktion* entledigt. Unter Verwendung der Kantischen Unterscheidung von Erkenntnis und ‚bloßem‘ Denken kann man sagen: Die Grundsätze sind Typen oder Grundformen der Erkenntnis, die Urteilsformen dagegen formale Raster nur des Denkens, das allein noch keine Erkenntnis ergibt.

Soll die in der Wissenschaft gegebene Erkenntnis, die gegenstandsbezogen ist, regressiv-analytisch in ihre funktionalen Elemente (die nicht deshalb schon bewusstseinsursprünglich sein müssen!) zerlegt werden, so führt ein direkter, genauer, der direkte Weg von ihr ausgehend zuerst zu den Grundformen oder Typen dieses ‚materiellen‘, d. h. gegenstandsbezogenen Erkennens, als welche die Grundsätze bestimmt wurden. Aus diesen sind dann in einem zweiten Schritt durch Abstraktion die formalen Schemata oder Raster zu ermitteln, und daraus wiederum die Grundbegriffe oder Kategorien ‚auszuheben‘.

Dies offenbar ist die Überlegung, die der These Cohens zugrunde liegt, „dass in der That die Systematik der Grundsätze die Kategorien erzeugt“ (BE, 59). Zugleich erklären sich daraus alle übrigen Thesen, die Cohen hier mit Beziehung auf das Verhältnis von Kategorie, Urteil und Grundsatz formuliert. Die erste dieser Thesen besagt, dass die Kategorien:

„durch sehr haarscharfe Antecipationen in je ihren Denkformen entdeckt werden. Das erfordert viel logische Kunst und mühsame aposteriorische Ueberlegungen.“ (BE, 55 f.)

Die Kategorien werden also, das gilt es festzuhalten, nicht etwa a priori entdeckt; ferner scheint auf eine Ableitung aus den Urteilsformen nicht verzichtet werden zu können.²³ – Die zweite These behauptet eine „durchgängige Gleichmässigkeit der Tendenz zwischen dem *formalen Urteilschema* und dem *Grundsätze*“ (BE, 58), stellt also darauf ab, dass, wie Cohen metaphorisch formuliert, „dieselbe Urgesetzlichkeit“ (BE, 59) im Grundsatz und in den Urteilsformen wirksam sei:

„in dem einzelnen causalen Urtheile steckt nicht mehr von dem Gedanken der Causalität, als in dem Grundsatz der Causalität von dem hypothetischen Schema enthalten ist.“ (BE, 59)

Auch dies ist festzuhalten: Es ist ein und derselbe Gedanke der Kausalität, der in der Kategorie als Begriff, in der Urteilsform als abstraktes ‚Schema‘ und im Grundsatz als Typus des ‚materiellen‘ Erkennens Gestalt gewinnt. Eben deshalb oder nur deshalb sind aus dem Grundsatz die Urteilsformen und aus diesen die Kategorien ableitbar.

Am weitaus eingreifendsten aber ist die dritte These, die Cohen zwar als Konsequenz aus jener behaupteten methodologischen Priorität der Grundsätze zieht, die man aber ebensogut auch als ihre tiefere Grundlage ansehen kann. Sie besagt:

„Die Eintheilung der Urtheile [...] ist lediglich von erkenntnistheoretischen Erwägungen abhängig.“ (BE, 59)

Hier wird also, um es nochmals ausdrücklich hervorzuheben, nicht weniger postuliert als eine *Abhängigkeit* der formalen aristotelischen *Logik* von den „Anforderungen der *Erkenntnistheorie*“ (BE, 59; Hervorhebung G. E.). Cohen hat diese These hier, in „Kants Begründung der Ethik“, lediglich mit dem doppelten Hinweis erläutert, dass die

²³ Cohen bezeichnet in der Darstellung von 1877 die Frage, ob das Apriori auch a priori entdeckt werde, rundheraus als eine „urkomische Frage“, die einen hohen „Grad transscendentaler Blödheit bekundet“ (BE, 55). – In der These, die Kategorien würde durch ‚Antizipationen in je ihrer Denkform‘ entdeckt, kommt übrigens eine nicht unerhebliche Differenz zu A. Stadler zum Ausdruck, der im *Anschluss* an die Methodenthese (VI) von 1871 die Ableitung der Kategorien aus den Urteilsformen als „vollkommen bedeutungslos“ bezeichnet hatte (ders.: Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie, 54). Es ist im Blick auf die *weitere* Entwicklung der theoretischen Philosophie Cohens überaus bezeichnend, dass er sich dieser – auf der Basis des transzendental-funktionalen Theoriestrangs von 1871 doch offenbar höchst konsequenten – Auffassung Stadlers nicht anschließt (cf. BE, 58), d. h. zwar die Unabhängigkeit der Kategorien von der Urteilstafel, ja sogar behauptet, die Kategorie läge nicht im Urteil (BE, 55) – und doch an der Ableitung der Kategorien aus der Urteilstafel *festhält* (cf. u. Kap. 5. 133, 6).

„*Reform der Logik*“ niemals aufgehört habe, und dass jene Abhängigkeit angenommen werden müsse, wenn nicht der Unterschied von Logik und Grammatik „hinfällig“ werden solle (BE, 59). Die fundamentalen systematischen Konsequenzen dieser These – Negation der Selbständigkeit der formalen Logik, Überhöhung der Erkenntnistheorie zur Fundamentaldisziplin für *alle* übrigen philosophischen Disziplinen – werden im weiteren Verlauf der Analyse der Theorieentwicklung Cohens noch ausführlicher zur Sprache kommen.

3. 24 *Idee und Ding an sich*

Die Revision des erfahrungstheoretischen Gesamtbestandes von 1871, die Cohen mit seiner Darstellung der „Ergebnisse der Erfahrungslehre“ in „Kants Begründung der Ethik“ vollzieht, findet ihren Abschluss in einer Reihe von Thesen zu dem Begriff des Dinges an sich und dem Begriff der Idee, der in der ersten ‚Erfahrungstheorie‘ nur am Rande erörtert worden war. Die Interpretation der „transzendentalen Dialektik“, die dort nahezu unterblieben bzw. auf eine knappe Darstellung der Weltantinomie und des Paralogismus-Theorems reduziert worden war, wird hier ausführlich nachgetragen. Auf die Einzelheiten dieser Interpretation, sofern sie den bekannten Lehrgehalt der ‚Dialektik‘ entfaltet und, in der Auslegung des Freiheitsbegriffs, die Ethikbegründung im engeren Sinne vorbereitet,²⁴ kann und muss an dieser Stelle nicht eingegangen werden; lediglich die Bestimmung des Begriffs der Idee und die ihm zugewiesene Stellung im Ganzen der transzendentalen Erkenntnistheorie sind im Hinblick auf die Entwicklung der erkenntnistheoretischen Konzeption Cohens von signifikanter Bedeutung.

Zunächst aber ist die Reinterpretation des Ding-an-sich-Begriffs zu betrachten, der in der ersten ‚Erfahrungstheorie‘ durch den Begriff des transzendentalen Objekts = X ersetzt und dadurch zugleich in seiner Funktion als negatives Korrelat zum Begriff der Erscheinung restituiert worden war. Dort blieb also die Erscheinung und dadurch auch die Erkenntnis überhaupt bezogen auf ein Etwas, das als dem Bereich des Erkennbaren grundsätzlich entzogen definiert ist (cf. o. 2. 3).

²⁴ Die Ethik-Konzeption, die Cohen in „Kants Begründung der Ethik“ etabliert, wird ausführlich dargestellt und mit der „Ethik des reinen Willens“ verglichen von E. Winter: Ethik und Rechtswissenschaft; cf. ferner J. Klein: Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie Hermann Cohens und Paul Natorps; zur Arbeit Kleins cf. H. Holzhey: Cohen und Natorp, Bd. 1, 68–72, bes. 68 Anm.

Diese Interpretation, die kompromisslos an der Kantischen Lehre von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich festhält, erfährt hier, in „Kants Begründung der Ethik“, eine einschneidende Revision, die sich, äußerlich betrachtet, schon daran zeigt, dass Cohen eine Mehrheit von Deutungen des Ding-an-sich-Begriffs entwickelt oder, genauer gesagt, diesem Begriff nun mehrere verschiedene Bedeutungen zuweist.

Die erste dieser Deutungen bzw. Bedeutungen führt auf den Begriff des Gesetzes und das Problem der objektiven Realität zurück und hat insbesondere für die Bestimmtheit des Begriffs bzw. der Spielart des transzendentalen Idealismus, den Cohen in modifizierendem Anschluss an Kant etabliert, fundamentale Konsequenzen.

Um vorab die Position Kants scharf zu pointieren, kann man sagen: Die Kantische Theorie ist darin *Idealismus*, dass sie die Dinge in Raum und Zeit als Erscheinungen auffasst, d. h. als „bloße Vorstellungen“, die „außer unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben“ (KrV, B 519); und sie ist darin *Realismus*, dass sie nichtsdestoweniger „die Existenz wirklicher Dinge, die ich außer mir wahrnehme“ behauptet (KrV, B 275 f.; ferner A 369–372.). Cohen nimmt beide Motive, das idealistische ebenso wie das realistische, auf und gibt ihnen zugleich einen anderen, durchaus veränderten Sinn. Beide machen sich zunächst in jener These geltend, der zufolge die Gesetze die Realitäten seien, durch die das Wirkliche objektiv werde. Schon die Rede von dem Wirklichen, dem „sichtbar Wirklichen“ (BE, 21), reflektiert das realistische Motiv und stellt klar, dass für Cohen die Existenz der wirklichen Dinge außer Frage steht. Aber der Schwerpunkt der These liegt auf dem idealistischen Moment, das in ihr primär zum Ausdruck kommt. Die wirklichen Dinge sind als Erscheinungen bestimmt; und wie nach Kant schon die Erscheinung (in ihrer Formbestimmtheit, wenn auch nicht in ihrer Materie, die in letzter Instanz auf Affektion zurückgeht), erst recht aber das reale Objekt Produkt oder Resultat der Erkenntnisleistung der transzendentalen Subjektivität ist, so gilt nach Cohen für die wirklichen Dinge qua Erscheinungen: „Als Erkenntnisse werden sie erst Realitäten.“ (BE, 21) Erst in der wissenschaftlichen Erkenntnis und durch sie, kraft ihres Gesetzescharakters nämlich, erlangen die wirklichen Dinge objektive Realität, wird aus der Erscheinung das reale Objekt der Erfahrung. Diese idealistische Position findet ihren schärfsten Ausdruck in dem oben erzielten Analyseergebnis, wonach das Gesetz nicht nur die Objektivität (qua Transsubjektivität), sondern auch die Realität (qua Sachhaltigkeit) der Erkenntnis verbürgt.

In der ersten Deutung bzw. Bedeutung, die Cohen mit Beziehung auf den Ding-an-sich-Begriff vorträgt bzw. ihm zuweist, gewinnt nun das realistische Motiv, gleichsam im realistischen Gegenzug zu jener Zuspitzung, einen vertieften Sinn. Sie besagt, dass das Gesetz selbst der „schlichteste Ausdruck“ des Dinges an sich sei (BE, 20), ja schärfer noch:

„das Gesetz ist das Ding an sich!“ (BE, 27)

Auf den ersten Blick kann der Anschein entstehen, als würde mit dieser Bestimmung dem Gesetzesbegriff ein gleichsam materielles Substrat untergelegt, als solle damit das Gesetz substantialisiert werden. Es wäre jedoch verfehlt, diesen metaphysischen Nebensinn in den Vordergrund zu stellen und in ihm die primäre Aussage der Bestimmung zu betrachten. Denn wie die Analyse der These von dem Gesetz als der Realität ergeben hat, ist Cohen weit davon entfernt, den Gesetzen eine besondere „Art des Daseins“, die sie etwa wie „die Ideen in einem intelligibeln Orte [...] fristen sollten“ (BE, 21), zuzuschreiben, und stellt vielmehr ganz darauf ab, den Gesetzesbegriff strikt funktional zu disponieren, so dass das Gesetz *restlos* aufgeht in seiner Geltung:

„Das Gesetz ist [...] nur der abstracte Ausdruck einer Regelmässigkeit von Erscheinungen, welche das menschliche Denken entdeckt, indem es sie mit seinen Mitteln erfindet“ (BE, 20).

Es ergibt sich daher die Reihe der Gleichsetzungen: Apriori=Gesetz, Gesetz=Realität, Gesetz=Ding an sich. Und wie der Begriff des Gesetzes, sofern das Gesetz als Realität bestimmt wurde, lediglich ein „Werthzeichen einer Erkenntnissgeltung“ und *nichts weiter* bezeichnen soll (cf. BE, 21), so soll auch die Bestimmung des Gesetzes als des Dinges an sich nichts weiter als eine Geltung, eine Qualität der *Erkenntnis* zum Ausdruck bringen, und zwar diejenige Qualität der Erkenntnis, die Kant mit der Lehre von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich, gerade indem er sie als unerreichbar erklärt, doch zugleich auch gleichsam als Ideal perfekten, unverstellten Erkenntseins aufrichtet.

Cohen hat selbst angedeutet, wenn auch nicht unmissverständlich ausgesprochen, dass mit der Bestimmung des Gesetzes als des Dinges an sich die Kantische Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich ihre ursprüngliche Bedeutung verliert.²⁵ Die wirklichen Dinge, de-

²⁵ „Der Unterschied von Erscheinung und Ding an sich scheint nach dieser Auseinandersetzung fast gänzlich zu schwinden. Die Erscheinung, als Specialfall des Gesetzes gedacht, ist selbst das Ding an sich. Zum mindesten aber ist das Gesetz das

ren Existenz oder Vorhandensein außer Frage steht, sind – sofern sie überhaupt Thema menschlicher Erkenntnisbemühung werden – *diesseits* der wissenschaftlichen Erkenntnis nichts als Erscheinungen, lediglich subjektive mentale Ereignisse. Objektive Realität erlangen sie erst in der wissenschaftlichen Erkenntnis, kraft des ihr eignenden Gesetzescharakters. Sind aber die wirklichen Dinge in der Weise gesetzesgültiger Erkenntnis erkannt, so sind sie auch in ihrem Ansichsein erkannt. Damit hat der Begriff eines transzendentalen Idealismus, der zugleich empirischer Realismus ist, einen von dem Kantischen Lehrbegriff *grundverschiedenen* Sinn bekommen, der das realistische Motiv gegen Kant verschärft, indem er die Erkennbarkeit dessen behauptet, was das Ansich der wirklichen Dinge ausmacht, und doch zugleich auch das idealistische Moment noch über Kant hinausgehend erweitert, indem er das reale Objekt ausschließlich als Produkt der Erkenntnis, das Gesetz oder das Ding an sich als ‚Entdeckung‘, ja ‚Erfindung‘ des menschlichen Denkens auffasst.

Neben dieser wichtigsten Konsequenz der ersten Bedeutung, die dem Ding-an-sich-Begriff zugewiesen wird, ergibt sich aus ihr aber noch eine Einsicht, die den Grund der geforderten Trennung von metaphysisch-bewusstseinsursprünglichem und transzendental-funktionalem Apriori und damit zugleich das Motiv für die Ausweisung erkenntnispsychologischer Distinktionen aus der Erkenntnistheorie ‚nach transzendentaler Methode‘ erhellt. Es ist oben darauf hingewiesen worden, dass Cohens Negation der Kantischen Rückbindung der transzendentalen Geltungsbedingungen an das erkennende Subjekt und seinen kognitiven Apparat offenbar auf der unausgesprochenen Prämisse basiert, dass die gesetzesgültige Erkenntnis als gänzlich frei von jeder Determination durch Subjektives, einschließlich derjenigen, die durch die kontingente Verfasstheit des erkennenden Subjekts bedingt wird, zu denken ist. Die Bestimmung des Gesetzes als des Dinges an sich illustriert und verdeutlicht diese Prämisse, wenn sie sie auch nicht unmissverständlich artikuliert.

Die „Regelmäßigkeit der Erscheinungen“, als deren abstrakter Ausdruck das Gesetz erklärt wurde, hat statt und besteht *an sich*; zwar nicht an einem „intelligibeln Ort“ und nicht als besondere Substanz, sondern nur als reine Funktion, die restlos aufgeht in ihrer Geltung;

Ding an sich. Es müsste sonach so viele Ausdrücke des Ding an sich geben, als es Gesetze, als es synthetische Grundsätze giebt! Es ist bekannt, dass die Kritik der reinen Vernunft eine andere Oekonomie des Wissbaren eingerichtet hat.“ (BE, 28)

aber doch unabhängig davon, *ob* und auch noch *bevor* sie erkannt, d. h. als Gesetz ‚entdeckt‘, ‚erfunden‘ und formuliert ist. Gerade weil solche Regelmäßigkeit diesseits ihres Erkenntseins nur darin ist, dass die Erscheinungen sich ihr gemäß verhalten, macht es keinen Widerspruch, ihr Ansich-Bestehen (im explizierten Sinn) zu behaupten, und sie doch zugleich in ihrem abstrakten Ausdruck, den das formulierte Gesetz darstellt, als eine ‚Entdeckung‘, eine mit den Mitteln des Denkens hervorgebrachte ‚Erfindung‘ aufzufassen, sie mithin ausschließlich als Produkt der Erkenntnis zu begreifen. Die Erkenntnis, die solches leistet, die also die wirklichen Dinge in ihrem Ansichsein erkennt, indem sie es selbst ‚hervorbringt‘, mag noch nicht hinreichend erklärt sein. So viel aber leuchtet ein, dass die Bedingungen ihrer *Geltung*, ihrer Geltung als *Gesetz*, nicht als dependent gedacht werden dürfen von der spezifischen Verfasstheit des kognitiven Apparates des erkennenden Subjekts, die kontingent bleibt – auch dann, wenn sie die Verfasstheit nicht nur eines einzelnen Subjekts, sondern einer ganzen Gattung ist.²⁶ Die Tätigkeit des Entdeckens und Erfindens der Gesetze mag daran gebunden sein, nicht aber deren Geltung, die nicht aufgeht in ihrer Genese. Die Geltung des Gesetzes zu binden an Strukturen oder Formen des erkennenden Subjekts durch Reduktion der Geltungsbedingungen auf sie oder gar Identifikation mit ihnen, das heißt eben: das Gesetz zu subjektivieren, es gegen die Voraussetzung gerade *nicht* als Ding an sich zu denken.²⁷

²⁶ Wenn, wie Cohen noch in seiner ersten ‚Erfahrungstheorie‘ unter affirmativer Aufnahme des Kantischen Grundgedankens formuliert hatte, die Kategorie *deshalb* formale Bedingung der Erfahrung ist, weil sie eine Form unseres Denkens bildet, dann wird der transzendente Subjektivismus nicht überwunden, sondern nur in einen Gattungssubjektivismus bzw. gattungsdependenten Quasiobjektivismus transformiert, dem, eben wegen der Rückbindung der Geltungsbedingungen ans Subjekt, die Erklärung der Gesetzesgeltung der Erkenntnis, sofern diese als Einsicht in das An-sich der Dinge verstanden wird, notwendig versagt bleibt (cf. hierzu auch Anm. 12).

²⁷ Kantisch gesprochen: Die Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes sind als Formen nur der Erscheinung bestimmbar, während der Begriff des Dinges an sich gerade das meint, was nicht durch die Verfasstheit der transzendentalen Subjektivität präformiert ist. Insofern lässt sich die Alternative formulieren: Werden Raum und Zeit als Formen unserer Sinnlichkeit, die Kategorien als Stammformen des Verstandes bestimmt, dann sind sie zwar widerspruchsfrei als Formen der Erscheinung zu bestimmen, aber das Ding an sich bleibt unerkennbar bzw. unerkannt. Soll andererseits das Gesetz als erkennbares Ding an sich gedacht werden und in seiner Geltung auf Bedingungen beruhen, als deren funktionale Elemente

So ergibt sich auch aus dieser Überlegung, dass Cohen mit der Bestimmung des Gesetzes als des Dinges an sich keine zweite Art substantieller Dinge ‚neben‘ oder ‚hinter‘ den wirklichen Dingen postuliert, sondern dass der Rekurs auf den Ding-an-sich-Begriff lediglich dazu dient, die Qualität jener Erkenntnis, die Gesetzesgeltung hat, pointiert zu beschreiben. Das Gesetz als Ding an sich zu denken, das heißt nur, es in seiner Geltung als durch die Verfasstheit des erkennenden Subjekts nicht determiniert zu denken.

Mit der *zweiten* Bedeutung, die dem Ding-an-sich-Begriff zugewiesen wird, knüpft Cohen an die Kantische Lehre von dem nur ‚in negativem Verstande‘ zulässigen Begriff eines Noumenon an und gibt auch ihr einen – sowohl dem originalen Kantischen Lehrgehalt als auch der ihn nur reproduzierenden Interpretation gegenüber, die in der ersten ‚Erfahrungstheorie‘ vorgelegt worden war – deutlich veränderten Akzent. Der Gedankengang, der unmittelbar zu dem Begriff der *Idee* überleitet, lässt sich in seinen wichtigsten Momenten wie folgt zusammenfassen.

An der „totalen Gleichsetzung“ von Gesetz und Ding an sich müsse man, so hebt Cohen nun hervor, „mit Recht“ Anstoß nehmen, da der Begriff des Dinges an sich „Mehr, als bloß Gesetz“ (BE, 29), einen „Ueberschuss“ (BE, 34) gegenüber der durch das Gesetz verbürgten Realität bezeichne, so dass man vielmehr sagen müsse, dass „das Gesetz selbst nur eine *Deutung* des Ding an sich“ sei (BE, 30). Denn obwohl die Gesetze, welche die objektive Realität der Erscheinungen und der Erkenntnis verbürgen, als von der spezifischen Verfasstheit des erkennenden Subjekts nicht determiniert zu denken sind – eben deshalb wurden sie als Dinge an sich bestimmt –, haben sie dennoch keine unbedingte Geltung, sondern sind insgesamt abgeleitet von bzw. im Rekurs auf den Begriff einer gegebenen Erfahrung. Die gegebene Erfahrung aber ist „*etwas ganz Zufälliges*“ (BE, 30). Die Bedingungen der Erfahrung, so folgert Cohen, gäben sich daher als „*Beziehungen* auf ein solches *Zufällige* zu erkennen“ und führten selbst „zu dem Gedanken eines intelligibeln Etwas, zu einem Ding an sich, in einem andern, aber dennoch nicht minder dringlichen Sinne, als welchen das Gesetz besagt“ (BE, 30 f.). Das Ding an sich aber, so gedacht als ein „intelligibles Etwas“, sei *Grenzbegriff*, d. h. der problematische Begriff

Raum, Zeit und Kategorien zu denken wären, dann können eben diese Elemente nicht mehr als Formen oder Momente unserer Sinnlichkeit und unseres Verstandes interpretiert werden.

eines nur in negativer Bedeutung zulässigen Noumenon, das nicht Gegenstand der sinnlichen Anschauung, sondern nichts als ein „Gebild der Kategorie“ sei (BE, 31).

Damit greift Cohen zwar jene schon 1871 in engem Anschluss an den Kantischen Text entwickelte These auf, wonach der Ding-an-sich-Begriff, wenn er eine – unzulässigerweise supponierte – intelligible Ursache der Erscheinungen bezeichnen solle, ein bloßes Produkt der Kategorien betitele (cf. TE 1, 248). Aber während diese These dort allein in der negativen Absicht formuliert worden war, jede unkritische Verwendung des Ding-an-sich-Begriffs auszuschließen, bildet sie nun die Grundlage, um dem Ding an sich, in seiner Bestimmung als Grenzbegriff, eine *positive* Funktion zuzuweisen, die selbst noch über das hinausgeht, was Kant als Leistung des Grenzbegriffs eines negativen Noumenon bestimmt hatte. Nach Kant dient der Grenzbegriff eines als Ding an sich gedachten Noumenon lediglich dazu, „die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken“ (KrV, B 311). Cohen dagegen weist dem Ding an sich qua Grenzbegriff (doch ohne es zum Gegenstand einer nichtsinnlichen Anschauung zu machen, ohne also das Noumenon in positiver Bedeutung zu setzen) die Funktion zu, nicht nur die Sinnlichkeit einzuschränken, sondern vielmehr die Erfahrung insgesamt zu begrenzen. Das Ding an sich sei nicht Objekt, sondern „*Grenzding*“, das die „ewig ungelöste und dennoch unabstellbare Aufgabe“ der *Begrenzung* der Erfahrung bezeichne (BE, 34 f.); es sei zwar nur Produkt der Kategorie, ohne die es nicht gedacht werden könne, aber doch ein unerlässliches „*Hilfsmittel* für die Erkenntniss der Objecte“ (BE, 36).

Der so interpretierte bzw. entwickelte Begriff des Dinges an sich bezeichnet allerdings auch jetzt noch nicht etwa eine supponierte intelligible Ursache der Erscheinungen, die, gleichsam ‚hinter‘ der jeweiligen Einzelercheinung ‚lokalisiert‘, auf das erkennende Subjekt durch Affektion einwirken und so die Erscheinungen in ihm hervorrufen würde. Sondern er meint *das Unbedingte*, welcher Terminus „*der* andere Ausdruck des Ding an sich“ sei (BE, 65; Hervorhebung G. E.). Das Unbedingte aber ist das Thema der *Idee*, d. h. ihr thematischer Gegenstand oder ihr transzendentes ‚Objekt‘. Zur Illustration dieses Gedankens (und unter Betonung der Abweichung von der Kantischen Terminologie) bezeichnet Cohen deshalb die Welt als Ding an sich der äußeren Erscheinung, die Seele als solches der inneren Erscheinung und schließlich Gott als Ding an sich allen Denkens überhaupt. Zugleich weist er aber auch auf die Problematik hin, die in der Rede von drei

„Arten“ des Dinges an sich liegt,²⁸ und stellt klar, dass die drei Ideen vielmehr Formulierungen und zugleich Lösungsversuche jener Aufgabe einer Begrenzung der Erfahrung seien, welche das Ding an sich qua Grenzbegriff des Unbedingten darstelle:

„Wir meinen drei *Versuchsarten*, in einer absoluten Objectivirung derjenigen Forderung zu genügen, welche der Terminus des Ding an sich formulirt.“ (BE, 38)

Die transzendentalen Ideen und das Ding an sich werden also nicht schlechterdings gleichgesetzt, sondern erstere gelten als Interpretationen, als Arten der Auslegung dessen, was letzteres zu denken fordert:

„Die Ideen, als Arten der Auslegung des Ding an sich, sind, als solche, *Arten der Beschreibung des Unbedingten*“ (BE, 66).

An dieser Stelle sei daran erinnert, dass Cohen in der ‚Erfahrungstheorie‘ von 1871 den Ideenbegriff ausschließlich dahingehend bestimmt hatte, dass dieser lediglich die mit Hilfe des „psychologischen Geheimmittels“ der intellektuellen Anschauung zur Substanz erweiterte Kategorie darstelle (cf. TE 1, 254). Es entspricht dieser negativen, abwertenden Auffassung, der die Idee nur als ein mit dem kritischen Instrumentarium aufzuklärendes „Mysterium“ gilt (ebd.), dass Cohen dort zwar den Terminus ‚regulative Funktion‘ erwähnt, aber nur die Demontage des Paralogismus und die Auflösung der Antinomie zur Darstellung gebracht hatte.

Demgegenüber steht die Diskussion des Ideenbegriffs nun gleichsam unter verändertem Vorzeichen und lässt einen fundamentalen Wandel in der Einschätzung der Idee, eine generelle Aufwertung ihres philosophischen Ranges erkennen, die sich in doppelter Hinsicht geltend macht, zunächst in einer Würdigung des philosophischen Motivs der Ideen, dann aber auch in der Spezifik der Auslegung und Bestimmung ihrer regulativen Funktion.

So stellt Cohen allen seinen näheren Ausführungen zum Begriff und zur Funktion der Ideen einen Hinweis auf die „eminent positive Bedeutung“ voran, die nicht nur der Seelen- und der Gottesidee aufgrund ihrer Bedeutung für die Ethik, sondern auch der kosmologischen Idee zuerkannt werden müsse, und fügt hinzu:

²⁸ „[...] die drei Ausdrücke des Ding an sich. Kant gebraucht diese Bezeichnungsweise *nicht* [...] Alle drei sind jedoch nicht blosse Formulierungen der in dem Ding an sich ausgedrückten Aufgabe, sondern *Lösungsversuche* derselben. Es ist deshalb nicht unbedenklich, von drei Arten des Ding an sich zu reden.“ (BE, 38)

„Es sind dies die höchsten Begriffe der alten Metaphysik [...] an welchen das Interesse für Metaphysik unwandelbar hängen wird. Man versuche, andere zu erdenken. Es würde sich nur zu bald zeigen, dass mit dem Namen mehr als ein Name sich ändert: der Begriff eines Problems. Aber dessenungeachtet bleibt das Problem, seinem Motiv nach, doch dasselbe“ (BE, 56).

Das Motiv der Ideen, von dem hier die Rede ist, bedingt die Konstanz ihres Auftretens in der Geschichte des Denkens und die Invarianz des Problems, das sie darstellen, zugleich aber auch das, was Cohen als ihren erkenntnistheoretischen ‚Sinn‘ und ‚Wert‘ bezeichnet. Dieser Sinn der Ideen ist inhaltlich schon angesprochen worden; er besteht nach der hier gegebenen Bestimmung darin, die im Ding an sich gedachte Forderung auszulegen (BE, 60) und in dem Gedanken eines Unbedingten den „Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit“ zu verdecken (BE, 67), der sich eröffnet mit der Einsicht in die Zufälligkeit der gegebenen Erfahrung und die insofern nur bedingte Geltung der mit Bezug auf deren Begriff deduzierten Gesetze. – Aber das Ding an sich bzw. das Unbedingte ist kein Gegenstand der Erfahrung, sondern nur ein Produkt der Kategorie; sein Begriff ist ein bloßer Grenzbegriff und die ‚Objekte‘ der drei Ideen, Seele, Welt und Gott, können „nur metaphorisch den Namen des Objects tragen“ (BE, 38).

Cohens Interpretation des Ideenbegriffs steht deshalb von vornherein unter der Grundprämisse, dass den Ideen, wenn sie nicht selbst transzendent, sondern transzendental sein sollen, ein Nutzen, eine *positive Funktion* zukommen muss, und zwar eine Funktion, kraft deren die Ideen beides zu leisten vermögen, nämlich sowohl ihrem philosophischen Motiv und Sinn, das Unbedingte auszulegen, zu entsprechen und angemessen zu sein, zugleich aber auch „für den Erfahrungsgebrauch fruchtbar, nützlich“ werden zu können und „ein besonderes Mass von *Erkenntnisswerthen*“ darzustellen (BE, 73). Die Ideen sollen also, kurz gesagt, das Unbedingte auslegen und dennoch „für die Feststellungen der objectiven Realität sich brauchbar“ zeigen (BE, 76). Den Nachweis bzw. die Konstruktion und Explikation dieser Doppelbedeutung der Ideen führt Cohen in zwei Schritten durch, erstens auf dem Weg einer Koordination von Idee und logischem Schlussverfahren und zweitens durch eine spezifische Darstellung der regulativen Funktion der Ideen. Die Analyse zeigt, dass Cohen dabei in beiden Abschnitten, ohne den Ideen geradezu eine konstitutive Funktion in dem von Kant ausgeschlossenen Sinne zuzusprechen, doch ganz erheblich über das hinausgeht, was Kant als ihre regulative Funktion festgelegt hatte.

Wie das Ding an sich im Rückgriff auf die entsprechende Bestim-

mung der ersten ‚Erfahrungstheorie‘ als Produkt der Kategorie erklärt wurde, so geht auch die Erörterung des Ideenbegriffs zunächst auf jene 1871 formulierte Definition zurück, wonach es sich bei den Ideen um erweiterte Kategorien handelt (BE, 38 f.). Aber es ist nicht mehr das „Geheimmittel“ einer vorgeblichen intellektuellen Anschauung, welche diese Erweiterung ins Werk setzt, sondern es ist der Vernunftschluss, das *logische* Schlussverfahren des Syllogismus als solches, das die Idee fordert, aus dem sie „hervorgeht“ (BE, 68) und in dem sie sich „bethätigt“ (BE, 60).

Auf die Einzelheiten der Auslegung des Kantischen Textes, durch die Cohen diese „Entsprechungstheorie“ (BE, 68, 63) von Idee und Syllogismus (nicht dialektischem Schluss!) abzustützen sucht, kann hier nicht ausführlich eingegangen werden. Vielmehr muss der Hinweis genügen, dass Cohen dabei gerade jene von Kant formulierte logische Maxime der Vernunft, zu jeder bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden – die nach Kant, sofern sie Prinzip werden soll, „in Ansehung aller Erscheinungen transzendent[e]“ Grundsätze hervorbringt (KrV, B 365) und als Prinzip nur der dialektischen oder ‚vernünfteln‘ Schlüsse fungiert –, als legitime und zulängliche Maxime der Syllogistik darzustellen sucht.²⁹

Weit wichtiger als die hier auftretenden Auslegungsfragen sind jedoch im Hinblick auf das erwähnte Problem der positiven Funktion der Ideen, ihre ‚Brauchbarkeit‘ für die Feststellungen der objektiven Realität, drei Thesen, in denen die „Entsprechungstheorie“ gipfelt und die in ihrer Differenz vom bzw. zum Kantischen Theoriebestand evident sind. In der ersten hier anzuführenden These fasst Cohen das Ergebnis der „Entsprechungstheorie“ wie folgt zusammen:

²⁹ Es sind im wesentlichen zwei Argumente, durch die Cohen die von Kant gezogenen negativen Konsequenzen jener Maxime und des ihr entsprechenden Prinzips vermeiden zu können glaubt: In der Formel des Prinzips („Wenn das Bedingte gegeben [...] und seiner Verknüpfung enthalten“; KrV, B 364) sei die unbedingte Reihe der Bedingungen nicht als gegeben, sondern als *aufgegeben*, das Ding an sich (Gott, Welt, Seele) nicht als Gegenstand, sondern als *Aufgabe* zu denken. Dadurch seien „die falschen Hypothesen“, die diesem Prinzip entspringen – gemeint sind die dialektischen Schlüsse – „zu vermeiden“ (BE, 66). Die von Kant hervorgehobene Transzendenz der diesem Prinzip entspringenden Grundsätze ist nach Cohen unerheblich: Denn der Vernunftschluss gehe, wie Kant selbst betone, gar nicht auf die Erscheinungen, sondern nur auf die Verstandeseinheiten bzw. -erkenntnisse, um diese auf die kleinste Zahl der Prinzipien zu bringen (cf. BE, 64, 65; KrV, B 359, 361, 363). Eben darin besteht nach Cohen die „*logische* Bedeutung“ des Vernunftschlusses (BE, 64).

„Das Princip der Ideen und das Princip des Vernunftschlusses haben sich als identisch herausgestellt [...] Das Princip des Schlusses ist die Idee des Unbedingten.“ (BE, 66 f.)

Die Absicht, die Cohen mit dieser (in deutlichem Gegensatz zu Kant stehenden)³⁰ These und mit der „Entsprechungstheorie“ insgesamt verfolgt, liegt ebenso klar auf der Hand wie die unmittelbare Konsequenz, die sich aus ihr ergibt. Wenn das Prinzip der Ideen und das des Schlusses *identisch* sind, wenn die Idee des Unbedingten selbst das Prinzip des Schlusses *ist*, dann eignet der Idee eine positive Funktion und ‚Brauchbarkeit‘ für die Feststellung der objektiven Realität, die unmittelbar zusammenfällt mit derjenigen des logischen Schlusses. Nach der „Entsprechungstheorie“ ist die Idee des Unbedingten jenes Prinzip, das die Erweiterung des Mittelbegriffs im Obersatz des Syllogismus („durch ‚alle‘ ausgedrückt“; BE, 63) ermöglicht, kraft deren aus dem Obersatz durch Begriffe geschlossen wird. Dass im Vernunftschluss „derselbe Gedanke“ wirksam sei, der „in der Idee, in dem Ding an sich eine eigenthümliche Art von [...] erkenntnistheoretischem Typus zu gewinnen“ strebe (BE, 60, 57), will besagen, dass die Idee im Syllogismus neben ihrem tieferen Sinn, das Unbedingte auszulegen (der besser als metaphysisch denn als erkenntnistheoretisch zu bezeichnen wäre), die Funktion eines unverzichtbaren Mittels der Erkenntnis gewinnt. Mithin, dies ist die eigentliche Pointe der „Entsprechungstheorie“, *fordert* der Syllogismus die Idee, geht sie aus ihm ‚hervor‘.³¹

Die beiden Anschlussthesen, die Cohen in diesem Zusammenhang formuliert, bedürfen, obwohl kaum weniger eingreifend als die Haupt-

³⁰ Nach Kant laufen die *dialektischen* Vernunftschlüsse in ihrer Konklusion auf die Ideen, die durch den Begriff des Unbedingten erklärt werden können, hinaus (cf. KrV, B 379 f., 397 f.). Das Prinzip des *logischen* Schlusses aber lautet der Kantischen ‚Logik‘ (Jäsche) zufolge schlicht: „Was unter der Bedingung einer Regel steht, das steht auch unter der Regel selbst.“ (Ak.-Ausg., Bd. 9, 120, § 57)

³¹ „Wie daher die Kategorie aus den Urtheilsarten [...] hervorgeht, so die Idee aus dem Vernunftschluss“ (BE, 68). Selbstverständlich ist dies nicht zeitlich gemeint: „Denn das sollte so trivial sein, als es klar ist, dass Kant nicht habe die Meinung entwickeln wollen, als ob jene Ideen, die ihr Alter nach Jahrtausenden zählen, durch die psychologische Kraft des von ihm definirten Vernunftvermögens hervorgebracht wären“ (BE, 57), aber: „Der Gedanke des Ding an sich freilich hat das Schlussverfahren nicht hervorgebracht; aber das gleiche Motiv, das sich im Begriffe des Unbedingten, als des Grundes der Bedingung, ausprägt, treibt auch zur Erweiterung der Urtheilssynthesen; das gleiche Motiv, das in den Vernunfteinheiten der Ideen erkennbar ist, enthüllt sich als das latente Princip eines jeden Vernunftschlusses.“ (BE, 68 f.)

these, hier nur einer kurzen Erörterung. Die erste von ihnen scheint jenem zuletzt hervorgehobenen Aspekt, dass der Syllogismus die Idee fordere, auf den ersten Blick zu widersprechen. Denn sie besagt:

„In dem erkenntnistheoretischen Motiv der Idee ist somit ein Kriterium ermittelt für die Eintheilung der Syllogistik. Denn welchen andern Zweck könnte die formale Logik in diesem Kapitel verfolgen dürfen, als eine den Aufstellungen der erkenntnistheoretischen Bedürfnisse genau entsprechende Schablone zu entwerfen?“ (BE, 61)

Es könnte als ein Widerspruch erscheinen, das erkenntnistheoretische (bzw. metaphysische) Motiv der Idee als Kriterium für die Einteilung der Syllogistik aufzufassen, mithin gegen Kant die Selbständigkeit der formalen Logik in Abrede zu stellen und sie vielmehr (wie in der oben angeführten These) als von den Anforderungen und Bedürfnissen der Erkenntnistheorie abhängig zu postulieren – und zugleich die Legitimität der Idee als eines brauchbaren Erkenntnismittels unter Hinweis auf ihre Funktion als Prinzip im Syllogismus begründen zu wollen. Dieser Widerspruch besteht aber nur scheinbar. Das inhaltliche Motiv der Idee, das Unbedingte auszulegen (man nenne es nun erkenntnistheoretisch oder metaphysisch), ist dem Syllogismus systematisch vor- und übergeordnet; insofern vermag es als Kriterium für die Einteilung der Syllogistik zu fungieren. Die Syllogistik, der logische Formalismus, ist aber nicht Selbstzweck, sondern ihrer- bzw. seinerseits nur Mittel der Erkenntnis, das gleichsam ‚erdacht‘ und entwickelt wird, um gewissen inhaltlichen Motiven, Anforderungen und Bedürfnissen, seien sie nun metaphysischer oder erkenntnistheoretischer Natur, gerecht zu werden, d. h. sie mit Hilfe dieses Mittels zu bearbeiten. Aber die ‚Brauchbarkeit‘ dieses Mittels reicht, kraft seiner Formalität, weiter als nur zur Bearbeitung des Motivs, um dessentwillen es entwickelt wurde. Eben deshalb gewinnt die Idee, die im Syllogismus als Prinzip fungiert, in ihm zugleich eine positive Bedeutung – und damit auch eine zusätzliche Legitimation –, die über ihr Motiv, das Unbedingte auszulegen, hinausgeht.

Diesen Aspekt verdeutlicht und belegt die dritte der von Cohen im Zusammenhang der „Entsprechungstheorie“ formulierten Thesen. Auch sie steht in offenbarem Gegensatz zu Kant,³² denn sie postuliert, dass:

³² Man vergleiche hier wiederum die von Kant autorisierte Jäsche-Logik: „Ein jeder Vernunftschluss muss Notwendigkeit geben. *Induction und Analogie* sind daher keine Vernunftschlüsse, sondern nur logische *Präsumtionen* oder auch empirische Schlüsse; und durch Induction bekommt man wohl generale, aber nicht

„jede Induktion ein Syllogismus ist, bei dem das Prinzip den Obersatz vertritt [... dadurch] ist die Unterscheidung von Syllogismus und Induktion in einem erkenntnistheoretischen Sinne [...] aufgehoben.“ (BE, 64)

Es kommt hier nicht auf die Beweisgründe an, auf die Cohen diese These zu stützen versucht, noch auch auf die Argumente, die sich überhaupt für oder gegen sie geltend machen lassen; sondern entscheidend ist hier einzig die Konsequenz, die sich aus ihr im Hinblick auf die Ideen und ihre Funktion ergibt: Die Idee ist als Prinzip des Syllogismus und alle Induktion als ein solcher bestimmt; mithin fungiert die Idee als Prinzip des Syllogismus und der Induktion.

Dennoch ist hiermit die ‚eminent positive Bedeutung‘, die Cohen den Ideen zuspricht, ihr spezifischer Wert in „der Oekonomie des Erkennens“ (BE, 74), noch keineswegs erschöpft. Denn dass sie als Prinzipien des Syllogismus wie der Induktion fungieren, sichert ihnen zwar einen Nutzen, eine ‚Brauchbarkeit‘, die es als gerechtfertigt erscheinen lassen könnte, ihnen transzendente Geltung zuzuerkennen. Aber es ändert nichts daran, dass ihnen, mit Kant zu reden, kein „kongruierender Gegenstand in den Sinnen“ gegeben werden, dass in der Erfahrung „niemals ein Gegenstand vorkommen“ kann, welcher der Idee „adäquat“ wäre; sie übersteigen die Grenze aller Erfahrung und sind insofern „transzendent“ (KrV, B 383 f.). Die so verstandene Transzendenz der Ideen wird durch die Funktion, die Cohen ihnen zuweist (d. h. in der Bestimmtheit als Auslegungen des Unbedingten den Mittelbegriff im Obersatz des Syllogismus zu erweitern), nicht beseitigt, sondern bildet vielmehr deren Voraussetzung. Im Kantischen Theoriezusammenhang jedoch wird solche Transzendenz der Ideen zum Argument gegen ihren Wert, denn sie bedingt, dass von ihnen kein konstitutiver Gebrauch gemacht werden kann; und strenggenommen legitimiert erst der Nachweis ihrer regulativen Funktion, sie transzidental zu nennen.³³

Cohens Diskussion dieser regulativen Funktion – die dem Buchsta-

universale Sätze.“ (Ak.-Ausg., Bd. 9, 133, § 84, Anm. 1)

³³ Cf. KrV, B 672. Die von Kant hier gegebene Begründung dafür, dass die Ideen keinen konstitutiven Gebrauch verstatten – weil durch sie keine Begriffe gewisser Gegenstände gegeben werden –, stimmt unmittelbar mit jener Passage überein, in der Kant die Ideen als „transzendent“ bezeichnet (KrV, B 384). Dass er in KrV, B 671 darauf hinweist, dass nicht die Idee an sich selbst, sondern nur ihr Gebrauch transzendent bzw. immanent genannt werden dürfe, ergibt sich im Blick auf die an dieser Stelle zu demonstrierende regulative Funktion, die es alsdann auch erlaubt, sie nicht transzendent, sondern transzidental zu nennen.

ben nach daran festhält, dass die Ideen nicht von konstitutivem Gebrauch sind (BE, 77) – beruht dessenungeachtet auf einer generellen Prämisse, die zeigt, dass aus der Optik Cohens jene Transzendenz der Ideen weder gegen ihren Wert noch auch gegen ihre Realität spricht. Dasjenige, was gültig, wahr und real sei, müsse, so stellt Cohen die eigene Position klar, durchaus *nicht* „als solches in sinnlicher Materialität erscheinen“, und er fügt hinzu:

„So wenig die Gesetze anders existieren, als in geistigen, in abstracten [...] Formulierungen, so wenig kann es den Ideen deshalb an Realität gebrechen, weil sie in der Erfahrung in keiner *Erscheinung eines Gegenstandes* erscheinen.“ (BE, 75)

Klarerweise ist es nicht die Meinung Kants, dass die Kategorie oder die Idee als solche sinnlich-materiale Gestalt gewinnen müsste, um Realität zu erlangen. Ebenso klar ist aber auch, dass nach Kant allein der Bezug auf die Erscheinung, vermittelt durch die empirische Anschauung, die Realität der Erkenntnis verbürgt und dass eben deshalb der Erkenntniswert der Ideen in Frage steht, weil ihnen kein „kongruierender Gegenstand in den Sinnen“ gegeben werden kann. Mit dem angeführten Zitat, das nicht weniger als ein grundsätzliches Bekenntnis zur *Realität des Ideellen* formuliert, verliert daher nicht nur die Unterscheidung von konstitutiver und regulativer Funktion ein wesentliches Element ihrer ursprünglichen Bedeutung; sondern es deutet sich darin, konsequent zu Ende gedacht, auch eine Kritik an allen jenen Kantischen Lehrstücken an, welche die Unentbehrlichkeit der sinnlichen Anschauung zum Zweck der Konstitution objektiver Realität betreffen und sich in jener Unterscheidung, gleichsam auf höherer Ebene, reflektieren.³⁴

³⁴ Es ist klar, dass dieses Cohensche Bekenntnis zur Realität des Ideellen im letzten Grunde die Gesamtkonzeption der „Kritik der reinen Vernunft“ betrifft. Denn überall dort, wo Kant darauf abhebt, dass die Ideen transzendent seien, dass von ihnen keine objektive Deduktion möglich sei und sie niemals von konstitutivem Gebrauch seien, wird dies mit dem Hinweis darauf begründet bzw. expliziert, dass in der Erfahrung niemals ein ihnen adäquater Gegenstand gegeben werden könne (KrV, B 384), dass sie keine Beziehung auf ein ihnen kongruierendes Objekt hätten (KrV, B 393) und durch sie keine Begriffe von Gegenständen gegeben würden (KrV, B 672). Alle diese Passagen reflektieren das Kantische Grundtheorem von der Zweistämmigkeit der Erkenntnis, jenes Theorem also, das besagt, dass Begriffe ohne Anschauungen leer seien. Spricht nun, wie Cohen postuliert, jene Transzendenz nicht mehr gegen den Wert der Ideen, dann wird damit, jedenfalls im Ansatz und der Tendenz nach, auch jenes Grundtheorem außer Kraft gesetzt. Die in BE, 76 konstruierte mittelbare Bezogenheit der Ideen auf die An-

Auf der Basis dieses Postulats von der Realität des Ideellen deutet Cohen die Kantische Bestimmung der regulativen Funktion der Ideen in einer Weise um, die den Erkenntniswert der Ideen selbst noch demjenigen der Begriffe bzw. Kategorien vor- und überordnet; und es dürfte wohl kein Zufall sein – doch darauf sei hier vorerst nur hingewiesen –, dass in diesem Zusammenhang der Name Platon fällt und auch der Terminus „Ursprung“, ausdrücklich als „Entdeckung der Begriffe“ verstanden, verwendet wird.³⁵

In den Ideen, so bestimmt Cohen nunmehr deren fundamentale Bedeutung, liege nicht nur der Gedanke des Unbedingten, der im Syllogismus „latent“ sei, sondern:

„gleichsam die *erste Möglichkeit* zum Bedingen ist in den Ideen gegeben: das Vereinigen des Verwandten, das Trennen des Ungleichartigen.“ (BE, 78)

Die Funktion, die den Ideen damit zugewiesen wird, ist nicht konstitutiv im strengen, ursprünglich-kantischen Sinne (Begriffe bestimmter Gegenstände sollen dadurch nicht gegeben werden; cf. KrV, B 672). Sie ist aber auch nicht regulativ in dem von Kant intendierten, gleichsam reduzierten Sinne, sondern entzieht sich der Subsumtion unter dieses Begriffspaar und ist überdies ohne Vorbild, ohne spezifischen Bezugspunkt im originalen Kantischen Theoriebestand und daher mit seinen terminologischen Mitteln kaum mehr beschreibbar. Die „*erste Möglichkeit* zum Bedingen“, der von jedem Begriff selbst noch vorausgesetzte Umstand, „dass eben Begriffe, dass gedankliche Vereinigungen und Trennungen des Aussereinander in den Dingen, wie des in Dinge Zusammengefassten gegeben sind“ (BE, 78), ferner die „allgemeinste Richtschnur zum Bilden einer Erfahrung, zum Gestalten einer Natur“ (ebd.) und schließlich die „*allgemeinste Grundbedingung* für die Organisation der Welt des Denkbaren“ (BE, 79) – dies sind die Umschreibungen, mit denen Cohen die hier angestrebte Funktion der Ideen zu erläutern und zu fixieren sucht.

Cohen stellt also darauf ab, die Ideen als schlechthin erste, schlechthin elementare und unhintergehbare Grundprinzipien allen Denkens

schauung zeigt allerdings, dass Cohen jenes Grundtheorem hier noch nicht offen aufgibt.

³⁵ „Diese Erwägung führt auf den Ursprung, auf die Entdeckung der Begriffe zurück“ (BE, 77). An gleicher Stelle ist jedoch auch von dem ‚Ursprung‘ im Sinne der Herkunft eines Begriffs „aus der Menschenvernunft“, also im Sinne des metaphysischen Apriori, die Rede. Übrigens wird der Terminus des ‚Ursprungs‘ auch in der ersten Auflage der ‚Erfahrungstheorie‘ schon verwendet (cf. TE 1, 70 f.).

und Erkennens (die also den Kategorien und aller Bestimmung durch Kategorien selbst noch logisch vorgeordnet sind) auszuzeichnen – und *konfundiert* mit dem Gedanken einer solchen logisch elementaren Bedingungsfunktion die Kantische Lehre von der *systematischen Einheit*, d. h. der vollständigen und durchgängigen Einheit aller Verstandeserkenntnis, auf die den Verstand auszurichten die regulative Funktion der Ideen ausmache (BE, 78, 82).

Als Prinzipien, denen diese Doppelfunktion eignet, nämlich „in gedanklichen Vereinigungen die Zusammenhänge der Dinge zu ermöglichen“ (BE, 78) und *zugleich* als Prinzipien der systematischen Einheit zu fungieren, d. h. den Verstand auf diese Einheit als auf das „letzte Ziel alles Forschens“ hin zu orientieren (BE, 82), werden nun jene Gesetze bestimmt und interpretiert, die Kant als Prinzipien der Homogenität, der Spezifikation und der Kontinuität bezeichnet hatte. Auf die Einzelheiten dieser Interpretation braucht an dieser Stelle nicht eingegangen zu werden. Erwähnt sei abschließend nur die zwar verdeckte, aber unzweideutig auf Kant zielende *Kritik*, die Cohen in diesem Zusammenhang artikuliert: Die „Tendenz“ jener Prinzipien sei bei Kant zwar angestrebt, aber „nicht kritisch erkannt“ (BE, 78). Denn bei ihnen handele es sich nicht – wie manche Stellen bei Kant zu suggerieren scheinen – um „Sentenzen metaphysischer Weisheit“ noch überhaupt um metaphysische Prinzipien, weder um bloße „Schulregeln“ noch um beliebige wissenschaftliche Standpunkte.³⁶ In der Optik Cohens sind sie zwar nicht positive Bedingungen der Erfahrung, aber doch logische Grundannahmen und als solche *Conditiones sine qua non*, in denen die „logische Natur der Begriffe“ sich entfaltet (BE, 81). Und sofern die ersten beiden dieser Grundannahmen, Homogenität und Spezifikation, einander widersprüchen, reflektierten sie nur „dem Denken unvermeidliche Richtungen“, die in derjenigen der Kontinuität, als dem „Gedanken von der *Gemeinschaft* der Erzeugnisse des Denkens“ wurzeln und legitimiert würden (ebd.).

³⁶ Bei Kant werde, so formuliert Cohen diesen Vorwurf, „der generische Charakter der Begriffe (d. h. hier der Ideen; G. E.), in gedanklichen Vereinigungen die Zusammenhänge der Dinge zu ermöglichen, in Form metaphysischer Prinzipien, entgegengesetzter wissenschaftlicher Standpunkte ausgesprochen.“ (BE, 78) Cf. dazu KrV, B 680, 686, 694; Ak.-Ausg., Bd. 5, 182.

3. 3 Erkenntnistheorie nach transzendentaler Methode (1877): Umriss und Probleme eines Theorieprogramms

Die vorangegangene Analyse hat gezeigt, dass es sich bei der Darstellung der „Ergebnisse der Erfahrungslehre“, die Cohen in „Kants Begründung der Ethik“ vorlegt, nicht um eine komprimierte Reproduktion, sondern vielmehr um eine tiefgreifende und umfassende *Revision* des erkenntnistheoretischen Gesamtbestandes handelt, den seine erste Kant-Auslegung bzw. ‚Erfahrungstheorie‘ von 1871 präsentiert hatte. Zwar waren dort schon wichtige Einzelthesen vorformuliert, auf die hier zurückgegriffen wird. Dennoch markiert die ‚Erfahrungslehre‘ von 1877 einen einschneidenden *Neuansatz*, der sich im Fortgang der Analyse als grundlegend für die gesamte weitere Entwicklung des Cohenschen Philosophierens, bis hin zur „Logik der reinen Erkenntnis“ selbst, erweisen wird.

Die Revision jenes 1871 in sukzessiv paraphrasierendem Gang durch den Kantischen Text entfalteten Theoriebestandes bedeutet zunächst negativ eine entschiedene *Abkehr* von der originalen Theorie Kants; sie bedeutet positiv den programmatisch-thetischen *Entwurf* eines neuen, vom ursprünglich-kantischen grundverschiedenen Modells transzendentaler Erkenntnistheorie, das insbesondere auf der im engeren Sinne programmatischen Ebene, aber auch mit einigen seiner Einzelbestimmungen direkt auf die „Logik der reinen Erkenntnis“ vorausweist. Beide Aspekte bedürfen an dieser Stelle einer abschließenden vertiefenden Diskussion.

Das Theorieprogramm, das mit dem Begriff der ‚transzendentalen Methode‘ exponiert wird, legt die transzendente Erkenntnistheorie erstmals ausdrücklich auf den Ausgang vom ‚*Faktum Wissenschaft*‘ und damit auf eine regressiv-analytische Zerlegung der in und mit der Wissenschaft *gegebenen Erkenntnis* fest. Diese Festlegung steht in klarem Gegensatz zu der zweifelsfrei dokumentierten Überzeugung Kants, dass allein die synthetische „Lehrart“ der ‚Vernunftkritik‘ eine wissenschaftliche, systematischen Ansprüchen genügende Methode bildet, um die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori zu begründen³⁷ und so eine befriedigende Verständigung über das Problem objektiv- bzw. allgemeingültiger Gegenstandserkenntnis zu erzielen. Sie muss daher als eine kalkulierte Abwendung von der Theoriedisposition der

³⁷ Cf. Ak.-Ausg., Bd. 4, 263, 274 f.; Bd. 9, 149, § 117.

„Kritik der reinen Vernunft“ gewertet werden, die als solche auf einen grundsätzlichen *Bruch* Cohens mit der originalen Lehre Kants verweist.

Wo liegen die Gründe, welches sind die systematischen Motive, die es, um den Preis eines Bruches mit dem ‚historischen‘ Kant, aus der Optik Cohens zwingend erforderlich machen, dass die transzendente Erkenntnistheorie vom ‚Faktum Wissenschaft‘ ihren Ausgang nehme? Auf diese Frage hat die bisherige Analyse noch keine befriedigende Antwort gegeben.

Die Forderung einer ‚sicheren und durchgängigen Sonderung‘, einer methodischen Trennung von metaphysisch-bewusstseinsursprünglichem und transzendental-funktionalem Apriori dementiert generell die Rückbindung der transzendentalen Erfahrungsbedingungen an das erkennende Subjekt und seinen kognitiven Apparat. Sie wird nicht zufällig als eine explizite *Kant-Kritik* formuliert: Denn sie *sprengt* die Kantische Theorie in ihrer *Gesamtanlage* auf, weil darin die Ursprünglichkeit des Apriorischen im Bewusstsein inhaltlich wie auch methodisch die *Conditio sine qua non* für seine transzendente Funktion der Erfahrungs- bzw. Objektivitätsbegründung bildet.

Auch hier stellt sich die Frage nach der systematischen Begründung, nach einem unabweisbaren theoretischen Motiv, das die Notwendigkeit solcher Trennung einsichtig machen kann. Zwar konnten im Verlauf der vorangegangenen Analyse einige in der Kantischen Theorie selbst wurzelnde Motive aufgezeigt werden, die zu einer Reform einzelner ihrer Begriffsbestimmungen Anlass geben. Aber eine Preisgabe dieser Theorie insgesamt vermögen sie nicht zu rechtfertigen; und nicht weniger als dies ist impliziert, wenn die transzendente Erkenntnistheorie nach Maßgabe jener Festlegung und dieser Forderung konzipiert und durchgeführt werden soll.

Um die aufgeworfenen Fragen einer Klärung zuzuführen, ist zunächst ein Blick auf die wichtigsten konzeptionellen bzw. theoriedispositionellen Differenzen zwischen der Erkenntnistheorie ‚nach transzendentaler Methode‘ und dem in Cohens erster Kant-Interpretation dargelegten Theoriebestand erforderlich. So gerade erhellt der Bruch mit der Kantischen Theorie, den Cohen vollzieht, freilich ohne dies offen einzugestehen, in seiner ganzen Fundamentalität und systematischen Tragweite. Jene 1871 vorgetragene ‚Erfahrungslehre‘ ist zwar nicht die authentische Theorie Kants; aber sie war, auch und gerade mit den an dieser angebrachten Modifikationen, dem übergeordneten Ziel einer „Wiederaufrichtung der Kantischen Autorität“ verpflichtet

und vermittelt das *autoritative* Kant-Bild bzw. Kant-Verständnis Cohens, das zugrunde zu legen ist, wenn die Wurzeln dieses Bruches und damit die systematischen Motive aufgedeckt werden sollen, die den Entwurf eines neuen Modells transzendentaler Erkenntnistheorie veranlassen.

1871 war Cohen dem synthetischen Gang der „Kritik der reinen Vernunft“ nachgefolgt; eine Trennung von metaphysischem und transzendentalen Apriori war zwar keimhaft angelegt und sogar intendiert, aber noch nicht konsequent durchgeführt. Das metaphysisch-bewusstseinsursprüngliche Apriori galt vielmehr als notwendige Vorstufe und unerlässliche Vorbedingung für die Fortbestimmung von Raum, Zeit und Kategorien zu transzendental-apriorischen Bedingungen der Erfahrung. Die Instanz seines Nachweises, die metaphysische Erörterung bzw. Deduktion, wurde als eine empirisch-psychologische Analyse des erkennenden Bewusstseins aufgefasst. In eben dieser Weise ist nun aber auch die ‚synthetische Lehrart‘ der ‚Vernunftkritik‘ insgesamt und als solche zu interpretieren: Die ‚reine Vernunft selbst‘ oder ‚ein Erkenntnisvermögen überhaupt‘ in ihre bzw. seine ursprünglichen ‚Keime‘ und ‚Quellen‘ zurückzuverfolgen, dies *kann* offenbar nach Cohen nur heißen, das Bewusstsein bzw. den kognitiven Apparat des empirischen Subjekts in seine Elemente oder Grundfunktionen zu zerlegen.³⁸ Es war insofern durchaus konsequent, dass in der ‚Erfahrungstheorie‘ von 1871 auch der Nachweis des Zusammenfügens von Sinnlichkeit und Verstand, die Begründung der Möglichkeit und Notwendigkeit einer Beziehung der apriorischen Kategorie auf die sinnliche Anschauung, als eine psychologische Theorie des kognitiven Apparates und seiner Funktionsweise, der empirischen Tätigkeit des erkennenden Vollzuges, ausgelegt und rekonstruiert wurde.

Das aber heißt: In der Optik Cohens ist die originale Erkenntnistheorie Kants eo ipso eine empirisch-psychologische Theorie des erkennenden Bewusstseins; sie ist dies eben deshalb, weil sie nach ‚synthetischer Lehrart‘ abgefasst, in ihrer Gesamtanlage dadurch determiniert und definiert ist.

³⁸ Es ist in diesem Zusammenhang völlig unerheblich, ob bzw. dass eine solche Interpretation mit dem Selbstverständnis Kants schon deshalb kollidiert, weil sie das ‚Erkenntnisvermögen überhaupt‘ unmittelbar mit dem empirischen Bewusstsein, das transzendente unmittelbar mit dem empirischen Subjekt identifiziert. Denn es geht hier allein um das Kant-Verständnis Cohens und seine Auffassung der synthetischen Methode qua Methode – und nicht darum, ob diese Auffassung dem ‚historischen‘ Kant gerecht wird.

Demgegenüber ist die Erkenntnistheorie ‚nach transzendentaler Methode‘ *nicht* Theorie des *Bewusstseins*, sondern der *Erkenntnis*: Sie zerlegt nicht das erkennende Bewusstsein (bzw. ‚ein Erkenntnisvermögen überhaupt‘) in seine ‚Stämme‘, ‚Formen‘, Elemente oder Grundfunktionen, und sie zeigt daher auch nicht, wie Erkenntnis, kraft des Zusammenfungierens solcher Elemente im erkennenden Vollzug, überhaupt und ursprünglich zustande kommt. Sondern sie sucht die in der Wissenschaft (bzw. den Einzelwissenschaften) gegebene, dort faktisch vorhandene, mithin immer schon hergestellte Erkenntnis auf diejenigen *Erkenntnisse* und *Begriffe* zurückzuführen, die als Bedingungen, Voraussetzungen oder Grundlagen ihrer supponierten Gesetzgebung *fungieren*. Sie zeigt daher nur, kraft welcher Erkenntnisvoraussetzungen die gegebene Erkenntnis gilt, auf welchen begrifflichen Grundlagen sie beruht.

Dieser hier zunächst ganz vermittlungslos erscheinende Gegensatz betrifft Begriff und Konzeption der Erkenntnistheorie insgesamt; zwar nicht das letzte Ziel, um dessen Aufklärung sie bemüht sein muss, wohl aber den Ansatz, von dem sie ausgeht, damit aber auch den Weg, den sie einschlagen muss, und also ihre Anlage und interne Verfasstheit im Ganzen.

Alle Erkenntnistheorie, wie auch immer sie im Einzelnen angelegt werden und gleichgültig auch, von welchem Prämissenarsenal sie ausgehen und mit welcher Begrifflichkeit sie operieren möge, zielt in letzter Instanz doch darauf ab, eine Verständigung über das Problem der *Objektivität* der Erkenntnis, d. h. ihre transsubjektive oder allgemeine Geltung für ihre jeweiligen Themata (seien diese nun als ‚Erscheinungen‘, ‚wirkliche Dinge‘, ‚Sachverhalte‘ etc. bezeichnet) zu erreichen.³⁹ Diesem übergeordneten Ziel bleibt Cohen nicht minder als Kant selbst verpflichtet. Im Blick auf es lässt sich der obige Gegensatz verstehen als die Alternative zwischen zwei Varianten der Bearbeitung ein und desselben Problems. Diese Alternative ist bei Kant mit dem Begriffspaar ‚synthetische – analytische Methode‘ zwar angelegt und vorgezeichnet, aber nicht in voller Schärfe und letzter Konsequenz ausge tragen.

Danach gibt es für eine transzendentaler Erkenntnistheorie grundsätzlich zwei Wege⁴⁰: Die Verständigung über das Objektivitätspro-

³⁹ Cf. dazu u. Kap. 4. 211.

⁴⁰ Man vergleiche hierzu den bereits erwähnten Aufsatz von P. Natorp: „Über objective und subjective Begründung der Erkenntnis“, ferner die Abhandlung

blem, d. h. die Aufdeckung der Bedingungen der Objektivität der Erkenntnis, kann entweder *bewusstseinspsychologisch-erkenntnisgenetisch* oder *erkenntnislogisch* und *funktional-geltungstheoretisch* erfolgen.

Die bewusstseinspsychologisch-erkenntnisgenetische Variante, repräsentiert durch die „Kritik der reinen Vernunft“ bzw. die ‚Erfahrungstheorie‘ von 1871, impliziert die Annahme, dass die Grundfunktionen oder Elementarbestimmungen des erkennenden Bewusstseins zugleich die Fundamentalstrukturen dessen sind (bzw. mit ihnen zusammenfallen), worauf bezogen die aus jenen Grundfunktionen gleichsam ab ovo vorzukonstruierende Erkenntnis Objektivität behauptet. Diese selbst wird dabei erklärt als das Resultat eines Spezialfalles der subjektiven Tätigkeit des Erkennens, der (das) nur dann vorliegt, wenn diese bestimmten, von der Theorie festzusetzenden Kriterien genügt (z. B. wenn sie regelgeleitet ist). Die erkenntnislogische und funktional-geltungstheoretische Variante hingegen setzt voraus, dass der in den Wissenschaften faktisch vorliegende Erkenntnisbestand Objektivität mit Beziehung auf das in ihnen jeweils Thematisierte hat oder doch beansprucht, und leitet diese allein ab von den in der Theorie nach der Maxime ‚a principiatis ad principia‘ allererst aufzudeckenden logischen Erkenntnisvoraussetzungen und ihren begrifflichen Grundlagen. Die Verständigung über das Objektivitätsproblem erfolgt hier also strikt *erkenntnisimmanent*: Nicht die subjektive Erkenntnistätigkeit, sondern allein die *logische Qualität* der Voraussetzungen und Grundlagen, auf welche die gegebene Erkenntnis zurückgeführt wird, verbürgt ihre Objektivität. Eine Rückbindung jener Voraussetzungen und Grundlagen an das erkennende Bewusstsein, ihre Verankerung in und letztlich Identifikation mit seinen Grundfunktionen, findet hier – anders als in den „Prolegomena“⁴¹ – nicht statt. Pointiert gilt daher: Die Objektivität der wissenschaftlichen Erkenntnis hängt ab von und beruht auf der Objektivität der Voraussetzungen und Grundlagen, mit denen sie operiert.

von H. Rickert: „Zwei Wege der Erkenntnistheorie“, aber auch den Aufsatz von W. Windelband: „Kritische oder Genetische Methode?“.

⁴¹ Genau hier liegt der Grund für die obige These, dass die Alternative bei Kant nur angelegt, aber nicht in voller Konsequenz durchgeführt ist. Solche Rückbindung erfolgt eben in den „Prolegomena“, nachdem die „Kritik der reinen Vernunft“ vorausgegangen war, ganz umstandslos. Daher gelten diese auch nicht als ‚echte‘ Alternative, sondern nur als Komplement zur „Kritik der reinen Vernunft“.

Es kommt hier nun nicht darauf an, diese beiden Varianten näher zu beschreiben oder sie im Hinblick auf ihre jeweiligen Vorzüge und Mängel gegeneinander abzuwägen. Hervorzuheben ist vielmehr zunächst dies: Cohen entscheidet die obige Alternative in „Kants Begründung der Ethik“ zwar definitiv (eben mit der Einführung des Begriffs der ‚transzendentalen Methode‘) zugunsten der zweiten, erkenntnislogischen oder geltungstheoretischen Variante – macht aber die Entscheidung als solche, d. h. vor allem die Entscheidungsgründe selbst, *nicht* zum Thema; sie geht vielmehr in die Darstellung der „Ergebnisse der Erfahrungslehre“ als unausgesprochene Voraussetzung ein.

Im Zentrum einer separaten Diskussion der Entscheidungsgründe müsste offenbar eine Kritik der ersten, bewusstseinsanalytisch-erkenntnisgenetischen Variante stehen, welche die Gründe zu exponieren hätte, die es verbieten, eine Verständigung über das Objektivitätsproblem auf dem Weg einer Analyse des erkennenden Bewusstseins zu suchen, oder die doch zumindest zeigen, dass sich daraus Konsequenzen ergäben, die im Blick auf das angestrebte Ziel schwerlich zu akzeptieren wären. Nur so ließe sich die systematische Notwendigkeit des Ausgangs vom ‚Faktum Wissenschaft‘ – der seinerseits dem Vorwurf ausgesetzt ist, vorauszusetzen, was allererst zu begründen sei⁴² – in befriedigender Weise einsichtig machen.

Nun hat sich zwar im Verlauf der Analyse gezeigt, dass eine Gegenstellung gegen solche Termini und Distinktionen, die als ‚psychologisch‘ zu bezeichnen sind, in der Darstellung der „Ergebnisse der Erfahrungslehre“ überall latent ist, und man kann sogar sagen, dass sie gerade aus der Zurückweisung psychologischer Interpretationsmuster ihr spezifisches Profil bezieht. Die Reinterpretation des in der ersten ‚Erfahrungstheorie‘ von 1871 zunächst erschlossenen begrifflichen und theoretischen Materials der ‚Vernunftkritik‘ lässt sich insgesamt charakterisieren als Versuch einer Entpsychologisierung und Entsubjektivierung einzelner Grundbegriffe der Kantischen Theorie, die dort noch in eminenter Weise psychologisch ausgelegt worden waren. Dies gilt nicht nur für die Grunddistinktion von Anschauung und Denken bzw. Sinnlichkeit und Verstand, deren Differenz nunmehr auf die Differenz ihrer Funktionen reduziert wird,⁴³ sondern es zeigt sich vor al-

⁴² Cf. Anm. 11.

⁴³ Cf. Kap. 3. 222; eine reduktive Interpretation der Differenz von Sinnlichkeit und Verstand liegt übrigens strenggenommen bereits dann schon vor, wenn Cohen von dem „sogenannten Verstand“ spricht (BE,48).

lem an dem Schlüsselbegriff der Einheit des Bewusstseins, die, 1871 noch als Grundfunktion im „psychischen Gesamtgeschehen“ interpretiert, nun in ein Grundgesetz und einen *Grundsatz* der Erfahrung umgemünzt wird. In diesem Zusammenhang konnte die Analyse ferner Ansätze zu einer Psychologiekritik aufweisen: Der Begriff ‚Bewusstheit‘ wird eigens deshalb gebildet und eingeführt, um das Bewusstsein qua psychologisches Faktum von der ganz auf ihre Funktion reduzierten Einheit des Bewusstseins terminologisch eindeutig zu unterscheiden und jenes als innerhalb der Erkenntnistheorie ‚nach transzendentaler Methode‘ nicht thematisch zu kennzeichnen. Zugleich wurde aber betont, dass Cohen eine systematisch ausgeführte Psychologiekritik in „Kants Begründung der Ethik“ *nicht* vorlegt: Weder die bloß negative Abweisung psychologischer Ausdeutungen des begrifflichen Materials der ‚Vernunftkritik‘ noch das Postulat, dass nach dem „Wesen der Bewusstheit“ nicht „gefragt“ werden dürfe, reichen unter systematischen Gesichtspunkten betrachtet dazu hin, um die Notwendigkeit einer Abkehr von der bewusstseinspsychologischen und der Hinwendung zur erkenntnislogischen Variante transzendentaler Erkenntnistheorie zu begründen; sie erfolgen vielmehr auf der Basis dieses Übergangs und setzen ihn ihrerseits voraus.⁴⁴ Die Konsequenz dieses Mangels aber liegt auf der Hand: Die systematische Notwendigkeit des Bruches mit der ursprünglich-kantischen Theoriedisposition, der mit der Festlegung der transzendentalen Erkenntnistheorie auf den Ausgang vom ‚Faktum Wissenschaft‘ vollzogen wird, bleibt insgesamt unbegründet und mit einem Anschein von Beliebigkeit behaftet, solange eine Kritik der Psychologie bzw. einer bewusstseinspsychologisch-erkenntnisgenetisch instrumentierten Erkenntnistheorie Desiderat bleibt.

Dennoch haben sich im Verlauf der Analyse einige Anhaltspunkte ergeben, die eine Beantwortung der eingangs aufgeworfenen Fragen nach einem übergeordneten systematischen Motiv für Cohens Entscheidung der obigen Alternative zugunsten einer strikt erkenntnislogisch und funktional-geltungsorientierten Theoriedisposition erlauben. Gerade jene vor dem Hintergrund der originalen Kantischen Theorie befremdlich wirkende These, wonach das Gesetz selbst das Ding an

⁴⁴ Wenn gilt, dass vom ‚Faktum Wissenschaft‘ auszugehen ist, und wenn *ferner* gilt, dass jede Rückbindung der transzendentalen Geltungsbedingungen an das erkennende Subjekt zu unterbleiben hat, dann und nur dann folgt, dass die Kantischen Grundbegriffe so umzuinterpretieren sind, dass jeder Anschein, es handele sich dabei um ‚psychologische‘, auf das Subjekt bezogene Distinktionen, ausgeschlossen ist.

sich sei, ist hier erhellend. Sie hängt auf das engste zusammen mit jener Spielart eines transzendentalen Idealismus qua empirischem Realismus, die Cohen in modifizierendem Anschluss an Kant nunmehr etabliert.

Wie sich gezeigt hat, soll diese These, nicht anders als die Bestimmung des Gesetzes als der Realität, lediglich den Geltungswert, die Qualität der Erkenntnis kennzeichnen, und zwar den Geltungswert eben jener Erkenntnis, welche die Erkenntnistheorie ‚nach transzendentaler Methode‘ zum Problem macht, indem sie vom ‚Faktum Wissenschaft‘ ihren Ausgang nimmt. Die Wissenschaft formuliert Gesetze mit Beziehung auf die ‚wirklichen Dinge‘ (die – sofern sie überhaupt Thema des Denkens werden – nichts als ‚Erscheinungen‘, subjektive mentale Vorkommnisse sind), und sie erfasst, bestimmt, erkennt darin das, was das An-sich dieser Dinge ausmacht. Dem Gedanken, dass es keinen Sinn hat, gleichsam ‚hinter‘ und zusätzlich zu dem Gesetz noch ein Ding an sich zu fordern, gibt Cohen in einer späteren, reifen Formulierung den folgenden Ausdruck:

„Man hat das Naturgesetz in Händen; man konstatiert in ihm die Naturkraft, und in dieser das Sein und Wirken der Natur, und man fragt noch nach dem Ding an sich. Man hat sich zu der kritischen Einsicht erhoben, dass die Dinge der Natur die Objekte unserer Wissenschaft, also mit dem alten platonischen Worte *Erscheinungen* seien; und jetzt versteigt man sich zu der scheinbar kritischen Skepsis, dass sie nur Erscheinungen seien. So wird das Brot in Stein verwandelt.“ (ErW, 25 f.)

Gleichwohl ist das Gesetz qua Ding an sich nicht eine besondere intelligible Substanz, sondern eben nur der „abstracte Ausdruck einer Regelmässigkeit von Erscheinungen, welche das menschliche Denken entdeckt, indem es sie mit seinen Mitteln erfindet“ (BE, 20).

Aus der Optik Cohens wirft also – dies ist hier entscheidend – die wissenschaftliche Erkenntnis das Objektivitätsproblem in seiner denkbar schärfsten Fassung als Problem der Gesetzes- qua Ding-an-sich-Erkenntnis auf. Daraus folgt erstens: Cohen spricht der Erkenntnis, speziell der wissenschaftlichen, eben jenen Geltungswert, jene Qualität und Macht *zu*, die ihr von Kant mit der Lehre von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich abgesprochen worden war, nämlich zur Bestimmung dessen, was sinnvollerweise Ding an sich heißen kann und muss, *zulänglich* zu sein. Wichtiger jedoch als die Frage nach der dabei zugrunde gelegten Bestimmtheit des Ding-an-sich-Begriffs, der hier ohnehin nur illustrative Bedeutung hat, ist zweitens: Die angestrebte Verständigung über die Objektivität der Erkenntnis muss also in der Lage sein, die Erkenntnis als Ding-an-sich-Erkenntnis verstehbar zu machen. Die

transzendente Erkenntnistheorie ist deshalb so zu disponieren, dass sie *nicht* zur Annahme eines der Erkenntnis grundsätzlich unzugänglichen, ihr gegenüber jederzeit transzendent bleibenden Dinges an sich zwingt (das dann etwa als intelligibele Ursache der demgemäß allein erkennbaren Erscheinungen gedacht würde).

Damit nun enthüllt sich zugleich ein übergeordnetes systematisches Motiv, das geeignet ist, Cohens Entscheidung der oben exponierten Alternative gegen eine bewusstseinspsychologisch-erkenntnisgenetische Disposition der transzendentalen Erkenntnistheorie zu erklären. Solange nämlich die Erkenntnistheorie als Analyse des erkennenden Bewusstseins konzipiert und durchgeführt wird, so lange bleibt die Geltung der auf diese Weise zu begründenden Erkenntnis nicht nur gebunden an die spezifische Organisation und Funktionsweise des kognitiven Apparates des erkennenden Subjekts, sondern auch abhängig davon.⁴⁵ Diese Dependenz der Erkenntnisgeltung vom erkennenden Subjekt, seiner Verfasstheit und Tätigkeit, ist die unausweichliche Konsequenz einer Fortbestimmung der Grundfunktionen oder Elementarbestimmungen des Bewusstseins zu transzendentalen Möglichkeits- bzw. Geltungsbedingungen der Erkenntnis, wie sie etwa noch in der ‚Erfahrungstheorie‘ von 1871 vorgenommen worden war. Das Gesetz,

⁴⁵ Dabei ist es natürlich ganz und gar unerheblich, ob zwischen empirischem und transzendentem Subjekt unterschieden wird oder nicht. Bildet die Analyse des Bewusstseins die Rückgangsdimension für die Aufdeckung und Erklärung der Geltungsbedingungen der Erkenntnis, so dass diese mit dessen Grundfunktionen letztlich zu identifizieren oder als solche zu interpretieren sind, dann hängt die auf diese Weise begründete Geltung der Erkenntnis eben nicht davon ab, ob ein bestimmter Sachverhalt der Fall ist oder nicht, sondern vielmehr davon, dass das erkennende Bewusstsein auf eine bestimmte Weise strukturiert ist und fungiert. Die Erkenntnis gilt alsdann *nur für solche* Subjekte, deren Bewusstsein gleichfalls in dieser Weise organisiert ist. Die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich lässt sich auffassen als die unmittelbare Konsequenz dieser subjektiven Klammer, in welche die so begründete Erkenntnisgeltung gesetzt bleibt. Diese subjektive Klammer, dieser *reduzierte Objektivitätsanspruch* ist bei Kant selbst insbesondere in der „transzendentalen Ästhetik“ unmissverständlich ausgesprochen, wenn es dort heißt, wir könnten „nur aus dem Standpunkte eines Menschen vom Raume, von ausgedehnten Wesen etc. reden“ (KrV, B 42), und Kant, „um aller Missdeutung [...] vorzubeugen“, zusammenfassend erklärt, „dass die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und dass, wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte in Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden“ (KrV, B 59).

d. h. die gesetzesgültige Erkenntnis, als Ding an sich zu denken heißt demgegenüber aber gerade, die Geltung der Erkenntnis als *subjektunabhängig* zu denken. Ferner: Die Elementarbestimmungen des Bewusstseins sind überhaupt nur dann als transzendente Geltungsbedingungen der *Erkenntnis* bestimmbar, wenn sie zugleich als Bedingungen des Erkannten, des Gegenstandes der Erkenntnis gedacht werden, wenn dieser also zur Erscheinung depotenziert wird, ‚hinter‘ der dann (wie Kants Vorbild zeigt) das Ding an sich als zwar subjektunabhängiges, aber der Erkenntnis grundsätzlich unzugängliches Substrat verbleibt. Der Widerspruch, den die Subjektdependenz der Erkenntnis zu der für sie geforderten Objektivität dann bedeutet, wenn diese als Gesetzeserkenntnis im explizierten Sinne verstehbar sein soll, wird durch solche ‚Hineinnahme‘ des Gegenstandes gleichsam ins Subjekt selbst nicht behoben, sondern wiederholt sich nur in der dann unvermeidbaren Differenz zwischen transzendtem Ding an sich und allein erkennbarer Erscheinung.

Zusammengefasst kann man daher sagen, dass die bewusstseinspsychologisch-erkenntnisgenetische Variante der Verständigung über die Objektivität der Erkenntnis kraft ihrer Anlage im Ergebnis über den Standpunkt eines transzendentalen Subjektivismus grundsätzlich nicht hinausführt, der eine Aufspaltung der wirklichen Welt in die Bereiche ‚Ding an sich‘ und ‚Erscheinung‘ erzwingt und deshalb darauf verzichten muss, die Erkennbarkeit dessen, was das An-sich der ‚wirklichen Dinge‘ ausmacht, verständlich machen zu können.

Wenn die Erkenntnis als Ding-an-sich-Erkenntnis verstehbar sein, wenn ihr die Qualität bzw. der Geltungswert einer durchgängigen Subjektunabhängigkeit und des Gesetzescharakters für die ‚wirklichen Dinge‘ soll zugesprochen werden können – dann darf mithin die transzendente *Erkenntnistheorie nicht* bewusstseinsanalytisch disponiert und psychologisch instrumentiert werden. Das bedeutet aber nicht nur, dass die synthetische Methode der ‚Vernunftkritik‘ (bzw. der ‚Erfahrungstheorie‘ von 1871) grundsätzlich keine Möglichkeit bietet, um die Erkenntnis in der angegebenen Weise als Gesetzes- qua Ding-an-sich-Erkenntnis verständlich zu machen, sondern auch, dass die von Kant selbst in den „Prolegomena“ noch vorgenommene Rückbindung der dort nach analytischer Methode als transzendente Geltungsbedingungen erwiesenen Erkenntnisse und Grundbegriffe an das erkennende Bewusstsein unzulässig ist, weil sie, gleichsam nachträglich, eine Subjektivierung der auf diese Bedingungen zurückgeführten Erkenntnisse bewirkt.

Eine derartige Rückbindung muss daher in *jedem* Abschnitt, in *jeder* Phase der Erkenntnistheorie unterbleiben: Metaphysisch-bewusstseinsursprüngliches und transzendental-funktionales Apriori sind überall „sicher und durchgängig“ zu sondern, wenn die Objektivität der Erkenntnis als Gesetzesgültigkeit im explizierten Sinne soll verstanden werden können. Solche Verständigung ist, positiv gewendet, überhaupt nur dann erreichbar, wenn erstens die Erkenntnis nicht (wie noch 1871) als subjektiver Vorgang, als Prozess und Tätigkeit der Erkennens, die unabtrennbar sind vom erkennenden Subjekt, sondern stattdessen als Ergebnis bzw. Resultat solcher Tätigkeit, als ein von ihr prinzipiell ablösbarer Bestand zum Thema der Erkenntnistheorie gemacht, und zweitens dieser Bestand unter ausschließlich funktionalgeltungstheoretischen Gesichtspunkten in die ihm zuletzt zugrundeliegenden Erkenntnisvoraussetzungen und Grundbegriffe zerlegt wird. Ein solcher Bestand von Erkenntnissen aber liegt, wenn überhaupt irgendwo, in der Wissenschaft, speziell in Mathematik und Naturwissenschaft vor, denen Kant selbst in ihren ‚reinen‘ Teilen strenge Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit konzediert hatte.

Vor diesem Hintergrund wird einerseits die immanente Folgerichtigkeit deutlich, mit der Cohen den Theoriebestand von 1871 nunmehr revidiert: Dessen Entpsychologisierung durch funktionalistische Re- bzw. Uminterpretation zentraler Grundbegriffe sowie das Wegfallen aller transzendental-subjektiven oder -psychologischen Interpretationsthesen zum einen, zweitens aber der Zusammenschluss der dort noch ganz isolierten transzendental-funktionalen Thesen zu einem neuen, an der analytischen Methode der „Prolegomena“ zwar orientierten, aber auch von diesen noch durch den Verzicht auf jede Verankerung der Geltungsbedingungen der Erkenntnis im erkennenden Subjekt unterschiedenen Theoriemodell – beides ist lediglich die Konsequenz des Versuchs, das begriffliche Material der ‚Vernunftkritik‘ bzw. der ‚Erfahrungstheorie‘ von 1871 zu reorganisieren nach Maßgabe der Forderung einer strikten Trennung von Bewusstseinsursprünglichkeit und transzendentaler Bedingungsfunktion, die ihrerseits zurückgeht auf das Motiv, die Erkenntnis als Gesetzes- qua Ding-an-sich-Erkenntnis verstehbar zu machen, d. h. sie aus der subjektivistischen Relativierung und Einschränkung zu befreien, die unvermeidlich ist, solange die Erkenntnistheorie bewusstseinsanalytisch disponiert wird. Und obwohl dieses Motiv nicht weniger als eine Abkehr von der ursprünglichen Theoriekonzeption der ‚Vernunftkritik‘ bedeutet, ja einen Bruch mit ihr geradezu erzwingt, ist es dennoch nicht mehr als gleichsam nur die

konsequente Fortsetzung und Radikalisierung eines Gedankens, den Cohen 1871 zunächst in der Absicht einer Verteidigung Kants entwickelt hatte, jenes dem Drei-Stufen-Modell der Apriorität zugrundeliegenden Gedankens nämlich, der besagt, dass die Herkunft der Begriffe allein den auf sie zu gründenden Geltungswert strenger Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Erkenntnis noch keineswegs garantiert.

Andererseits zeigt sich aber auch, dass diese entpsychologisierende Reorganisation, der Versuch also, aus dem begrifflichen und theoretischen Material der ‚Vernunftkritik‘, das die ‚Erfahrungstheorie‘ von 1871 zunächst erschlossen hatte, eine Theorie zu formen, welche die Objektivität der Erkenntnis *ohne* Rekurs auf das erkennende Subjekt und seine spezifische Verfasstheit erklärt, an der Kantischen Begrifflichkeit selbst seine (ihre) gleichsam natürliche Grenze findet. Das wird besonders deutlich im Fall der Uminterpretation des Grundbegriffs der Einheit des Bewusstseins in einen Grundsatz, die ebenso mit einem Moment der Künstlichkeit behaftet bleibt wie der Versuch, die Grunddistinktion von Sinnlichkeit und Verstand in die Erkenntnistheorie ‚nach transzendentaler Methode‘ zu reintegrieren, obwohl es sich dabei um eine primär psychologische, die spezifische Verfasstheit des erkennenden Subjekts betreffende Unterscheidung handelt.

Nimmt man den Entwurf der Erkenntnistheorie ‚nach transzendentaler Methode‘ (bzw. die „Ergebnisse der Erfahrungslehre“) im Gesamtzusammenhang in den Blick, so stellen sich – neben dem schon erwähnten Desiderat einer Psychologiekritik, die unverzichtbar ist, wenn die Festlegung auf den Ausgang vom ‚Faktum Wissenschaft‘ als systematisch hinreichend begründet gelten soll – *drei Hauptprobleme*, die, gewissermaßen offene Fragen markierend, einer vertieften Behandlung bedürfen, wenn solche Erkenntnistheorie nicht lediglich programmatisch-thetischer Entwurf bleiben, sondern systematisch ausgearbeitet und durchgeführt werden soll.

An erster Stelle ist hier das Problem der *Deduktion* zu nennen, das sich in mehrere problematische Einzelaspekte auffächert. Die transzendente Erkenntnistheorie sucht eine Verständigung über die Objektivität (qua Allgemeinheit oder Transsubjektivität und Sachhaltigkeit) der Erkenntnis zu erzielen – objektive Realität festzustellen – dadurch, dass sie den in der Wissenschaft faktisch vorliegenden Erkenntnisbestand nach der generellen methodischen Maxime ‚a principiis ad principia‘ auf ein Arsenal letzter oder höchster Erkenntnisvoraussetzungen bzw. fundamentaler Grundannahmen zurückführt, und diese, nach der gleichen Maxime und ausschließlich unter funktionalen

Gesichtspunkten, in diejenigen Begriffe zerlegt, die darin als Grundbegriffe fungieren bzw. Verwendung finden. Bezogen auf das Kantische Begriffsmaterial heißt das konkret: Der in Mathematik und Naturwissenschaft gegebene Erkenntnisbestand wird direkt zurückgeführt auf die synthetischen Grundsätze, als der Grundformen oder Typen dieses ‚materiellen‘ Erkenntnisbestandes, aus denen dann zweitens die formalen Schemata oder Raster (die Kantischen Urteilsformen) und daraus wiederum die Grundbegriffe, die Kategorien, zu ermitteln sind.

So unzweideutig und klar die zugrundeliegende Intention wie auch das anvisierte Verfahren selbst sich auf den ersten Blick ausnehmen, so diffizil erscheint der Versuch, es mit Beziehung auf seine systematischen Einzelheiten zu spezifizieren und zu konkretisieren.

Schon zu Beginn der Analyse wurde betont, dass die entscheidende Frage, die sich dabei stellt, das Prinzip betrifft, kraft dessen jene Grundformen oder Typen des ‚materiellen‘ Erkennens (wenn sie nicht lediglich empirisch abgelesen oder aus der ‚Vernunftkritik‘ einfach übernommen werden sollen) systematisch gewonnen werden können. Als dieses Prinzip ist jene Formel des obersten Grundsatzes der synthetischen Urteile bestimmt worden, in welcher der Begriff der Möglichkeit der Erfahrung in der Funktion des ‚Springpunktes‘ erscheint (cf. o. 3. 221). Doch auch diese Auskunft erweist sich bei näherem Zusehen als unbefriedigend: Es ist zunächst nicht abzusehen, wie aus der Möglichkeit der Erfahrung selbst, qua ‚Springpunkt‘, bestimmte Inhalte sollen deduzierbar sein; überdies kompliziert sich die Sachlage noch dadurch, dass eben jene Formel, kraft deren die Deduktion aus dem ‚Springpunkt‘ erfolgen soll, in eins gesetzt wurde mit der Einheit des Bewusstseins als dem Gesetz, das besagt, dass die Erscheinungen unter Gesetzen stehen müssen, wenn sie in der Qualität gesetzesgültiger Erkenntnis vorliegen sollen. – Hier stellen sich also eine Reihe von Fragen, an denen der vorläufige, noch durchaus problematische Charakter des Entwurfs einer Erkenntnistheorie ‚nach transzendentaler Methode‘ unmittelbar klar wird und deren Beantwortung erst von einer konkreten Durchführung solcher Theorie erwartet werden kann.

Das zweite Hauptproblem, das sich unmittelbar aus dem ergibt, was oben als Entpsychologisierung des Theoriebestandes von 1871 angesprochen wurde, betrifft den Begriff der *Empfindung*. Es muss auffallen, dass gerade dieser Begriff, der in der Kantischen Theorie diejenige Instanz bezeichnet, die in letzter Hinsicht allein die Realität (Sachhaltigkeit) der Erkenntnis gewährleistet, der also einen ihrer systema-

tischen Eckpfeiler bildet, in die Reinterpretation ihrer Grundbegriffe nicht ausdrücklich einbezogen wird, mithin in dem dadurch etablierten Entwurf transzendentaler Erkenntnistheorie keine Stelle mehr zu haben scheint.

In der ‚Erfahrungstheorie‘ von 1871 hatte Cohen die Empfindung nicht nur mit Kant als Garanten der Realität und als Indikator für sie bestimmt, sondern darüber hinaus das reale Objekt selbst (den äußeren Gegenstand) als abhängig von der Empfindung aufgefasst, zugleich aber auch eine Interpretation entwickelt, die darauf abzielte, den Empfindungsfaktor, mit Hilfe des Begriffs der Reizeinheit, zu objektivieren und zu apriorisieren, d. h. ihn der Regellosigkeit und Kontingenz zu entheben, die ihm als einer bloßen „Modifikation des Gemüts“ anhaften, um ihn so den übrigen apriorischen Elementen der Erfahrung gleichzustellen (cf. o. 2. 22). Was dort als ‚apriorische‘ Erfahrung bezeichnet wurde, ist nun, in den „Ergebnissen der Erfahrungslehre“, als gesetzesgültige Erkenntnis thematisch, und die Analyse hat gezeigt, dass die Realität der Erkenntnis nun nicht mehr auf die Empfindung gegründet werden, sondern vielmehr durch den Gesetzescharakter der Erkenntnis selbst verbürgt sein soll.

Wird aber deshalb, so ist zunächst zu fragen, der Empfindungsfaktor schlechthin überflüssig? Wenn er Anteil hat an der Genese des in Mathematik und Naturwissenschaft gegebenen Erkenntnisbestandes, dann muss die transzendentaler Erkenntnistheorie, die diesen Bestand in seine funktionalen Elemente zerlegt, um seine supponierte Gesetzesgeltung zu erklären, in der Lage sein, diesen Anteil zu bestimmen, oder doch zumindest dazu, Stellung zu nehmen zu dem Problem, das der Empfindungsbegriff bezeichnet – wie problematisch auch immer die Reintegration dieses Begriffs in den Gesamtzusammenhang einer Theorie sein mag, die ausdrücklich nicht bewusstseinsanalytisch disponiert sein soll und also strenggenommen keine Differenzierung verschiedener subjektiver Erkenntnisfunktionen mehr zulässt. So viel immerhin ist abzusehen, dass eine solche Reintegration, bedingt durch die Gegenstellung gegen psychologische Distinktionen, kaum mehr mittels des psychologischen Begriffs der Reizeinheit geschehen kann.

Das dritte Hauptproblem schließlich betrifft den Begriff der *Idee*, der schon angesichts der Heterogenität der Funktionen, die der Idee in sozusagen spekulativem Höhenflug nunmehr zugewiesen werden, als problematisch erscheint. Die Idee soll erstens, in Gestalt der drei Ideen Seele, Welt und Gott, das Unbedingte auslegen und beschreiben und so eine Begrenzung der Erfahrung ermöglichen – sie wird hier also

auf die Sphäre der Erfahrung bzw. der Objekterkenntnis insgesamt bezogen und bleibt ihr gegenüber transzendent. Die Idee soll zweitens als Idee des Unbedingten das Prinzip des Syllogismus und der Induktion bilden, also innerhalb der Sphäre der Objekterkenntnis als eines ihrer Mittel fungieren. Und die Idee soll ferner drittens „die *erste Möglichkeit* zum Bedingen“, „die allgemeinste Grundbedingung für die Organisation der Welt des Denkbaren“ enthalten, also die unhintergehbare Grundlage nicht nur der Sphäre der Objekterkenntnis insgesamt bilden, sondern offenbar auch noch dem obersten Grundsatz der Erfahrung selbst sowie den Kategorien und aller Bestimmung durch Kategorien logisch vorgeordnet sein.

Doch nicht nur die Vereinbarkeit aller drei Funktionen erscheint problematisch. Während die erste Funktionszuweisung zumindest noch einen gewissen Bezug auf die Kantische Theorie wahrt und die zweite als Resultat des Versuchs verständlich werden kann, die Grundbegriffe der Kantischen Theorie als Funktionsbegriffe der wissenschaftlichen Erkenntnis zu interpretieren und diese so erkenntniskritisch zu fundieren, geht die dritte Funktionszuweisung weit darüber hinaus und steht in keinem unmittelbar ersichtlichen, sie motivierenden Zusammenhang damit. Die Konsequenzen, die sich aus ihr für die Erkenntnistheorie ‚nach transzendentaler Methode‘ ergeben, sind zunächst unabsehbar, und der Ort, den die Idee innerhalb dieser Theorie einnimmt, bleibt vorerst unklar.

An den drei vorstehend kurz erörterten Problemkreisen der Idee, der Empfindung und der Deduktion manifestiert sich der thetisch-programmatische Charakter des Entwurfs einer nicht bewusstseinsanalytisch disponierten transzendentalen Erkenntnistheorie, den Cohen in „Kants Begründung der Ethik“ skizziert, in besonderer Weise. Sie werfen, in je verschiedener Akzentuierung, die Frage nach dem allgemeinen theoretischen, d. h. methodisch-systematischen Status dieser Theorie auf und bilden gleichsam die Kristallisationspunkte, in denen alle Aufgaben, welche die Durchführung einer solchen Theorie zu bewältigen hat, sich reflektieren und in die sie zusammenlaufen. Sie stehen daher im Zentrum der weiteren Entwicklung der theoretischen Philosophie Cohens: Jeder einzelne Problemkreis wird zum thematischen Schwerpunkt jeweils einer der nächsten ihrer Phasen.

