

#### **4. Grundlegungen des erkenntniskritischen Idealismus: Die Idee als Hypothese und das Problem der Realität**

Die nächsten beiden Abschnitte der Entwicklung des Cohenschen Philosophierens – die Schrift „Platons Ideenlehre und die Mathematik“ aus dem Jahr 1878 sowie die Abhandlung über „Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte“ von 1883 – unterscheiden sich in zweifacher Hinsicht grundsätzlich von den beiden bisher analysierten.

Sie gestalten sich erstens nicht mehr als Auslegungen der Philosophie Kants, verlassen also das Medium, in dem jene Entwicklung sich bisher vollzog, und sie erweitern zugleich ihre historische Quellenbasis durch Integration ganz heterogenen begrifflichen und theoretischen Materials, d. h. durch den Rekurs auf die antike Philosophie, vor allem die Platonische Ideenlehre, sowie ferner auf die Geschichte des Infinitesimalkalküls, insbesondere seine Entdeckung durch Leibniz und Newton. Sie präsentieren zweitens keinen erkenntnistheoretischen Gesamtbestand mehr, der, wie immer thetisch und programmatisch, im Ganzen zur Darstellung käme, sondern stellen jeweils einen einzelnen Begriff in den Mittelpunkt – den der Idee sowie den der Realität – und beschränken sich weitgehend auf die Diskussion des entsprechenden Problemgebiets.

Dieser letzte Aspekt, aber auch die enge Fühlungnahme mit dem historischen Material, könnte bei oberflächlicher Betrachtung den Eindruck entstehen lassen, als handle es sich lediglich um hermeneutische Studien, um isolierte Interpretationen philosophisch besonders brisanter Grundbegriffe, die gleichsam nur um der Verständigung über diese Begriffe in ihrem jeweiligen historischen Kontext willen, aber nicht in systematischer Absicht, mithin auf der Basis und im latenten Bezug auf einen erkenntnistheoretischen Gesamtzusammenhang durchgeführt würden.

Während demgegenüber schon die Vorrede zur Abhandlung über die Infinitesimalmethode ausdrücklich „den systematischen Gedanken für den Zweck der Schrift“ erklärt (IM, III), zeigt erst die genauere Analyse, dass auch die Arbeit über die Platonische Ideenlehre in systematischer Orientierung steht. Es gebe, so bekennt Cohen in ihrem

Verlauf, „kein anderes zureichend objektives Kriterium für die Beurteilung des Echten, des Reifen, des Hauptsächlichen [...] in Platon, als die *eigene* wissenschaftliche Subjektivität, als die *erkenntnistheoretische Einsicht*, über die ein jeglicher zu verfügen hat. *Dieser gemäß*, und somit in kontroverser Bedeutung, redet jeder Interpret von dem Wirklichen, von der Existenz, von dem Sein, das die Ideen bedeuten sollen oder enthalten.“ (S 1, 341; Hervorhebung G. E.). Hier wie dort also, das darf man dieser Bemerkung entnehmen, bleibt die Auslegung des philosophiehistorischen Materials nicht Selbstzweck, sondern eingebettet in einen erkenntnistheoretischen Gesamtzusammenhang, der sie steuert und dessen historischer Rückversicherung und systematischen Vertiefung sie zugleich dient.

Die folgende Analyse kann deshalb, ja sie muss sogar weitgehend darauf verzichten, Cohens Verarbeitung des historischen Materials an der Elle historisch-philologischer Exaktheit zu messen. Dies gilt wie für die Platon-Auslegung so auch, *mutatis mutandis*, für die Deutung des Infinitesimalkalküls und seiner Geschichte: Die Frage, ob Cohen die Platonische Ideenlehre ‚richtig‘ interpretiert,<sup>1</sup> ist im Rahmen einer

---

<sup>1</sup> Diese Frage nach der Richtigkeit und Zulässigkeit der von Cohen begründeten und dann in Natorps großem Platon-Werk im einzelnen ausgeführten ‚Marburger‘ Platon-Deutung ist in den ersten drei Dekaden dieses Jahrhunderts ausführlich und nicht ohne Heftigkeit diskutiert worden. Die wichtigsten Autoren dieser Kontroverse um eine ‚logizistisch-konzeptualistische‘ oder eine ‚metaphysisch-mythologische‘ Platon-Interpretation sind verzeichnet bei H. Leisegang: Die Platondeutung der Gegenwart, 73 (Anhänger), 84 (Gegner der ‚Marburger‘ Deutung), der seinerseits die Natorpsche Deutung zu widerlegen sucht (cf. 68 f., 73–84). Demgegenüber hat E. Hoffmann den philosophischen Rang der ‚Marburger‘ Deutung nachdrücklich betont (Der gegenwärtige Stand der Platon-Forschung, 1053, 1088 f.; cf. aber auch ders.: Platon, 40–64, 88–111, 195). Cf. in diesem Zusammenhang ferner: S. Demel: Platons Verhältnis zur Mathematik, 4; K. Gronau: Platons Ideenlehre im Wandel der Zeit, 132; O. Wichmann: Platon und Kant, 9, 15, 27. Erneute Anerkennung hat die Cohen-Natorpsche Platon-Interpretation in jüngster Zeit durch W. Wieland erfahren, der hervorhebt: „Es ist nicht schwer, die Grenzen einer Deutung aufzuzeigen, die Platons Idee analog zu einem im neuzeitlichen Sinne verstandenen Naturgesetz versteht. Das ist in der Platonliteratur denn auch immer wieder geschehen. Gerade deshalb sollte man aber die unbezweifelbaren Verdienste dieser Deutung nicht verkennen [...] Natorps Deutung zeichnet sich immerhin dadurch aus, dass sie nicht nur Platons Lehrmeinungen zu verstehen und zu rekonstruieren sucht, sondern auch den Wahrheitsanspruch von Platons Philosophie ernst nimmt und auf ihn eingeht. Nirgends ist diese Philosophie in ihrem sachlichen Wahrheitsanspruch seit Hegel so ernst genommen worden wie bei den Neukantianern.“ (Platon und die Formen des Wissens, 151).

Analyse der Entwicklung seiner Theoriekonzeption und insbesondere der Stellung, die der Ideenbegriff darin einnimmt, ebenso zweitrangig wie jene andere vieldiskutierte Frage, ob Cohens philosophische Ausdeutung der Infinitesimalmethode und speziell die Rolle, die er dem Begriff des Infinitesimalen im eigenen Systemaufriss zuweist, aus intern-mathematischer Sicht haltbar ist oder nicht.<sup>2</sup>

#### 4. 1 „Platons Ideenlehre und die Mathematik“: Die Idee als Hypothese

##### 4. 11 *Zur Problematik des Ideenbegriffs*

Kaum ein zweiter Begriff erscheint besser geeignet, die Verschiedenheit philosophischer Systeme zu verdeutlichen, als der Begriff der Idee. An ihm zeigt und entscheidet sich, ob überhaupt und welchen Typus von Idealismus ein System etabliert. Er setzt deshalb die Qualität und den Wert, die dem Denken und der Erkenntnis im jeweiligen System zugedacht werden, in ein helleres Licht als alle sie direkt definierenden Bestimmungen.

Bei Kant repräsentiert der Begriff der Idee zugleich das höchste ‚Bedürfnis‘ des Denkens und der Erkenntnis wie auch sein Scheitern. Nur die Zeugnisse dieses Scheiterns, die Demontage des Paralogismus und die Auflösung der Weltantinomie, hatte Cohen in seiner ersten Kant-Deutung näherhin interpretiert. Beschlossen aber hatte er diese erste ‚Erfahrungstheorie‘ mit einem Satz, der nicht umstandslos als ‚kantisch‘ beurteilt werden kann:

„Die Verschiedenheit der Dinge aufzulösen in Unterschiede der Ideen – das ist das Geheimnis des Idealismus. Die Geschichte des menschlichen Denkens enthüllt dieses Geheimnis, und damit sich selbst als Geschichte des *Idealismus*.“ (TE 1, 270)

---

<sup>2</sup> Von mathematischer Seite stieß Cohens Auslegung des Infinitesimalen schon früh auf herbe Kritik. Der seither auch philosophischerseits oft wiederholte Vorwurf, Cohen habe das Infinitesimale bzw. das Differential „in einer aus dem Fundierungszusammenhang der höheren Analysis heraus nicht zu rechtfertigenden Weise über- bzw. fehlinterpretiert“ (W. Flach: Einleitung, 24), wird ausführlich diskutiert von P. Schulthess in seiner Einleitung zur Neuausgabe der Schrift über die ‚Infinitesimal-Methode‘ (ebd. 14\*–26\*, 37\*–41\*). Schulthess versucht zu zeigen, dass man „Cohens Philosophie der Mathematik heute nicht mehr als unhaltbar taxieren (kann), nur weil sie von einem scheinbar widersprüchlichen Begriff des Infinitesimalen ausgeht“ (ebd. 41\*).

Nun hat die Analyse des Ideenbegriffs, der in „Kants Begründung der Ethik“ zum Vortrag kam, gezeigt, dass der philosophische Rang der Idee dort, verglichen mit der 1871 noch dominierenden Einschätzung, aber auch mit ihrer Bewertung durch Kant, eine erhebliche Aufwertung erfährt und dass insbesondere die dritte jener Funktionen, die der Idee nunmehr zugewiesen werden, nämlich die „allgemeinste Grundbedingung für die Organisation der Welt des Denkbaren“ und die „erste Möglichkeit zum Bedingen“ zu enthalten, ohne Beispiel oder Vorbild innerhalb der Kantischen Theorie und mit deren terminologischen Mitteln nur unzureichend, ja eigentlich gar nicht mehr fixierbar ist. Cohen verweist in diesem Zusammenhang, wie bereits erwähnt, auf Platon und auf den „Ursprung“, verstanden als Entdeckung, als historisch-erstes Auftreten und früheste Ausbildung der philosophischen Begriffe.

Die Schrift über die Platonische Ideenlehre vertieft nun den Gedanken, auf den jene dritte Funktionszuweisung abzielt, indem sie die historische Quelle auslegt, durch die er inspiriert und der er insofern auch ‚entnommen‘ ist.<sup>3</sup> Ihre systematisch entscheidende Hauptthese lautet:

„Die Idee selbst wird gedacht als Hypothesis.“ (S 1, 361)

Der Begriff der Hypothesis bezeichnet im Platonischen Begründungsverfahren, wie es in dem von Cohen primär herangezogenen Phaidon-Dialog entwickelt wird, die Voraussetzung, den zugrunde gelegten Gedanken, von dem der Begründungsgang ausgeht, aber auch den Maßstab, an dem andere, abgeleitete Gedanken auf ihre Wahrheit hin überprüft werden.<sup>4</sup> Die Hypothesis, so charakterisiert Cohen diesen fundamentalen Methodenbegriff Platons, sei „zureichende Voraussetzung gesetzmäßigen Seins“ (S 1, 362); sie sei der „letzte Anker“, den Platons „Kritik auszuwerfen vermocht hat“ (S 1, 363); bei ei-

---

<sup>3</sup> Bei aller berechtigten Kritik lässt sich natürlich nicht leugnen, dass das Hypothesis-Theorem bei Platon vorhanden und nicht etwa eine Erfindung Cohens ist. Das heißt andererseits allerdings nicht, dass Platon selbst die Idee als Hypothesis gedacht hätte. Auf diesen Problemkomplex wird in der Folge noch ausführlich eingegangen werden.

<sup>4</sup> Zur Interpretation des Hypothesis-Verfahrens im „Phaidon“ cf. R. S. Bluck: *ὑποθέσεις in the Phaedo and the Platonic Dialectic*, 21–31; P. M. Huby: *Phaedo 99 D–102 A*, 12–14; H. Wagner: *Platons Phaidon und der Beginn der Metaphysik als Wissenschaft*, 175–189; J. T. Bedu-Addo: *The role of the hypothetical method in the Phaedo*, 111–132.

ner „letzten, ‚sichern‘“ Hypothese mache die „erkenntnistheoretische Spekulation“ halt (ebd.).

Cohens Begriff der Idee gewinnt damit einen neuen Aspekt, ein weiteres Moment: Es erschließt sich hier eine Bestimmung an ihm, welche die dritte der ihm zugewiesenen Funktionen fundiert, sie verständlich und den Ort der Idee im erkenntnistheoretischen Gesamtaufriß präzisierbar macht. Der Idee kommt jene Funktion zu, insofern sie Hypothese ist, oder genauer: als Hypothese. Die eigentliche Pointe, gleichsam der spekulative Kern des sich damit ergebenden Gedankens, erhellt vollends in der folgenden Formulierung: Die *allgemeinste Grundbedingung* für die Organisation der *Welt des Denkbaren* ist die Idee, in der Bestimmung oder gedacht als Hypothese. Nicht ein spezieller Grundsatz, und sei es auch der ‚oberste Grundsatz‘ selbst, noch weniger aber die Kategorie, die Anschauung oder gar ein gegebenes Mannigfaltiges, sondern die Idee, gedacht als Hypothese, fungiert als die „erste Möglichkeit zum Bedingen“ – wie in aller Theoriebildung, so auch in jener Feststellung objektiver Realität, welche ‚Auflösung der Verschiedenheit der Dinge in Unterschiede der Ideen‘ ist und sich als transzendental-funktionale Geltungsbegründung der in der Wissenschaft gegebenen Erkenntnis vollzieht. – Dieses Interpretationsergebnis bedarf in mehrfacher Hinsicht der Erläuterung.

Es mag zunächst als durchaus problematisch erscheinen, die Bestimmung der Idee als Hypothese, die Cohen, auf den ersten Blick zumindest, nur als These zur Interpretation der Platonischen Ideenlehre vorzutragen scheint, nicht nur unmittelbar mit einem Moment des in „Kants Begründung der Ethik“ entwickelten Ideenbegriffs in Verbindung zu bringen, sondern sie auch in der angedeuteten Weise einzugliedern in einen Theorieentwurf, der das Resultat einer Revision der Kantischen Erkenntnislehre ist, einer Revision, die zwar einen entschiedenen Bruch mit dem bewusstseinsanalytischen Ansatz Kants impliziert, aber doch insofern noch an das Kantische Original gebunden bleibt, als sie sich seines begrifflichen und partiell auch seines theoretischen Materials bedient. So unzweideutig die bereits herangezogenen Indizien (Cohens Hinweis auf Platon etc.) jene Verbindung und diese Eingliederung zu legitimieren vermögen, so klar bleibt andererseits doch auch, dass Kants Begriff der (regulativen) Idee gerade jene eminent metaphysischen Bestimmungen ausschließt, die der Platonischen Idee allererst ihr spezifisches Profil geben.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Über das allgemeine Verhältnis des Kantischen zum Platonischen Ideenbegriff

#### 4. 12 *Ansatz und Kernstück der Cohenschen Platon-Deutung*

Angesichts dieser Problematik ist es unerlässlich, sich des Kontextes zu vergewissern, in dem die zitierte Hauptthese der Platon-Schrift exponiert wird. Eine Analyse ihres Ansatzes und Interpretationsganges sowie der wichtigsten ihrer übrigen Thesen eröffnet die Möglichkeit, eben jene „erkenntnistheoretische Einsicht“, die nach Cohens eigenem Zeugnis seine Auslegung der Platonischen Idee steuert, herauszukristallisieren, und macht so den systematischen Zusammenhang fassbar, mit Beziehung auf den die Bestimmung der Idee als Hypothese erfolgt und in den sie demgemäß einzuordnen ist. Vorab sei ausdrücklich betont, dass die folgende Analyse *nicht* beansprucht, selbst einen Beitrag zur Deutung der Platonischen Idee zu bieten, sondern allein auf Cohens Platon-Rezeption abzielt.

Cohen interpretiert Platons Ideenlehre als den „Quell des *erkenntnistheoretisch gegründeten* Idealismus“ (S 1, 342). In ihr seien zwei Grundmotive wirksam und urkundlich nachweisbar, die für allen philosophischen Idealismus überhaupt konstitutiv seien und sich in dessen Geschichte in je verschiedener Akzentuierung ausprägten, nämlich erstens ein „Moment des *Skeptizismus*“, das die „Nichtigkeit des Realen der sinnlichen Wahrnehmung“ hervorhebe, und zweitens ein „Moment des *Spiritualismus*“, das die „Realität des im Denken Seienden, des Geistigen“ lehre (S 1, 342). Die Ideenlehre erkenntnistheoretisch zu interpretieren, das heißt zunächst negativ, sie nicht als eine Metaphysik zu deuten, die mit den Ideen einen Bereich unkörperlichen Seins postuliert, dessen Erkenntnis oder Schau das letzte und höchste Ziel aller Dialektik bildete.<sup>6</sup> Ideen, so lautet die generelle Grundprämisse Cohens, werden „zur *Ergründung des sinnlichen Seins*“ gesucht und gebraucht (S 1, 345). Nicht gleichsam als Zielpunkte des Erkennens werden daher die Platonischen Ideen interpretiert, sondern als „Gradmesser alles Seienden“, als „Kriterien alles Wahren“ und „Prinzipien alles Erkennens“ (S 1, 342), deren logische Eigenart zu erschließen und erkenntnislogische Funktion zu bestimmen

---

cf. H. Heimsoeth: *Transzendente Dialektik*, Bd. I, 31–43.

<sup>6</sup> Man vergleiche etwa die Platon-Darstellung bei W. Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 100. In diesem Zusammenhang sei übrigens auf G. Martin verwiesen, der mit Beziehung auf jenen „Platonismus, der das Wesen der Idee in der reinen Schau sieht“, hervorhebt: „Sich mit dem reinen Schauen zu begnügen, ist im ganzen die Meinung Platons freilich nicht.“ (Platons Ideenlehre, 47 f.).

ist. Dementsprechend lässt sich die Grundfrage der Cohenschen Interpretation (die ausdrücklich „nicht eine solche der ‚Seelenlehre‘ zu sein“ beabsichtigt (S 1, 343) und alle damit verbundenen Fragen der Platonischen Psychologie und Mythologie ausklammert) folgendermaßen formulieren: Wie ist es zu verstehen, dass den Ideen jener Rang, dass ihnen die Qualität oder der Wert zugesprochen wird, das allein wahre Sein, das  $\delta\upsilon\tau\omega\varsigma \delta\upsilon$ , nicht nur zu repräsentieren, sondern es vielmehr selbst zu bilden, zu sein – obwohl sie doch intelligibel, kantisch gesprochen schlechthin transzendent und, um den plastischen Ausdruck Cohens zu verwenden, „aller sinnlichen Bestätigung entrückt“ (S 1, 343) sind?

Es wäre vorschnell, eine solche Fragestellung, so sehr sie auch durch Cohens Herkunft aus der Kantischen Philosophie motiviert sein mag, als bloß äußerlich an Platon herangetragen und aus kantischer Perspektive in ihn hineingelesen abzutun.<sup>7</sup> Damit nämlich würde die deutliche *Distanz* zu Kant vernachlässigt und unterschätzt, die zum einen der vorangestellte Idealismusbegriff indiziert (der an das schon in „Kants Begründung der Ethik“ in unverkennbar kritischer Absetzung gegen Kant formulierte Postulat von der Realität des Ideellen erinnert), die aber zweitens auch in der obigen Frage selbst zum Ausdruck kommt und ihr zugrunde liegt. Für Kant ist die Intelligibilität der Ideen, d. h. der Umstand, dass ihnen kein „kongruierender Gegenstand in den Sinnen“ gegeben werden kann, das entscheidende Argument gegen ihre Realität wie gegen ihren Wert, vor allem aber dagegen, ihnen eine konstitutive Funktion zuzugestehen. Wäre nicht immerhin dies erweisbar, dass den Ideen eine wenn auch ‚nur‘ regulative Funktion zukommt, weil sie erforderlich sind, um den Verstand zu völliger Übereinstimmung mit sich selbst zu bringen und so erst systematische Einheit aller Verstandeserkenntnis zu ermöglichen (cf. KrV, B 380, 673), so wären sie, auf der Basis und im Rahmen der theoretischen Philosophie Kants betrachtet, schlechterdings Nichts, ein *Ens rationis*, zwar

---

<sup>7</sup> Dieser Hauptvorwurf gegen die ‚Marburger‘ Platon-Deutung ist am schärfsten formuliert worden von H. Leisegang (a. a. O. 73, 76 f.). Man vergleiche dazu jedoch Natorps Stellungnahme im ‚Anhang‘ zu seiner großen Platon-Studie (Platons Ideenlehre, <sup>2</sup>1922, 462). Grundlegend bleibt in dieser Kontroverse natürlich die Frage, ob es prinzipiell möglich ist, „sich ausschließlich in den eigenen Gesichtspunkt Platons zu stellen, ihn unvermittelt durch irgendein mehr oder minder trübendes Augenglas, rein aus sich selbst zu verstehen?“ (Natorp, ebd. 461). Man vergleiche diesbezüglich die Antwort Natorps und die Ausführungen Leisengangs (a. a. O. 54 f.).

in sich nicht widersprüchlich, aber doch nur eine „Erdichtung“ (KrV, B 348). Demgegenüber stellt Cohens Interpretation der Ideenlehre – das indiziert schon ihr Ansatz und wird in der Folge noch überdeutlich werden – von Anfang an darauf ab, die Ideen *unter Voraussetzung* ihrer Intelligibilität als ὅντως ὄντα verständlich zu machen. Um es scharf pointiert zu formulieren: Die Platonische Idee soll nicht etwa zu einer ‚bloß-regulativen‘ im Kantischen Sinne depotenziert, sondern vielmehr umgekehrt diese durch den Rekurs auf jene überschritten und erweitert werden.

Cohen spaltet daher die beschriebene Ausgangs- und Grundfrage zunächst in zwei Teilfragen auf, von deren „striker Entscheidung“ ein „abgewogenes Urteil“ über die Ideenlehre abhängig sei (S 1, 344). Da beide Fragen für den weiteren Interpretationsgang und vor allem für ein angemessenes Verständnis seines Ergebnisses von entscheidender Bedeutung sind, bedürfen sie einer kurzen Analyse und seien deshalb hier im Wortlaut angeführt.

Die erste Teilfrage geht von der ontologischen Bedeutung der Idee aus, die ihr zukommt, sofern sie als *οὐσία* bestimmt ist. Sie lautet:

(I) „Die *ιδέα* ist, als *οὐσία*, *unabhängig* vom Denken: ist sie auch *jenseits* desjenigen Seins, welches das Denken vermittels der Sinne zu gewährleisten vermag? Ist sie somit von der Realität des Kosmos *toto coelo* verschieden?“ (S 1, 344)

Diese Frage betrifft also im Platonischen Zusammenhang das Problem des Chorismos, d. h. der prinzipiellen Trennung von und Kluft zwischen dem Sensiblen und dem Intelligiblen, zwischen empirischer Welt und Ideenreich, kantisch gesprochen, das Problem der Transzendenz der Ideen. Die Idee, in der Bestimmung als *οὐσία*, ist das unbedingt Wirkliche, Einheitliche und sich selbst Gleiche, unberührt von aller Gegensätzlichkeit und Mannigfaltigkeit, von allem Wechsel und partiellen Nichtsein der Erscheinungen.<sup>8</sup> Folgt man einer verbreiteten Auffassung, die bis hinein in wichtige Werke der modernen Platon-Literatur nachdrücklich vertreten wird, so sind die philologischen Belege dafür nicht von der Hand zu weisen, ja erdrückend, dass Platon die Ideen durchaus als transzendente Entitäten beschrieben hat, die fraglos von den sinnlichen Dingen zu unterscheiden und „completely objective“ sind, deren Existenz ferner allem Wissen vorausgesetzt wird

---

<sup>8</sup> Diese Interpretation folgt der Darstellung Zellers (Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 658–678), die als repräsentativ für das allgemeine Platon-Bild um die Jahrhundertwende und speziell zur Zeit der Abfassung von Cohens Platon-Schrift gelten kann.

und die schließlich – dies allein problematisiert Frage (I) – „separately from sensible things“ existieren.<sup>9</sup> Demnach wären die Ideen, ungeachtet der daraus entstehenden sachlichen Probleme,<sup>10</sup> als *χωρισταί* in dem von Aristoteles platonkritisch betonten Sinne zu verstehen, d. h. als transzendente Wesenheiten der sinnlichen Dinge, die neben und getrennt von diesen in der intelligibelen Sphäre des *τόπος νοητός* für sich bestehen.<sup>11</sup> Überspitzt wäre also zu sagen, dass (I) nicht nur ein (beliebiges) Merkmal, sondern geradezu die ‚Pointe‘ des Platonischen Ideenbegriffs in Frage stellt. Doch zunächst ist die zweite der beiden Teilfragen zu betrachten.

Sie hebt, im Gegenzug zur ersten Frage, auf die Intelligibilität der Ideen, das heißt darauf ab, dass sie gedacht werden, in der *νόησις* und im *λογίζεσθαι* vorkommen:

(II) „Da indessen die *ιδέα* ‚nach der subjektiven Seite‘, wie es ausgedrückt wird, immerhin *Vorstellung* ist, als ein *νοητόν*, ein *νόημα* im Denken sich ereignet, entsteht: ist sie damit durch dasselbe *bedingt*? [...] Hat sie in dem Denken, wenngleich nicht lediglich, ihren Bestand? [...] Welche Seins- und Erkenntnisart wird [...] dadurch bezeichnet?“ (S 1, 344)

Diese zweite Frage betrifft also das Problem einer eventuellen subjektiven Bedingtheit oder Subjektabhängigkeit der Ideen, auf die geschlossen werden könnte (und in der Geschichte der Platon-Rezeption auch wurde)<sup>12</sup>, insofern sie in der Sphäre der sinnlichen Wahrnehmung, der *αἰσθησις* und der durch sie zugänglichen Dinge, nicht anzutreffen sind und deshalb nichts als *νοήματα* zu sein scheinen. – Es ist leicht ersichtlich, dass diese Frage zwar in der Formulierung allein die Platonische Idee thematisiert, aber in ihrer sachlichen Stoßrichtung den Kantischen Ideenbegriff zumindest mitbetrifft. Denn *νοήματα*, nichts als *νοήματα*, sind bei Kant die Ideen allemal; sie haben, nicht nur diesseits, sondern auch auf der Basis ihrer Differenzierung nach Gebrauchsweisen und Funktionen, gleichsam kein Fundamentum in re. Die Idee, auch und gerade die regulative, ist zwar subjektiv und logisch notwendig, aber

<sup>9</sup> Sir D. Ross: *Plato's Theory of Ideas*, 227 f.

<sup>10</sup> Cf. dazu H. Wagner: *Platons Phaedo*, 173, der die Frage negativ beantwortet, ob mit der Transzendenz der Ideen auch ein *Chorismos* gegeben sei, und auf die damit zusammenhängenden Probleme verweist; auch Ross betont: “but to the question whether Plato consistently so thought of them, no simple answer can be given” (a. a. O. 228).

<sup>11</sup> Aristoteles: *Metaphysik*, 991 b 1–3, 1078 b 31.

<sup>12</sup> Cf. dazu Zeller: *Die Philosophie der Griechen*, 658.

nichtsdestoweniger doch nur der ‚Focus imaginarius‘, der ganz außerhalb der möglichen Erfahrung liegt (cf. KrV, B 672) und weder Begriff von einem Gegenstand noch etwa selbst ein Gegenstand ist. Berücksichtigt man ferner, dass Cohen die Diskussion der Frage (II) mit dem Hinweis beschließt, man werde einen „subjektiven Idealismus“, der die urbildlichen Ideen zum bloßen Geschöpf des Denkens herabsetzt, bei Platon „vergeblich suchen“, und dem die lapidare Bemerkung anfügt: „es verlohnt nicht der Mühe, darüber Betrachtungen anzustellen, ob dem Entdecker der Idee solcher Endgedanke zieme“ (S 1, 346) – so erscheint die Vermutung zumindest als legitim, dass jene Frage (II) nur vordergründig allein auf die Platonische Idee zielt, der Sache nach aber ebenso den Kantischen Ideenbegriff problematisiert.

Beide Fragen, bzw. die darin jeweils angesprochenen Ideenbegriffe, scheinen in Verbindung miteinander eine vollständige Disjunktion zu bilden, die sich folgendermaßen konstruieren ließe: Entweder existieren die Ideen an und für sich, unabhängig vom Denken – dann müssen sie aber als transzendente Entitäten gedacht, mithin von der Sphäre der sinnlichen Wahrnehmung und der ihr zugänglichen Dinge gänzlich abgetrennt und in den *τόπος νοητός* verlegt werden. Oder sie sind durch das Denken bedingt – dann werden zwar die aus dem Chorismos resultierenden Probleme vermieden; aber den Ideen eignet dann auch keine ‚objektive Existenz‘, sondern sie sind dann ‚nur‘ Gedanken, Produkte, bloße Geschöpfe des Denkens, die, da sie keine empirischen Allgemeinbegriffe sein sollen (Parmenides, 132 b 3 f.), in letzter Hinsicht doch nur als ‚Erdichtungen‘ zu beurteilen sind.

Cohens Interpretation kann als Einspruch gegen die anscheinende Vollständigkeit dieser Disjunktion gelesen werden.<sup>13</sup> Sie dementiert zunächst beide extremen Deutungsalternativen (bzw. Konzeptionen des Ideenbegriffs) gleichermaßen, die subjektivistisch-skeptizistische ebenso wie die metaphysisch-ontologische: Die Idee ist weder eine „komplette Substanz des Dogmatismus“, die „jenseits der sinnlichen Welt der Dinge, und im poetisch hartnäckigen Gegensatz zu ihr hausen“ würde (S 1, 344), noch ist sie ein „*Hirngespinnst des Skeptizis-*

---

<sup>13</sup> In moderner Terminologie handelt es sich hier um die Alternative zwischen Nominalismus und logischem Realismus, die freilich Zwischenpositionen zulässt: “Between extreme nominalism, which denies the existence of any abstract entities, and an extreme realism, which accepts more or less wholesale all significant expressions as designating entities (abstract if not concrete), there is an entire spectrum of possible positions with regard to the problem of the existence of abstract entities.” (A. Wedberg: *Plato’s Philosophy of Mathematics*, 32)

mus“ (S 1, 345), ein bloßes Phantasiegebilde also, das, mit Platon zu reden, ein Gedanke von nichts (*νόημα δὲ οὐδενός*)<sup>14</sup> wäre. Wäre die Idee *οὐσία* in der von Aristoteles bezeugten Bedeutung,<sup>15</sup> wäre sie also Substanz, ein an sich (*καθ' αὐτό*) und abgetrennt (*χωρίς*) Seiendes im *τόπος νοητός* – dann gerade wäre sie nach Cohens Auffassung ein solches ‚Hirngespinnst‘, dann eben wäre sie die „in unbegreiflicher Weise aparte Wesenheit“ (S 1, 347), die, eben weil sie den Dingen der sinnlichen Wahrnehmung schlechthin beziehungslos gegenübersteht, nicht mehr als *ὄντως ὄν*, nicht mehr als deren *οὐσία* begriffen werden kann und sich daher in eine bloße ‚Erdichtung‘ auflöst. Ist der Chorisimos erst einmal installiert, dann kann er nur noch durch die „Metapher der *μέθεξις*“ (S 1, 350), nur noch metaphorisch, aber nicht mehr rational überbrückt werden.

Die obige Alternative zu überwinden bedeutet für Cohen daher *nicht*, der Idee den *Rang*, die Bedeutung oder den „Wert der *οὐσία*“ (S 1, 346) etwa abzusprechen – das hieße ja gerade, sie zu einer ‚bloßen‘ Idee im Kantischen Sinne zu depotenzieren –, sondern den Begriff der Idee so zu disponieren, dass ihr als *νοητόν* und *νόημα* dieser Rang zugesprochen werden kann, dass sie in ihrem „Geltungswerte als *ὄντως ὄν*“ (S 1, 347) verständlich wird. Cohen beschreibt diesen Rang wie folgt:

(III) „Jene [die sinnlichen Dinge] sind, wie die Sinne sie darstellen; also sind sie nicht, sondern werden und vergehen, scheinen und erscheinen. Die Idee hingegen ist, was jene scheinen. Das Sein, was in jenen erscheint, drückt, macht diese aus. Was jene wert sind, ist in dieser enthalten. Wenn alles Erkennen das wahre Sein erreichen will: in der Idee ist es gelegen.“ (S 1, 347)

Man kann sagen, dass der Rang, welcher der Idee hier attestiert wird, salopp gesprochen, so gut ‚platonisch‘ wie ganz und gar ‚unkantisch‘ ist. Es ist hiermit jedoch, dies sei nachdrücklich betont, noch keine Problemlösung geboten, sondern lediglich plastisch beschrieben, was zu erklären ist: Der Begriff der Idee ist so zu bestimmen, dass sie als das, als was (III) sie exponiert, verstanden werden kann.

Aber schon die Termini, mit denen der zu erklärende Rang der Idee umschrieben wird (Wert der *οὐσία*, Geltungswert als *ὄντως ὄν*), weisen deutlich auf die generelle Voraussetzung und Vorbedingung hin, auf deren Basis die angestrebte Verständigung erreicht werden soll und unter der sie steht. Sie betrifft allerdings die Deutung der Begriffe

<sup>14</sup> Cf. Parmenides, 132 b 7 f.

<sup>15</sup> Aristoteles: Metaphysik, 1086 a 32–b 12.

des *ἔνταως ἔν* und der *οὐσία* und damit zugleich das Verhältnis zwischen der Sphäre der Idee und derjenigen des Wahrnehmbaren. Dieses Verhältnis wird nicht, das indiziert schon der erkenntnistheoretische Interpretationsansatz sowie die indirekte Leugnung des Chorismos, im herkömmlichen Sinne der Zweiweltentheorie, d. h. nicht als ein solches differenter metaphysischer Welten oder ‚Reiche‘, sondern nach dem Muster der Erkenntnisrelation interpretiert. Beide Begriffe, derjenige der *οὐσία* wie auch der des *ἔνταως ἔν*, werden unmittelbar auf die Sphäre der Erkenntnis bezogen; sie besagen nach der Cohenschen Interpretation im Grunde lediglich dies, dass die Erkenntnis, dass das Sein im Modus des Gedacht- bzw. Erkenntenseins, aber nicht das noch unerkannte, nur wahrgenommene Sein das echte, das wahre, das ‚seiende‘ Sein bilde.

So besteht nach Cohen zwar die Aufgabe und der eigentliche Sinn des Begriffs des *ἔνταως ἔν* darin, „das *ἔνταως* der *ιδέα der Art nach* vom *ἔνταως* der *ἔνταως*“ zu unterscheiden (S 1, 347). Aber diese Seinsart der Idee wird nun gerade nicht als ein zwar immaterielles, aber dennoch nicht geistiges Sein gedacht. Der Begriff des *ἔνταως ἔν* bezeichnet nach Cohen vielmehr „ein Sein als Erkenntniswert, als Wahrheitsgeltung“, oder, wie geradezu formuliert wird, „das Sein der Geltung, welches als Dasein nicht wiederum rückwärts aufgefasst werden darf“ (S 1, 351).<sup>16</sup>

In die damit vorgezeichnete Richtung zielt auch die Interpretation des Begriffs der *οὐσία*. Er wird, wie bereits betont, nicht etwa entwertet, der Rang, den er zum Ausdruck bringen soll, nicht herabgesetzt. Aber die *οὐσία* wird ausschließlich als *ἀλήθεια* gedeutet und dadurch

---

<sup>16</sup> In der neueren Cohen-Literatur wird gewöhnlich der zuerst von Zeller ausgesprochene Verdacht wiederholt, dass Cohens Deutung der Idee eigentlich von Lotze (cf. ders.: *Logik*, § 317 f.) stamme (so etwa H. Holzhey in seiner Einleitung zur Neuausgabe der „*Logik der reinen Erkenntnis*“ (ebd. XII), aber auch P. Schulthess in der Einleitung zum „*Prinzip der Infinitesimal-Methode*“ (ebd. 11\*), der überdies von einer Doppelbedeutung der Idee – einerseits als Geltung und andererseits als Hypothese – spricht). Cohen selbst hat diesen Verdacht in der Notiz „Zur faktischen Berichtigung“ ausdrücklich zurückgewiesen: Zum einen wolle seine Schrift von 1878 zeigen, dass die Idee von Platon als Hypothese gedacht werde, welche Ansicht Lotze nicht lehre, und zweitens sei die Lotzesche Auffassung, wonach die Idee nicht Dasein, sondern Geltung bedeute, bereits in seiner (Cohens) Jugendschrift über „*Die Platonische Ideenlehre*“ von 1866 entwickelt (cf. S 1, 468). Wie auch immer man diese Richtigstellung beurteilen mag, so bleibt mit Bezug auf die Schrift von 1878 doch dies festzuhalten, dass der Geltungscharakter der Idee nicht von ihrer Funktion als Hypothese abgetrennt werden kann: Das Sein der Geltung hat die Idee nur insofern, als sie als Hypothese fungiert.

gleichsam *entsubstantialisiert*: „Man achte auf die an mehreren Stellen betonte Steigerung von *οὐσία* zu *ἀλήθεια*, durch welche das *ὄντως ὄν* an Präzision noch übertroffen werden sollte“ (S 1, 348). Und mit Beziehung auf die Idee des Seins heißt es rundheraus, diese sei „als Idee nur *ἀλήθεια*, nicht *οὐσία* nach der schlechten Bedeutung des Wortes“ (S 1, 349). Was schließlich den Begriff der *ἀλήθεια* betrifft, so wird dieser an einer Stelle geradezu durch „wissenschaftliche Objektivität“ übersetzt (ebd.).

Was wissenschaftliche Objektivität beansprucht, einen Erkenntniswert und Wahrheitsgeltung hat, das ist kein *χωριστόν*, das im metaphysischen Sinne *καθ' αὐτό* bestünde; sondern es ist, um die Formulierung des vorangestellten Idealismus-Begriffs aufzunehmen, durchaus ein ‚Sein im Denken‘, durchaus ein *νόημα ἐν ψυχῆς* und insofern auch durch das Denken ‚bedingt‘ (cf. S 1, 345). Dennoch ist es keineswegs ein ‚Hirngespinnst‘, kein *νόημα δὲ οὐδενός*, sondern vielmehr bezogen auf das, wofür es Geltung, mit Beziehung worauf es wissenschaftliche Objektivität hat. Solcher Bezug auf ein „irgendwie Daseiendes“, d. h. auf das sinnliche Sein, zu dessen ‚Ergründung‘ die Ideen gleichsam erdacht werden, ist nach Cohen der „dauernde, und auch bei Platon gegebene *Anlass* zur Ideenlehre“ (S 1, 348).

Zusammenfassend kann man sagen: Solange die Begriffe des *ὄντως ὄν* und der *οὐσία* verstanden und ausgelegt werden vor der Folie der Vorstellung entweder einer durch ersteren bezeichneten zweiten, metaphysischen ‚Realität‘ oder eines durch letzteren bezeichneten dinglich-stofflichen Urelements, das gleichsam in den *ὄντα* oder ‚hinter‘ ihnen als ihr essentieller Kern verborgen sei, solange Konnotationen dieser Art, gerade auch unausgesprochenermaßen, die *Ultima ratio* der Interpretation bilden – so lange ist aus der Perspektive Cohens der zur Überwindung der Alternative zwischen einer metaphysisch-ontologischen Ideen-,substanz‘ und einer subjektivistischen Reduktion der Idee auf einen ‚bloßen‘ Gedanken bzw. ihrer skeptischen Auflösung in ein ‚Hirngespinnst‘ erforderliche Ausgleich nicht herstellbar, so lange muss die Vermittlung zwischen dem noematischen Charakter der Idee und dem ihr zuzusprechenden Rang als *οὐσία* ausgeschlossen bleiben. Beide Begriffe kennzeichnen in der Cohenschen Interpretation ausschließlich das gedachte, das erkannte Sein, kurz, die Sphäre der Erkenntnis.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> In der zweiten Auflage der ‚Erfahrungstheorie‘ formuliert Cohen, deutlicher als in der Platon-Schrift von 1878, bezogen auf Platon: „Die mathematischen Zahlen

Das heißt jedoch andererseits auch, dies ist sogleich hinzuzufügen, dass mit dieser Deutung beider Begriffe allein der erwähnte Ausgleich noch nicht hergestellt, die Alternative zwischen den polaren Konzeptionen des Ideenbegriffs damit noch nicht überwunden ist. Würde die Cohensche Interpretation so kurz ausgreifen, dass allem und jedem im Denken Seienden unterschiedslos einfach deshalb, weil nur das erkannte Sein als ‚wahres‘ Sein gelten soll, weil also die Begriffe entsprechend festgelegt werden, schon der Rang der *οὐσία* zustünde, dann wäre ein darin sich erschöpfender Ausgleich zwischen den Bestimmungen der *οὐσία* und des *νόημα* so trivial wie die Alternative selbst gegenstandslos wäre. Mit dem Postulat, dass die Begriffe des *ὄντως ὄν* und der *οὐσία* sinnvollerweise überhaupt nur ein im Denken Seiendes bezeichnen können, wenn ihre sonst unabwendbare Kollision mit dem noematischen Charakter der Idee *und* der Chorismos vermieden werden sollen, ist nur die Vorbedingung für einen ‚echten‘ Ausgleich formuliert, indem die Idee ihrem Seinsmodus nach als ein durchaus Geistiges, ihre Sphäre als die des Denkens und der Erkenntnis bestimmt ist. Aber der *Begriff* der Idee selbst ist damit noch in keinem speziellen Sinne fixiert; fraglich bleibt vielmehr, was die Idee *ist*, wenn sie als *νόημα* zugleich *οὐσία* sein kann, sein soll; und die Antwort kann, selbstredend, nicht wiederum nur lauten, dass die Idee eben – Idee sei.

Wenn die Sphäre der Idee diejenige des Denkens und der Erkenntnis ist, dann ist die Frage nach der Bestimmtheit des Begriffs der Idee etwa so zu formulieren: Welches *νοητόν* bzw. *νόημα* hat im Denken, in der Erkenntnis, also innerhalb dieser Sphäre und für sie, den Rang der *οὐσία*? – Die Antwort liegt in der eingangs schon zitierten Bestimmung der Idee als Hypothese. Die Idee, so resümiert Cohen seine Auslegung der einschlägigen Dialogpassagen, sei „als Hypothese urkundlich nachgewiesen“; und in dieser sei:

---

und Gestalten sind die erste Art des neuen, gedachten Seins, des Seins im Denken (*οὐσία = νοητόν*).“ (TE 2, 9). In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, dass Cohen der Vorstellung, die Ideen seien den Dingen ‚immanent‘, ausdrücklich entgegentritt: „Nur darf man nicht [...] von einer Immanenz der Ideen in den Dingen reden, so wenig wie umgekehrt der Ausdruck zutreffend wäre; denn den Dingen ist so wenig bestimmtes Sein, als Dasein überhaupt immanent.“ (S 1, 350). Nach Ross hingegen gibt es bei Platon sowohl die Konzeption der Transzendenz als auch die der Immanenz der Ideen: “The only conclusion possible seems to be that, while he was not quite satisfied with either expression, he saw no way of getting nearer to truth by using both [...]” (ders.: a. a. O. 231).

(IV) „der *Stachel erkenntnistheoretischer Kritik* gefunden. Denn nunmehr lässt sich begreifen, wie die Idee als ein *νοητόν* zugleich *οὐσία* und als *οὐσία* ein *νοητόν* sein muss: *in der Hypothesis durchdringen sich die beiden Motive des Idealismus.*“ (S 1, 362).

Bevor auf den Begriff der Hypothesis selbst und die durch ihn gestiftete Überwindung der Alternative zwischen den beiden polaren Konzeptionen des Ideenbegriffs näher eingegangen werden soll, ist zunächst der von Cohen beanspruchte ‚urkundliche Nachweis‘ kurz zu betrachten, der, was der soeben exponierten Fragestellung entspricht, im Rahmen einer Interpretation einiger Kernsätze aus der Platonischen Philosophie der Mathematik geführt wird.

Wie bereits einleitend betont, kann es hier nicht darum gehen, die ‚Richtigkeit‘ der Cohenschen Deutung und Darstellung kritisch zu überprüfen oder gar ihre erschließende Kraft für ein angemessenes Verständnis dessen zu würdigen, was ohnehin nur auf dem Weg interpretierender Rekonstruktion als Platons Philosophie der Mathematik zu eruieren ist<sup>18</sup>. Dennoch kann auf eine kurze Analyse jenes Nachweises nicht verzichtet werden: Denn in diesem zentralen Abschnitt der Platon-Schrift nimmt Cohen das vor, was er die Bestimmung des „*erkenntnistheoretischen Gehalts der Ideenlehre*, die Messung ihres idealistischen Tiefganges“ nennt (S 1, 351). Und eben darin wird jene oben erwähnte ‚erkenntnistheoretische Einsicht‘ greifbar, die seine Deutung der Platonischen Idee eingestandenermaßen leitet und sich zugleich in ihr ausprägt.

Man kann den von Cohen geführten ‚Nachweis‘ zwanglos in drei Hauptinterpretationsschritte gliedern. Der erste Schritt exponiert, gestützt auf „*Politeia*“, 523 a 10 f. und 524 c 13 sowie „*Phaidon*“, 75 a 1 f., die Wahrnehmung als diejenige Instanz, die zum mathematischen Denken anregt. Dieses werde von Platon nicht aus einer „besonders dazu eingerichteten Erkenntniskraft“ abgeleitet; vielmehr werde die Unterscheidung von *νόησις* und *αἰσθησις* auf den an der erstgenannten „*Politeia*“-Stelle beschriebenen Unterschied in den Wahrnehmungen selbst (*ἐν ταῖς αἰσθησεσιν*) gegründet. Cohen zieht daraus den Schluss, dass die Objekte des mathematischen Denkens mit dem *δύ* wie auch mit dem *δύτως δύ* in Verbindung stünden und daher die

---

<sup>18</sup> “In this line of research the uncertainties are so many that no theory can be entraced with anything like tranquil conviction.” (Wedberg: a. a. O. 20) W. Wieland erklärt generell: „Was als begründete Behauptung über Platons Ideenlehre auftritt, ist seinem theoretischen Status nach [...] sehr oft das Resultat einer Konstruktion, einer Rekonstruktion oder einer Extrapolation“ (a. a. O. 96).

Vermittlung zwischen diesen beiden „äußersten Enden des Seienden“ herstellen könnten (S 1, 353). Die Vermittlung zwischen dem sinnlichen Dasein und der Sphäre der Idee erfolge, so hatte Cohen am Beginn dieses Abschnitts der Platon-Schrift angekündigt, „in derjenigen Richtung, in welcher die moderne erkenntnistheoretische Einsicht jene Vermittlung fordert“ (S 1, 351).

Dass es sich bei dieser ‚modernen erkenntnistheoretischen Einsicht‘ um genau jene erkenntnistheoretische Position handelt, für die der Titel ‚*transzendente Methode*‘ steht, belegt der zweite Interpretationsschritt. Cohen referiert zunächst die einschlägigen Passagen aus dem siebenten Buch der „Politeia“ (525 a 1, b 1, c 2, 526 b 1 f., e 1), in denen der allgemeine philosophische Nutzen und Wert von Arithmetik und Geometrie, ihre Bedeutung als ‚zur Wahrheit leitend‘ (*ἀγαγὰ πρὸς ἀλήθειαν*) beschrieben wird. Ins Zentrum aber rückt er jenen Satz Platons, der besagt, dass die Geometrie Erkenntnis oder Kenntnis (*γνῶσις*) des immer Seienden (*ἀεὶ ὄν*; 527 b 7) ist. Dieser Satz und seine Auslegung bilden das Rückgrat, gleichsam den Nervus argumentationis der Cohenschen Platon-Deutung. Die entscheidende Passage wird mit der rhetorischen Frage eingeleitet, ob tatsächlich das Objekt der Geometrie mit dem der Dialektik identisch sei und demgemäß das *ὄντως ὄν* der sinnlichen Dinge in dem *ἀεὶ ὄν* der Geometrie bestehe; sie lautet:

(V) „Zwei Jahrtausende hatte die Geschichte des Erkennens zurückgelegt, ehe sie in diesen Satz der Sätze gemündet ist [...] Sofern wahres Sein aus dem Sinnlichen ermittelt, die Idee des Daseienden erkannt werden soll, müssen die geometrischen Gesetzmäßigkeiten dieses selbigen sinnlichen Daseienden erforscht werden, *auf dass in diesen jenes erkannt werde.*“ (S 1, 355)

Dies ist im Grunde nichts als eine andere Formulierung jener Thesen der Erkenntnistheorie ‚nach transzendentaler Methode‘, die besagen, dass das Gesetz die Realität, dass das Gesetz das Ding an sich sei. Die ‚transzendente Methode‘ stellt eben deshalb objektive Realität auf dem Wege einer Geltungsanalyse der wissenschaftlichen Erkenntnis fest, weil sie davon ausgeht, dass die wissenschaftlichen Gesetze (d. h. hier: das *ἀεὶ ὄν* der Geometrie) das *ὄντως ὄν* der sinnlichen Dinge darstellen. Cohen fügt zwar dem oben Zitierten (V) sogleich die Einschränkung hinzu, dass Platon jenen Gedanken (nämlich dass die geometrischen Gesetze das *ὄντως ὄν* geradezu sind) nicht gedacht zu haben brauche, dass die „logische Konsequenz“ keine „psychologisch notwendige“ sei – betont aber dessenungeachtet auch, dass er an dieser Stelle „keinen *Sachunterschied*“ zwischen den

Ideen und den „Gebilden des geometrischen Denkens im Kopfe“ gehabt haben könne (S 1, 355).<sup>19</sup> Aus der Perspektive Cohens enthält die Ideenlehre daher nicht weniger als eine:

(VI) „Antizipation der *Tendenz der transzendentalen Methode*, wemgleich nur dieser Tendenz, zum Behuf der Feststellung der objektiven Realität“ (S 1, 350).

Auf dieser Basis, vor diesem Hintergrund erfolgt schließlich im dritten Interpretationsschritt der eigentliche ‚Nachweis‘ der Idee als Hypothese (cf. S 1, 358 f.), der mit dem angeführten Resümee (IV) abschließt. Dabei wird der Begriff der Hypothese anhand einer Auslegung des Liniengleichnisses (insbesondere „Politeia“, 510 b–e) zunächst eingeführt, dann das Hypothese-Verfahren unter Hinweis auf „Menon“, 86 e 4 f. als Charakteristikum des mathematischen Denkens exponiert und schließlich die *Idee selbst* unter Bezugnahme auf „Phaidon“, 100 b, 101 d, 107 b 5 als Hypothese bestimmt.

Es wäre eine Verschiebung des Schwerpunktes der hier geführten Analyse, wenn man die Antizipationsthese (VI) auf ihre sachliche bzw. historische Berechtigung und Zulässigkeit hin überprüfen oder in eine Diskussionsdiskussion der Auslegungsvarianten und -alternativen des Liniengleichnisses sowie insbesondere jener vieldiskutierten „Phaidon“-Stellen eintreten würde, auf die Cohen seinen ‚Nachweis‘ primär stützt.<sup>20</sup> Für die Zwecke dieser Analyse und im Licht des bisher entwickelten genügt vielmehr schon ein kurzer Blick auf die betreffenden Dialogpassagen, um zu verdeutlichen, dass es sich – ganz abgesehen von der Antizipationsthese – bei diesem Nachweis weniger um eine philologisch exakte Textexegese als um eine großzügige Interpolation handelt. Denn ganz offenbar wird an keiner der genannten Stellen die (jeweilige) Idee selbst – wie Cohen beansprucht: „in deutlichsten

---

<sup>19</sup> Neben der schon genannten Stelle führt Cohen insbesondere die Passagen über Astronomie (Politeia, 527 d 6–e 3, 529 b 3–c 3, c 7–d 5, 530 b–c 1) sowie Platons gleichzeitige Abgrenzung von den Pythagoreern (Politeia, 530 e 3, 531 c 1–4) an, um die These von der ‚Antizipation der Tendenz der transzendentalen Methode‘ (cf. u. These VI) zu belegen. Man braucht jedoch im Hinblick auf die Identifikation der Ideen mit den „Gebilden des geometrischen Denkens“ nur auf „Politeia“, 511 f. hinzuweisen, um zu zeigen, dass Cohen hier (wie auch in der Interpretation des Liniengleichnisses) den Platonischen Text geradezu *kontrainterpretiert*. Cf. Ross: “[...] mathematical entities are neither Ideas nor sensible things” (a. a. O. 25); dagegen Wedberg: “The concepts of Euklidean geometry are Ideas” (a. a. O. 48 f.).

<sup>20</sup> Zum Liniengleichnis cf. W. Wieland (a. a. O. 201 f.); zum „Phaidon“ die in Anm. 4 genannten Aufsätze und vor allem R. Robinson: *Plato's earlier Dialectic*,<sup>2</sup>Oxford 1953.

Worten“ (S 1, 362) – direkt als Hypothese bezeichnet, d. h. mit dieser identifiziert.<sup>21</sup> Im Gegenteil ist überall die Idee selbst durchaus noch von der Hypothese als solcher unterscheidbar, unterschieden und auch zu unterscheiden. Um die Differenz zunächst vorläufig zu illustrieren, kann man sagen: Die Hypothese bezieht oder kann sich auf Ideen beziehen, sie kann eine Aussage über Ideen – z. B. dass die Tugend Wissen sei („Menon“) oder dass es Ideen gebe (ein Schönes an und für sich, ein Gutes etc.; „Phaidon“) – zum Inhalt haben. Aber die Ideen bedürfen nicht des *ὑποτίθεσθαι*, um zu sein.

Nun wäre es freilich naiv, annehmen zu wollen, dass Cohen diesen schlichten Befund einfach übersehen hätte und ihm etwa entgangen wäre, dass die Platonischen Texte durchgängig zwischen Idee und Hypothese nicht nur noch zu unterscheiden erlauben, sondern dass die Platonische Idee in der Hypothese schlechterdings *nicht aufgeht* und vielmehr – selbst wenn die Deutung der Idee als Hypothese, wie neuerdings wieder betont,<sup>22</sup> unbestreitbare Vorzüge hat – eine un-aufhebbare Differenz zwischen beiden besteht.<sup>23</sup> Man kann daher,

<sup>21</sup> Am deutlichsten wird dies in „Menon“, 86–87 b, wo die Passage 86 e 3 „[...] ἐξ ὑποθέσεως [...] ὑπωσοῦν“ überhaupt nur sinnvoll wird, wenn die Hypothese selbst nicht mit *ἡ ἀρετή* identisch ist. Ähnlich verhält es sich an der Stelle „Politeia“, 510 c 2 f. („οἱ περὶ τὰς γεωμετρίας [...] ὑποθέσεις ἀντά“), wo das Gerade und das Ungerade etc. durchaus noch etwas sind außerdem und bevor sie Inhalt der Hypothese werden. Was schließlich „Phaidon“ 100 b 5 f. („ὑποθέμενος εἶναι τι καλὸν ἀπὸ καδ' ἀπὸ“) betrifft, so sagt *ἀπὸ καδ' ἀπὸ* ja gerade, dass *τὸ καλόν* etc. etwas meint, das ist, unabhängig davon, ob es als Hypothese angesetzt wird (cf. dazu auch Anm. 23).

<sup>22</sup> So schreibt W. Wieland in seiner 1982 erschienenen Studie „Platon und die Formen des Wissens“: „Natorps Deutung der Idee als einer Gesetzhypothese (ist) den meisten anderen Platondeutungen in einem wichtigen Punkt überlegen. Deutet man nämlich die Idee im Sinne eines Naturgesetzes, so hat man von einem Modell Gebrauch gemacht, bei dessen Anwendung Missverständnisse, die auf einer unzulässigen Verdinglichung der Idee beruhen, ausgeschlossen sind.“ (ebd. 152) Und an anderer Stelle heißt es: „Die Technik, mit der Idee als dem Inhalt einer Hypothese zu arbeiten, enthebt Platon der Aufgabe, eine Ideenlehre zu entwickeln [...] Die Deutung der Idee als einer Hypothese macht es möglich, sich derartiger Aussagen (über Verhältnisse im Ideenreich; G. E.) legitimerweise zu enthalten.“ (ebd. 159) Anzumerken ist hier nur, dass Cohen selbst zwischen Hypothese und Hypothese durchaus unterscheidet (cf. dazu Anm. 32).

<sup>23</sup> H. Wagner bemerkt zu der umstrittenen Frage, was die *λόγοι* seien, welche die jeweilige Hypothese bilden (Phaidon, 99 e 5, 100 a 1, a 3 f.): „Eines steht immerhin fest: mit den Ideen selbst sind sie nicht identisch; denn nach der Überzeugung von Platon-Sokrates *sind* die Ideen und sind sie von sich selbst aus; es ist nicht

ja man muss realistischerweise sogar davon ausgehen, dass Cohens Bestimmung der Idee als Hypothese einen kalkulierten Gegensatz gegen die ursprünglich-platonische Konzeption der Idee (jedenfalls sofern diese von der traditionellen Auffassung getroffen wird) zum Ausdruck bringt, einen Gegensatz, der allen ihn verschleiern den Bekundungen zum Trotz unübersehbar vorliegt.

Die Differenz, die hier greifbar wird, ist weitaus gravierender als alles, was sonst noch im Blick auf die übrigen Interpretationsthesen an Abweichungen und Unstimmigkeiten zwischen der Cohenschen Interpretation und dem authentischen ‚Lehr‘- bzw. Dialogbestand Platons festzustellen ist. Um den entscheidenden Punkt vorab zu markieren: Die Differenz zwischen Idee und Hypothese *bei Platon* ist nahezu deckungsgleich mit der Differenz zwischen der *Platonischen* Idee und Cohens Begriff der Idee. Und – dieser Vorgriff ist nach den schon betrachteten Bestimmungen sachlich nicht unzulässig – die „Logik der reinen Erkenntnis“ statuiert unzweideutig: „*Die Idee ist die Hypothese.*“<sup>24</sup> Zwar entfaltet erst Cohens ‚Erkenntnislogik‘ selbst den vollen systematischen Gehalt dieser Bestimmung, die deshalb auch erst auf deren Niveau angemessen, d. h. mit Rücksicht auf die aus ihr sich ergebenden Sachprobleme, diskutiert werden kann. Aber schon die vorgestellten Thesen der Platon-Schrift erlauben eine grundlegende Vorverständigung, die für das Verständnis der immanenten Logizität der Entwicklung, die zur ‚Erkenntnislogik‘ hinführt, ebenso wie für das ihres theoretischen Ansatzes von keiner geringen Bedeutung ist.

---

unsere Sache, sie anzusetzen oder nicht anzusetzen und nichts fällt da in unsere Wahl, während es sehr wohl unsere Sache ist und in unsere Wahl fällt, überhaupt λόγοι anzusetzen und zu bestimmen, welche wir ansetzen (vgl. 100 a 3/4)“ (Platons Phaedo, 177). Und als Resümee: „Wir wissen nunmehr, dass diese λόγοι nicht die Ideen selbst sind und dass die Ideen selbst nicht λόγοι sind. In diesem wichtigen Punkt war Natorps Deutung der platonischen Ideenlehre zweifellos verfehlt.“ (ebd. 187)

<sup>24</sup> LrE, 87 f. Dieser Satz wird zwar im Rahmen eines Rekurses auf Platon formuliert, aber es wäre verfehlt zu meinen, dass er nur die Bedeutung und den Status eines Referats hätte. Er ist vielmehr ein Kernsatz der Cohenschen ‚Erkenntnislogik‘, der nicht zufällig im Kapitel über das „Urteil des Ursprungs“ steht; cf. ferner LrE, 6 f., 8, 15 f., 20, 30, 595, 601; aber auch ErW, 97: „*Die Idee ist Hypothese.* Das ist die einzig zulängliche Charakteristik und Bezeichnung der Idee.“

#### 4. 13 *Die Idee als Hypothesis*

Die Bestimmung der Idee als Hypothesis soll, so ist gesagt worden, einen ‚echten‘ Ausgleich zwischen deren einander anscheinend ausschließenden Eigenschaften als *οὐσία* und als *νόημα* herstellen; in der Hypothesis sollen sich die beiden Motive des Idealismus „durchdringen“; mit der als Hypothesis bestimmten Idee soll die Alternative zwischen den polaren Konzeptionen des Ideenbegriffs überwunden sein. Diese Thesen, die bisher nur postulativen Charakter haben, sind nun im Zusammenhang zu betrachten.

Schon im Rahmen der Erläuterung der Teilfrage (I) ist darauf hingewiesen worden, dass damit nicht nur ein beliebiges, sondern ein durchaus essentielles Merkmal des Platonischen Ideenbegriffs problematisiert wird – jedenfalls dann, wenn man die traditionelle Auffassung der Platonischen Idee zugrunde legt. Nicht zufällig im Rückblick auf Cohen und die ihm in wichtigen Grundgedanken folgende Platon-Interpretation Natorps, aber doch nicht Partei in der Auseinandersetzung um metaphysisch-mythologische versus logizistisch-konzeptualistische Platon-Deutung,<sup>25</sup> hat schon Ross betont, dass es leicht wäre, „to make a catena of passages drawn from every period of Plato’s literary life, in which objective existence is ascribed to the Ideas.“<sup>26</sup> Die Frage, ob solche objektive oder einfach Eigenexistenz der Ideen platonimmanent schon einen Chorismos, eine radikale metaphysische Abtrennung des Ideenbereichs von der Welt des Wahrnehmbaren impliziert – und solche Abtrennung bestreitet Cohens Antwort auf (I) –, braucht und kann hier nicht entschieden werden;<sup>27</sup> und nur am Rande sei bemerkt, dass für Cohen die Leugnung des Chorismos primär auf die Transzendenz qua Jenseitigkeit der Ideen abzielt und nicht die gegenteilige Annahme ihrer Immanenz erzwingt (cf. S 1, 350). Wie auch immer jedoch zum Problem des Chorismos Stellung zu nehmen ist, sicher scheint immerhin so viel, dass Platon die Ideen jedenfalls derart beschrieben hat, dass ihnen so etwas wie Eigenexistenz nicht abgesprochen werden kann. Ob dennoch schon der Gefahr einer unzulässigen Verdinglichung der Idee erlegen ist, wer solche Eigenexistenz affirmiert, mag hier gleichfalls dahingestellt bleiben. Ihre Affirmation aber scheint den Intentionen

---

<sup>25</sup> Cf. hierzu Anm. 1.

<sup>26</sup> ders.: a. a. O. 226 f.; cf. auch Wieland: a. a. O. 119.

<sup>27</sup> Cf. hierzu Wagner: Über die Eigenart der Ideenlehre in Platons Phaedo, 165–174, der den Chorismos bestreitet und dennoch die Transzendenz der Ideen behauptet (ebd. 173 f.) und Wieland: a. a. O. 121 f.

Platons vermutlich doch eher zu entsprechen als die bei ihrer Negation wohl unvermeidbare Alternative, die Cohen mit der Teilfrage (II) anspricht.<sup>28</sup>

Anlässlich der Erörterung dieser zweiten Teilfrage ist oben zunächst einseitig die Möglichkeit, sie auf den Kantischen Ideenbegriff zu beziehen, betont und vorerst nur der erste Teil der Cohenschen Antwort auf sie, nämlich dass die Idee kein ‚Hirngespinnst‘, kein *νόημα δὲ οὐδενός* sei, betrachtet worden. Hier ist nun der Ort, auch den zweiten Teil dieser Antwort genauer in den Blick zu nehmen. Wie sich gezeigt hat, operiert Cohen von vornherein mit der Annahme, dass den Ideen gerade als *νοήματα* der Rang der *οὐσία* zukommen soll. Die Idee ist also durchaus *νόημα* und insofern, wie alles Noematische, durch das Denken ‚bedingt‘. Dies mag noch als unproblematisch erscheinen, denn was immer in der *νόησις* und im *λογίζεσθαι* soll vorkommen können, kann insofern auch als durch es bzw. sie ‚bedingt‘ angesehen werden. Cohen aber geht entschieden weiter und postuliert durchaus anderes: nämlich einen „subjektiven Rest“, eine „idealistische Bedingtheit“ der Ideen durch das Denken, deren „erkenntnistheoretischer Wert“ nicht „unterschätzt“ werden dürfe, sondern im Gegenteil „voll zu würdigen“ sei (S 1, 347). Und es muss als überaus bezeichnend gelten, dass dieser „subjektive Rest“ nach Cohen selbst auf der Basis seiner (nur angedeuteten) Auslegung der Anamnesis-Lehre „erhalten“ bleibt, die in dieser lediglich die mythologisch eingekleidete „Geburtsstätte des a priori“ erblickt (S 1, 346). Denn gerade die Anamnesis-Lehre impliziert und belegt damit zugleich die – schlechthin subjektunabhängige – Eigenexistenz der Ideen, „as existing apart in their purity“<sup>29</sup>. Die von Cohen behauptete „idealistische“, d. h. subjektive „Bedingtheit“ gilt zwar für die Hypothesis, aber nicht für die Idee.

Hier enthüllt sich ein entscheidendes Moment, ja man kann sagen der letzte unaufhebbare Kern der Differenz zwischen der Platonischen Idee und der Hypothesis, damit aber auch das, was Cohens Begriff der Idee essentiell von jener unterscheidet. Der Begriff der Hypothesis bezeichnet bei Platon allgemein und durchgängig das, was als Anfang

---

<sup>28</sup> W. Wieland, der die Ideenannahme für unvermeidlich hält, meint, dass die Intentionen Platons fraglich bleiben müssten (a. a. O. 99), macht aber zugleich klar, dass die Annahme ‚echter‘ Referenten für Abstract nouns die platonische Option im Universalienstreit bezeichnet, den zu führen allererst kraft der von Platon geschaffenen Voraussetzungen möglich geworden sei.

<sup>29</sup> Ross: a. a. O. 25.

eines theoretischen Diskurses, einer Deduktion gesetzt wird; das Substantiv entlehnt (nach Robinson) seine ganze Bedeutung vom Verb *ὑποτιθέσθαι*, dessen logischem Sinn es in aller Regel entspricht und das eine Art des Denkens meint.<sup>30</sup> Die Hypothese kann bzw. muss angesetzt und ausgewählt werden; sie ist daher und in diesem Sinne durchaus eine *Setzung*, ein ‚Erzeugnis‘ des Denkens – und dies jedenfalls sind die Platonischen Ideen, wie auch immer man sie im einzelnen deuten mag, ganz entschieden nicht; diese sind vielmehr „von sich selbst aus; es ist nicht unsere Sache, sie anzusetzen oder nicht anzusetzen und nichts fällt da in unsere Wahl“<sup>31</sup>.

Die als Hypothese bestimmte Idee ist also, das lässt sich als ein erstes Teilergebnis festhalten, nicht nur anspruchsweise, sondern auch sachlich keine transzendente Entität; sie ist nicht *οὐσία*, sofern darunter ein *χωριστόν* verstanden wird. Denn sie wird als Anfang eines theoretischen Diskurses gesetzt und fungiert als solcher; sie bleibt auf ihn bezogen und mit ihm verbunden, sie kann, wie Cohen formuliert, „selbst nur in der methodischen Verknüpfung der Gedanken, als deren Wurzel, fruchtbares Dasein gewinnen“ (S 1, 362). Von der authentischen Platonischen Idee bleibt sie in dem Maße unterschieden, in dem Idee und Hypothese bei Platon unterschieden bleiben.

Andererseits aber – und dies betrifft nun die Überwindung des zweiten, durch das Stichwort ‚νόημα‘ bezeichneten Teils der Alternative – ist die als Hypothese bestimmte Idee, obschon *Setzung* oder ‚Erzeugnis‘ des Denkens und insofern durch es ‚bedingt‘, doch nicht schlechthin abhängig von ihm: Sie ist, selbstverständlich, kein ‚Hirngespinnst‘; aber sie ist auch nicht ‚Focus imaginarius‘, *nicht* regulative Idee im Sinne Kants. Von dem, was Kant eine bloß hypothetische Vernunftseinheit nennt, die „bloß als Problem zum hypothetischen Vernunft-

---

<sup>30</sup> Robinson: a. a. O. 98 f.

<sup>31</sup> Wagner: Platons *Phaedo*, 177. Dies ist jedenfalls die Auffassung der traditionellen Platon-Interpretation. Wagner hebt an gleicher Stelle ausdrücklich hervor, dass die Ideen auch dann, wenn man sie als Inhalt einer Hypothese deutet – dies ist offenbar Wielands Position – vielmehr „ihrerseits nicht anzusetzen [. . . sind], weil sie bereits *sind* und ganz von sich aus sind.“ Wenn diese Annahme allerdings schon hinreichen sollte, um der von Wieland so nachdrücklich beschworenen Gefahr unzulässiger Verdinglichung der Idee bereits erlegen zu sein, dann bleibt zu fragen, ob die Ausschaltung dieser Gefahr durch Deutung der Idee nicht nur als Inhalt der Hypothese, sondern als diese selbst (so dass also die Idee restlos darin aufgeht – diesbezüglich bleibt Wieland (a. a. O. 159) unklar), den dafür entrichteten Preis zu rechtfertigen vermag.

gebrauch bestimmt“ sei (KrV, B 678), ist sie vielmehr ebenso streng zu unterscheiden wie überhaupt von Hypothesen im Sinne der modernen Wissenschaftslogik.<sup>32</sup> Pointiert könnte man geradezu sagen, dass die als Hypothesis bestimmte Idee nach Cohen den logischen Rang hat, den man der ontologisch verstandenen Platonischen Idee gewöhnlich zuschreibt; sie ist im *Denken* das, als was Formel (III) die Idee exponiert. Um dies zu verdeutlichen, seien zunächst die elementaren Hauptmerkmale des Platonischen Hypothesisbegriffs kurz rekapituliert.

Wie bereits hervorgehoben, ist die Platonische Hypothesis zunächst und durchgängig eine Setzung des Denkens, eine Thesis, die als Anfang eines theoretischen Diskurses, aber auch als Anfang eines speziellen Gedankengangs innerhalb eines solchen, fungiert, ihm vorausgesetzt und zugrunde gelegt wird. Was ihre Inhalte betrifft, so kann sie sich auf Ideen, aber auch auf mathematische Objekte beziehen; sie kann, worauf sie sich bezieht, als existierend setzen oder ihm eine bestimmte Eigenschaft zuschreiben, es definieren.<sup>33</sup> Wichtiger jedoch

---

<sup>32</sup> Missverständnisse und Fehlinterpretationen dieser Art sind in der Literatur recht häufig. So unterstellt etwa *H. Leisegang*, bei den „Neukantianern der sogenannten Marburger Schule“ werde „die Auffassung der Ideen als Hypothesen, als Regeln oder Gesetze in diesem von Kant festgelegten und nur aus seiner Systematik heraus greifbaren Sinne [...] in Platon hineininterpretiert.“ (ders.: a. a. O. 73) Auch *Gadamer* unterstellt, Cohen und Natorp hätten irrigerweise das Hypothesis-Verfahren im „Phaidon“ „mit dem Hypothesenbegriff der neuzeitlichen Naturwissenschaft und mit dem Begriff des Naturgesetzes“ identifiziert, ohne zu berücksichtigen, dass der Begriff der Hypothese in der Erfahrungswissenschaft ein ganz anderer sei als jener im „Phaidon“, der vielmehr der Geometrie entstamme (ders.: Platon, 76). Auch *W. Wieland* scheint diesem Irrtum erlegen zu sein (ders.: a. a. O. 150 f.). Es wird sich im Verlauf der weiteren Analysen noch zeigen, dass Cohen nicht nur selbst betont, dass der Platonische Hypothesis-Begriff der Geometrie entstamme (cf. u. Anm. 34 u. 45), sondern auch *Hypothesis* und *Hypothese* durchaus *unterscheidet*. Nach Cohen ist die Hypothesis qua Grundlegung der ‚allgemeine Begriff der reinen Erkenntnis‘ (cf. LrE, 428); er gewinnt in der Hypothese, die nicht wie er in das „Urteil des Ursprungs“, sondern in das „Urteil der Möglichkeit“ gehört, eine besondere Ausprägung (LrE, 429 f.). Denn nach Cohen ist jede Kategorie Hypothesis (cf. LrE, 484). Auch *Natorp*, der mit *Cohen* die Idee als Hypothesis interpretiert (cf. ders.: *Platos Ideenlehre*, X, 136, 154 f., 216, 469 f.), fasst die Hypothesis natürlich nicht als eine schlichte Hypothese im Sinne der neuzeitlichen Erfahrungswissenschaften auf.

<sup>33</sup> Cf. *Robinson*, a. a. O. 100: “[...] a survey of Plato’s works discovers many hypotheses that are not definitions and many that are not existence-propositions and many that are neither” und 99: “[...] ‘hypothesis’ is not a species of propo-

als die Art der Sätze, die als Hypotheseis angesetzt werden, ist ihre Funktion im Begründungsverfahren ἐξ ὑποθέσεως, das Platon offenbar als universell anwendbar aufgefasst hat.<sup>34</sup> Als Voraussetzung und Grundlage einer Sequenz von Gedanken, die von ihr ausgeht und an sie anschließt, ist sie für diese von besonderer Bedeutung; sie gibt ihr die allgemeine Richtung und bildet gleichsam die Quelle ihrer Resultate. Dennoch handelt es sich bei der Hypothesis nicht um einen absoluten Anfang, um etwas unbezweifelbar Gewisses im Sinne des Cartesischen Methodenideals; schon deshalb nicht, weil innerhalb eines umfassenden Begründungsgangs mehrere Hypotheseis angesetzt werden können. Andererseits aber ist die Hypothesis von Hypothesen im modernen Wortsinn strikt zu unterscheiden: Sie wird in der Regel nicht angesetzt, um ihrerseits überprüft zu werden, sondern fungiert *selbst* als Maßstab für die Wahrheit anderer Annahmen oder Gedanken, die durch sie bewiesen oder widerlegt, aber nicht (im modernen Sinne) erklärt werden. Sie kann ferner insbesondere nicht empirisch verifiziert oder falsifiziert werden; die Wahrnehmung und ihre ‚Evidenzen‘ bilden keine Instanz gegen sie. Findet ein Wechsel der Hypotheseis statt, so nur aufgrund logischer Widersprüche, nämlich dann, wenn eine besondere Hypothesis bzw. ihre Implikationen ihr selbst oder einer anderen, höheren Hypothesis widersprechen.<sup>35</sup> Daher bleibt ihrem allgemeinen

---

sitions but any proposition in so far as it is hypothesized”. Cf. zur Sache auch Wieland (a. a. O. 15, 157) und Bluck (a. a. O. 27, Anm. 1). Wichmann (a. a. O. 15) nimmt daran Anstoß, dass Cohen behauptet, die *Ideenlehre* insgesamt werde im „Phaidon“ als sichere Hypothesis bezeichnet. Eben dies ist nach der neueren Literatur in der Tat der Fall. So hebt etwa Bluck (a. a. O. 22, Anm. 2) hervor: “The hypothesis chosen is the theory of Ideas”; ebenso Wagner: Platons Phaedo, 178–182.

<sup>34</sup> Cf. Wagner: Platons Phaedo, 188. Die Frage, ob Platon die Hypothesis-Methode aus der Mathematik entlehnt hat oder nur durch diese zu ihrer Ausbildung angeregt wurde, ist in diesem Zusammenhang sekundär. Robinson (a. a. O. 99) vertritt die Auffassung, dass der logische Sinn des Hypothesis-Begriffs nicht auf eine spezielle Disziplin beschränkt war und Platon im höchsten Falle sich vom Verfahren der Mathematiker hat anregen lassen (a. a. O. 100). Cohen führt demgegenüber im Rekurs auf H. Hankels „Geschichte der Mathematik im Altertum und Mittelalter“ an, Platon sei zumindest insofern der ‚Erfinder‘ der analytischen Methode der Geometrie gewesen, als er dieses Verfahren den Geometern erst ins Bewusstsein gebracht habe (S 1, 361 f.). Man vergleiche zur Sache O. Becker: Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung, 95 f.

<sup>35</sup> Zum Vorstehenden cf. Robinson: a. a. O. 95–113, Wagner: Platons Phaedo, 178, Wieland: a. a. O. 152.

Begriff nach jede Hypothese prinzipiell revidier- und ersetzbar – mit Ausnahme allerdings jener, welche die Ideenannahme selbst beinhaltet und die insofern als eine „absolute Fundierung“<sup>36</sup> gedeutet werden muss, als sie, wohlverstanden, durch keine andere Hypothese ersetzt werden kann.<sup>37</sup>

Auf die näheren Einzelheiten der Platonischen Hypothese-Methode braucht hier nicht eingegangen zu werden, denn schon diese knappe Rekapitulation reicht hin, um zumindest einen Vorbegriff von ihr zu geben. Ohnehin wäre es methodisch unzulässig, Ergebnisse und Systematisierungen der jüngeren Platon-Forschung einfach aufzugreifen und zu unterstellen, eben dies sei gemeint, wenn Cohen sich auf die Platonische Hypothese bezieht. Betrachtet man nun aber vor diesem Hintergrund Cohens eigene Ausführungen, soweit sie die Hypothese unmittelbar bestimmen und erläutern, so wird nicht nur deutlich, auf welche ihrer Momente seine Bestimmung der Idee als Hypothese primär abstellt, sondern es zeigt sich auch die grundsätzliche Verschiedenheit der so bestimmten Idee von einer regulativen Idee im Kantischen Sinne.

Cohen beschreibt und spezifiziert die Hypothese zum einen mit Beziehung auf die Mathematik, zweitens mit Rücksicht auf den Unterschied von mathematischen Wissenschaften und Dialektik sowie schließlich drittens in ihrer dementsprechend bestimmten generellen Funktion, d. h. in ihrem spezifisch erkenntnistheoretischen Begriff.

Was zunächst die Hypothese in der Mathematik betrifft, so ist bereits erwähnt worden, dass Cohen im Rekurs auf den „Menon“ hervorhebt, das „Ausgehen von einer Hypothese“ sei charakteristisch für das geometrische Denken (S 1, 360). Dabei handele es sich um eine „Methode, das Gesuchte als gefunden anzunehmen, um durch Folgerungen und deren Verknüpfung es wiederzufinden“ (S 1, 361). Die Mathematik ruhe „in gewissen allgemeinen Sätzen von dem strengen Regreß der Beweise aus“ (S 1, 364). Platon habe anscheinend, so fügt Cohen an gleicher Stelle hinzu, das, was später in den „Elementen“ Euklids unter dem Titel der ‚Axiome‘ firmiere, noch zu den Hypothesen der Mathematik gerechnet.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Wagner: Platons Phaedo, 180.

<sup>37</sup> Wieland weist darauf hin, dass die Ideenhypothese deshalb nicht durch eine andere Hypothese ersetzt werden kann, weil ein solcher Wechsel sich wiederum „stets innerhalb des Ideenreichs abspielen“ würde (ders.: a. a. O. 152, cf. auch 158).

<sup>38</sup> Cf. zur Sache O. Becker: a. a. O. 86 f. sowie Euklid: Die Elemente, 419.

Die Charakterisierung der Hypothese im Blick auf Platons Unterscheidung der Dialektik von den mathematischen Wissenschaften erfolgt im Rekurs auf den Schluss des sechsten Buches der „Politeia“. Eine affirmative und eine kritische Komponente sind dabei in der Cohenschen Deutung zu unterscheiden. Affirmativ interpretiert wird zunächst die Einzigartigkeit und radikale Sonderstellung der Idee des Guten: Sie leiste „die letzte Begründung des Kosmischen, wie alles Wirklichen“ (S 1, 363); sie sei „allein das Voraussetzungslose“, das „letzte Ende alles Forschens“ (S 1, 365) und jenes im „Phaidon“ (101 e) erwähnte Zureichende bzw. Befriedigende, bei dem der Prozess des Rechenschaftgebens über die Hypothese zuletzt ende; „dieses *ικανόν* ist einzig *τάγαθόν*“ (S 1, 364). Der Dialektik ist daher mit der Idee des Guten ein *ἀνυπόθετον*, ein Unbedingtes, Voraussetzungsloses zugänglich (ebd.), ein *Fundamentum certum et inconcussum*, von dem sie ihren Ausgang nehmen kann und das ihre prinzipielle methodische Verschiedenheit von den mathematischen wie allen übrigen Wissenschaften, damit aber auch ihre Höherwertigkeit jenen gegenüber begründet, die ihrerseits darauf angewiesen bleiben, *ἐξ ὑποθέσεω* ihren Ausgang zu nehmen.<sup>39</sup>

Das führt zurück zur Frage der Hypothese in der Mathematik sowie zu der erwähnten kritischen Komponente in der Cohenschen Deutung, die von besonderer Wichtigkeit schon deshalb ist, weil sie die einzige, wenn auch zurückhaltend formulierte *Platon-Kritik* darstellt, die sich in der Schrift über die Ideenlehre findet. Nach der Cohenschen Lesart der einschlägigen „Politeia“-Stelle (510 b–511 d 8), die übrigens in modernen Deutungen nicht wesentlich anders ausgelegt wird)<sup>40</sup>, besteht Platons Kritik an der Mathematik zunächst nur darin, dass sie die „*ὑπόθεσις* zur *ἀρχή* macht“ (S 1, 364), dass sie sich also über den *Voraussetzungscharakter* ihrer vorgeblichen Axiome hinwegtäuscht, ihn verkennt. Denn immerhin, so betont Cohen (im Rekurs auf „Politeia“, 511 a 5) erkenne Platon es an, „dass die Geometrie ihre Voraussetzungen nicht übersteigen *könne*“ (S 1, 364). – Genau hier nun setzt die angekündigte Kritik an. Eben dies nämlich, dass die Mathematik ihre Voraussetzungen, ihre Hypotheseis, nicht übersteigen *kann*, bedingt ihre methodische Unterlegenheit gegenüber der Dialektik, gleichsam ihre Zweitklassigkeit, die darin zum Ausdruck kommt, dass Platon

<sup>39</sup> Zum methodisch begründeten Vorrang der Dialektik vor der Mathematik cf. Robinson: a. a. O. 103 f., Wedberg: a. a. O. 111, Wieland: a. a. O. 215.

<sup>40</sup> Cf. beispielsweise Wieland: a. a. O. 213 f.

ihr den Rang der *ἐπιστήμη* im strengen Sinne geradezu abspricht.<sup>41</sup> Solcher Schluss von dem Ausgang bei oder mit einer Hypothese auf die Zweitklassigkeit des so erlangten Wissens ist aus der Perspektive Cohens nicht gerechtfertigt: Zwar sei eine Kritik an den Hypotheseis der Mathematik im Rahmen einer Theorie der „*logischen Prinzipien der Wissenschaften*“ notwendig und fruchtbar; aber Platon gehe, im Interesse einer für sich ebenso notwendigen Sicherung der Ethik, an diesem „näheren Ziele“ vorbei und mache „*nicht das Klarwerden über die Voraussetzungen, sondern das Überwinden derselben* zur Aufgabe der Dialektik“ (S 1, 365).

Um diese Kritik wie überhaupt die in den referierten Ausführungen enthaltene, freilich nur indirekte Charakterisierung der Hypotheseis angemessen einschätzen und beurteilen zu können, ist zweierlei zu berücksichtigen. Zum einen, dass sie nicht etwa prinzipiell gegen eine Sonderstellung derjenigen philosophischen Disziplin gerichtet ist, welche die Idee des Guten thematisiert. Denn unabhängig von deren Bedeutung im Platonischen Zusammenhang und ohne direkten Bezug darauf affirmiert Cohen solche Sonderstellung, indem er die Aufgabe einer Herstellung der „Einheit alles Denkstrebens“ nicht der Erkenntnistheorie bzw. einer Theorie der logischen Prinzipien der Wissenschaft, sondern der Ethik zuweist (S 1, 365). Der Gedanke eines „ethisch Unbedingten“ (S 1, 366), der in diese Einheit zu integrieren wäre, gehört als solcher nicht in die Erkenntnistheorie, kann mit ihren Mitteln nicht zureichend behandelt werden.<sup>42</sup>

Cohens Kritik gilt vielmehr ausschließlich der Forderung einer Überwindung der Voraussetzungen und dem, was damit verbunden ist, wenn man einem Wissen, das im Ausgang von einer Hypothese gewonnen wird, den Rang der *ἐπιστήμη* verweigert. Vorgreifend und pointiert kann man sagen: Nach Cohen ist diese Forderung Ausdruck einer philosophischen *Illusion*; sie ist dies dann, wenn sie auf mehr als nur auf das „Klarwerden über die Voraussetzungen“ abzielt, d. h. wenn sie eine definitive, endgültige Überwindung jeder Hypothese in oder

---

<sup>41</sup> Cf. hierzu „*Politeia*“, 533 c, wo ganz deutlich ausgesprochen ist, dass das, was auf solche Weise gewusst wird, nicht Wissenschaft heißen könne und dass allein die dialektische Methode alle Voraussetzungen aufhebe.

<sup>42</sup> Das weist übrigens voraus auf das Verhältnis von Logik und Ethik im späteren „*System der Philosophie*“. Cohen betont nicht nur mit Nachdruck die Selbständigkeit der Ethik neben der Logik, sondern macht auch den Begriff der Wahrheit erst in der Ethik ausdrücklich thematisch.

mit einem *absoluten* Fundamentum certum et inconcussum verlangt. Das wird zwar in der Platon-Schrift noch nicht buchstäblich ausgesprochen, geschweige denn begründet; und es wäre eine Überinterpretation ihrer Thesen, wollte man behaupten, das systematische Fundamentaltheorem der „Logik der reinen Erkenntnis“ – zusammengefasst in dem Satz, dass die „letzten Grundlagen der Erkenntnis vielmehr *Grundlegungen* sind“<sup>43</sup> – sei hier bereits vollinhaltlich vorformuliert. Andererseits aber kann kein Zweifel daran bestehen, dass Cohens Kritik, die unzweideutig das „Klarwerden über“ die Voraussetzungen der Forderung ihrer Überwindung entgegengesetzt und so deren Einlösbarkeit bestreitet, inhaltlich in die Richtung jenes Theorems zielt und daher auf es vorausweist. Auch deshalb sollte man aus der grundsätzlichen Affirmation einer Sonderstellung der Ethik nicht folgern, dass Cohen im Anschluss an Platon<sup>44</sup> die Hypothesis-Methode gleichsam als zweite Wahl auffassen würde.

Dies wird vollends deutlich, wenn man den zweiten hier zu berücksichtigenden Aspekt ins Auge fasst, den Umstand nämlich, dass alle die Hypothesis betreffenden Bemerkungen Cohens (und selbstverständlich auch diejenigen zur Differenz von Dialektik und mathematischen Wissenschaften) auf der Basis der durch den Titel ‚transzendente Methode‘ repräsentierten erkenntnistheoretischen Position geäußert werden. Die Brisanz der These, das „*Ausgehen von einer Hypothesis*“ sei charakteristisch für das geometrische Denken, lässt sich erst dann hinreichend einschätzen, wenn man in Rechnung stellt, dass Cohen die „geometrischen Gesetzmäßigkeiten“ ausdrücklich mit dem *ὄντως ὄν* der sinnlichen Dinge identifiziert hatte. Wenn es heißt, dass dieses *in* jenen erkannt werde, so ist die Differenz, die man zwischen beiden noch zu finden meinen könnte (und die bei Platon zweifellos vorliegt), nur durch den sprachlichen Ausdruck bedingt: Dass dieses in jenen geradezu „*bestehe*“, wird als der „Satz der Sätze“ bezeichnet (S 1, 355). In der Optik Cohens *sind* die geometrischen Gesetze das *ὄντως ὄν* der „sinnlichen Dinge der Erfahrung“ (ebd.). Und dieses ‚Sein im Denken‘, dieses durchaus nicht zweitklassige Wissen wird im Ausgang von einer Hypothesis (bzw. mehreren) gewonnen. Man würde mithin den

<sup>43</sup> ErW, 85; cf. ferner LfE, 303: „Dem *Idealismus* sind die letzten Grundlagen der Wahrheit und der Wissenschaft *Grundlegungen*; der *Metaphysik* sind sie absolute *Grundlagen*“.

<sup>44</sup> „Plato regarded his hypothetical method as a second best.“ (Robinson: a. a. O. 110)

Cohenschen Text geradezu kontrainterpretieren, wollte man aus der affirmierten Voraussetzungslosigkeit der Idee des Guten auf die Voraussetzungslosigkeit des Wissens um sie sowie darauf schließen, dass damit ein methodologisches Ideal etabliert wäre, an dem gemessen alles Wissen, das zuletzt auf einer Hypothese beruht, als mangelhaft zu erachten und alles Denken, das mit der Hypothese operiert, als ‚bloß‘ hypothetisch und unzulänglich zur Erkenntnis des *ὄντως ὄν*, dessen also, was die sinnlichen bzw. ‚wirklichen‘ Dinge ‚in Wahrheit‘ sind, zu bewerten wäre.

Was also ist nach Cohen die Hypothese und demgemäß die als Hypothese bestimmte Idee? – Diese Frage führt an die Grenze dessen, was man der Platon-Schrift entnehmen kann, ohne sie überzuinterpretieren, d. h. ohne in sie hineinzulesen, was erst die „Logik der reinen Erkenntnis“ selbst entfaltet. Die Antwort, die sich auf der Basis des Textbestandes von 1878 geben lässt, ist nicht in jeder Hinsicht befriedigend, wenngleich sie die generelle Intention, die Cohen damit verfolgt, hinreichend deutlich macht und auch die in der bisherigen Analyse aufgeworfenen Probleme, insbesondere die Abgrenzung der als Hypothese bestimmten Idee von einer regulativen Idee im Kantischen Sinne, einer definitiven Klärung zuzuführen erlaubt.

Die wichtigste der Passagen, in denen Cohen den allgemeinen Begriff der als Hypothese bestimmten Idee expliziert, ist in ihren beiden zentralen Bestandteilen schon angeführt worden. Sie schließt unmittelbar an die Formel (IV) an und lautet im Zusammenhang:

(VII) „Es wird nur dasjenige als Idee gedacht, was als zureichende Voraussetzung gesetzmäßigen Seins gedacht wird, wie diese selbst nur in der methodischen Verknüpfung der Gedanken, als deren Wurzel, fruchtbares Dasein gewinnen kann.“ (S 1, 362)

Isoliert genommen birgt diese Formulierung die Gefahr, das zu unterbieten, was Cohens Kritik an der Platonischen Aufgabenbestimmung der Dialektik für die Hypothese bereits ergeben hat. Das darin akzentuierte Bedeutungsmoment wird jedoch angedeutet und wieder aufgenommen, wenn Cohen die Hypothese als den ‚letzten Anker‘ bezeichnet und hervorhebt, bei einer *letzten*, ‚sicheren‘ Hypothese mache die ‚erkenntnistheoretische Spekulation‘ halt (S 1, 363). Auf diesen wichtigen Aspekt, den es im Auge zu behalten gilt, wird sogleich zurückzukommen sein.

Klar ist zunächst, dass Cohen, darin Platon folgend, die Hypothese als Voraussetzung eines theoretischen Diskurses auffasst, als eine Annahme, die einer Sequenz von Gedanken vorausgesetzt bzw. zu-

grunde gelegt wird und die „Wurzel“ oder Quelle ihrer „methodischen Verknüpfung“ bildet. Die als Hypothese bestimmte Idee ist also nicht *οὐσία* qua Wesenheit oder Substanz, sondern ein *νοητόν*, dem eine bestimmte Funktion in der Sphäre des Denkens bzw. der Erkenntnis und für sie zukommt; sie ist so wenig ein besonderer intelligibeler Gegenstand, dass sie vielmehr nur als Quelle der Verknüpfung der Gedanken und in dieser „fruchtbare Dasein“ erlangen kann. Aber gerade als solche Quelle hat sie den Rang, die Funktion der *οὐσία* und ist im Denken das, als was die Formel (III) die Idee beschreibt. Denn sie stiftet mit der ‚methodischen Verknüpfung‘ der Gedanken zugleich einen systematischen Zusammenhang unter ihnen und bildet daher und insofern auch die Quelle und den Grund der Resultate, die aus solcher Verknüpfung hervorgehen bzw. in die eine systematisch zusammenhängende Sequenz von Gedanken gegebenenfalls einmündet. – Das Modell, das hierbei vorschwebt, ist neben, ja noch vor dem Gebrauch der Hypothese, der in den einschlägigen Dialogen Platons vorgeführt wird, an der Euklidischen Geometrie orientiert.<sup>45</sup> Man ist daher berechtigt, die Hypothese und den Fortgang von ihr ganz generell nach Art einer geometrischen Deduktion zu deuten, die ihre Resultate, d. h. die geometrischen Gesetze, streng analytisch-deduktiv aus einem festgelegten Prämissenarsenal ableitet: Wie dieses insofern die Voraussetzung für jene darstellt, als es die Quelle der zu ihnen hinführenden Verknüpfung bildet; wie die Resultate ‚in‘ dem Prämissenarsenal ‚enthalten‘, weil ‚aus‘ ihm deduzierbar sind – so und in diesem Sinne ist die Hypothese generell „Voraussetzung gesetzmäßigen Seins“, die „Wurzel“ und Quelle der Verknüpfung jener Gedanken, die das *ἔντενος ἔν* der sinnlichen bzw. wirklichen Dinge ausmachen.

Deutet man die Hypothese nach diesem Modell, so ist zweierlei zu unterscheiden, nämlich einmal die Frage nach dem theoretischen Status des angesetzten Prämissenarsenals, die unmittelbar in das Zentrum dessen führt, was der Hypothese-Begriff bei Cohen bezeichnet, und zweitens die Frage nach der Spezifik der Deduktion, der Art und

---

<sup>45</sup> Anspielend auf jenes Postulat der transzendentalen Erkenntnistheorie von 1877, wonach den Ideen ein ‚Nutzen‘, eine Brauchbarkeit in der ‚Ökonomie des Erkennens‘ eignen müsse, wenn ihnen transzendente Geltung zukommen solle (BE, 73 f., 76), bemerkt Cohen, dass der Grundbegriff der Platonischen Methode „seiner erkenntnistheoretischen Legitimation nach“ aus dem Charakteristikum des geometrischen Denkens entsprungen sei (S 1, 361). In der Optik Cohens ist also der philosophische Begriff der Hypothese der Verwendung der Hypothese in der Mathematik nachgebildet.

Weise des Fortgangs von ihm. Was letztere betrifft, so wird sie in der Platon-Schrift nicht näher erörtert, sondern als vergleichsweise unproblematisch charakterisiert: „Indessen macht nicht die Abbildung die Schwierigkeit, sondern die Urbildung; nicht die Folgerung, sondern die Hypothesis.“ (S 1, 363). Diese knappe Bemerkung reicht kaum aus, um das Problem des Fortgangs von bzw. der Folgerung aus der Hypothesis in einem allgemeineren Sinne zu diskutieren, das heißt so, dass er (sie) auch im Blick auf andere, nicht deduktiv-analytisch verfahrenende Wissensgebiete (in denen die Hypothesis natürlich nicht minder als in der Geometrie in Funktion ist) verständlich würde. Aber sie bietet mit der Parallelisierung von „Urbildung“ und Hypothesis einen weiteren wichtigen Anhaltspunkt für deren Deutung, der auf die erste Frage zurücklenkt und damit auch jene Problematik erneut aufwirft, die oben vorerst noch zurückgestellt wurde.

Der Begriff der Hypothesis selbst gibt, ja *ist* geradezu die Antwort auf die Frage nach dem theoretischen Status des Prämissenarsenals, mit dem die Euklidische Geometrie operiert. Jene „allgemeinen Sätze“, in denen, wie Cohen formuliert hatte, die Mathematik „ruht“ und von denen die geometrischen Beweise im „strengen Regreß“ ausgehen (S 1, 364), also, um bei dem klassischen Modell der „Elemente“ zu bleiben, deren Definitionen und Postulate, aber auch jene Prämissen, die man mit dem Titel ‚Axiome‘ (*κοινὰ ἔννοιαι*) zu bezeichnen gewohnt ist, können als *Beispiele* für die Hypothesis angesehen werden.

Gerade dieser Titel ist geeignet, dasjenige Moment an der Hypothesis zu erhellen, auf das die Kritik an der Platonischen Aufgabenbestimmung der Dialektik abzielt. Denn bei den betreffenden Sätzen handelt es sich nach Cohen nun eben nicht um das, was man mit dem Terminus ‚Axiome‘ gemeinhin assoziiert: *nicht* um evidente Wahrheiten, die keines Beweises fähig und bedürftig, sondern schlechthin durch sich selbst gewiss, daher aber aller weiteren Reflexion entzogen und mit dem Status letzter, unhintergebarer Grundlagen auszuzeichnen wären. Die Mathematik zwar kann diese ‚Axiome‘ mit ihren Mitteln nicht „übersteigen“ – aber das heißt und daraus folgt nicht, dass sie aller weiteren Reflexion zu entheben und ihnen jener Status zuzuerkennen wäre. Es ist vielmehr gerade die Aufgabe der Erkenntnistheorie ‚nach transzendentaler Methode‘, die Bedingungen der supponierten Gesetzesgeltung wissenschaftlicher Erkenntnis aufzuklären. Sie ist jene von Cohen erwähnte Theorie der „logischen Prinzipien der Wissenschaften“, welche die Kritik an den Hypothesen der Mathematik, im Sinne eines „Klarwerdens über die Voraussetzun-

gen“, zu leisten hat. Und sie geht dabei auf jene fundamentale Platonische Einsicht zurück bzw. knüpft daran an, der zufolge auch die anscheinend unhintergehbaren, absoluten Grundlagen der Mathematik, die ‚Axiome‘ etwa, vielmehr Hypothesen sind,<sup>46</sup> d. h. vom Denken in Anschlag gebrachte Annahmen, Voraussetzungen oder – diesen Terminus wird später die „Logik der reinen Erkenntnis“ einführen – *Grundlegungen*, die dem Prozess des „Klarwerdens über die Voraussetzungen“, dem Platonischen *λόγον διδόναι*, unterworfen sind und prinzipiell auch *unterworfen bleiben*. Cohens Kritik an der Forderung einer „Überwindung“ der Voraussetzungen stellt nicht die Reflexion auf sie still, sondern widerspricht der Hoffnung, vielmehr der Fiktion ihrer abschließenden Überwindbarkeit. Der Prozess der Reflexion auf die Hypothese wird von Cohen – soviel darf man seiner Platon-Kritik von 1878 schon entnehmen – offenbar als *unabschließbar* und, was nur auf den ersten Blick als paradox anmuten kann, eben deshalb die Hypothese qua Hypothese als unüberwindbar gedacht.

Damit erst kommt der eigentliche Sinn der Rede in den Blick, dass die ‚erkenntnistheoretische Spekulation‘ bei einer letzten, ‚sicheren‘ Hypothese *haltmache*, und hiermit auch beginnt erst die tiefere Bedeutung der Bestimmung der Idee als Hypothese sich abzuzeichnen. Dass die Hypothese qua Hypothese unüberwindbar sei, bedeutet negativ: Der Prozess der Reflexion auf die Hypothese, auf die Voraussetzung(en), von denen das Denken seinen Ausgang nimmt und die es seinen ‚Deduktionen‘ zugrunde legt, führt auf *keinen* absoluten Anfang der Reflexion, dem der Status eines *Fundamentum certum et inconcussum* zukäme; und er *endet nicht* bei einem letzten oder höchsten metaphysischen Prinzip, das, wie die Idee des Guten (traditionell gedeutet z. B. als ‚teleologische‘ Ursache aller Dinge)<sup>47</sup>, einmal erfasst, vollständige und abschließende Erkenntnis aller von ihm abhängigen Dinge, mithin buchstäblich allen Seins gewährte. Positiv gewendet: Das, wovon das Denken seinen Ausgang nimmt und woraus es das „gesetzmäßige Sein“ (d. h. die Gesetze, die das *ὄντως ὄν* ausmachen) ‚deduziert‘, ist niemals Grundlage im Sinne eines absoluten Anfangs

<sup>46</sup> Cf. Wieland: a. a. O. 213 f.

<sup>47</sup> Cf. beispielsweise Windelband: a. a. O. 109 f.; ferner Bluck: a. a. O. 26: “[...] to the Good which is the ultimate cause of all things, the cause of their being known and of their being [...] it is the teleological cause of all things”; dagegen aber Ross (a. a. O. 41, 54, 242), der der ‚teleologischen‘ Deutungsvariante widerspricht und hervorhebt, dass die Idee des Guten letztes Prinzip sei.

oder metaphysischen Seinsprinzips, sondern immer nur Hypothese, Voraussetzung des Denkens oder: *Grundlegung*. Als eine solche vom Denken zugrunde gelegte Voraussetzung bleibt zwar jede spezielle, inhaltlich bestimmte Hypothese prinzipiell revidierbar, d. h. durch eine andere, gegebenenfalls höhere oder umfassendere Hypothese überhol- und ersetzbar. Aber solche Revision betrifft lediglich die inhaltliche Bestimmtheit der jeweiligen Hypothese und verändert weder den theoretischen Status dessen, wovon das Denken ausgeht, noch auch seine Funktion: Immer bleibt es eine Hypothese, die als Voraussetzung „gesetzmäßigen Seins“ fungiert, indem sie die „Wurzel“ oder Quelle der „methodischen Verknüpfung“ der Gedanken bildet. Daher und in diesem Sinne macht die erkenntnistheoretische Spekulation bei einer letzten, ‚sicheren‘ Hypothese halt.

Cohens Theorie der Erkenntnis gewinnt mit dieser Auffassung eine besondere Dynamik, welche allererst die ihr eigentümliche Problemdimension eröffnet bzw. bedingt. Sie setzt die sogenannten ‚letzten‘ Grundlagen des Denkens einer prinzipiellen Revidierbarkeit aus und steht damit z. B. vor dem Problem, Revisionen im Bereich solcher ‚letzten‘ Grundlagen oder Prinzipien des Denkens verständlich machen zu müssen, ohne damit zugleich jenes Mindestmaß an Stabilität preiszugeben, ohne das ihre logische Funktion nicht gedacht werden kann.<sup>48</sup> Die systematischen Fragen, die sich hier ankündigen, können mit Sinn erst auf dem Niveau der „Logik der reinen Erkenntnis“ diskutiert werden. Was hingegen den in der Platon-Schrift erreichten Stand der zu ihr hinführenden Theorieentwicklung betrifft, so bleibt zunächst die Frage nach den sachlichen Gründen und systematischen Motiven zu erörtern, welche die Bestimmung der *Idee* als Hypothese veranlassen.

Der Textbestand der Platon-Schrift selbst gibt diesbezüglich keine zulängliche Auskunft. Er zeigt zwar, aus welchen Gründen die Idee dann als Hypothese zu bestimmen ist, *wenn* ihr der in Formel (III) beschriebene ‚Geltungswert‘ zugesprochen werden können, sie aber gleichwohl nicht metaphysisch-ontologisch, als eine besondere intelligible Wesenheit oder Substanz, gedacht werden soll. Aber er sagt nichts, was den ersten Teil dieser Prämisse begründen könnte, die Ansicht nämlich, *dass* die Idee überhaupt in jener Weise gedacht werden,

---

<sup>48</sup> Cf. hierzu W. Marx: *Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie*, 10 f. Zum Hypothesis-Theorem in der ‚Erkenntnislogik‘ cf. ferner H. Holzhey: *Cohen und Natorp*, Bd. 1, 148–150, 156, 330.

ihr also in der Sphäre des Denkens bzw. der Erkenntnis und für sie eben der Rang zukommen soll, welcher der ontologisch ausgelegten Idee im Platonischen Zusammenhang eignet. Diese Hochschätzung der Idee jedoch – dass sie also sei, was die sinnlichen Dinge nur scheinen, dass in ihr das ‚wahre Sein‘ gelegen sei etc. – ist, wo auch immer ihre Motive wurzeln mögen, jedenfalls eines nicht: sie ist nicht ‚kantisch‘. Wenn daher eingangs betont wurde, dass Cohen nicht etwa die Platonische Idee zu einer ‚bloß‘ regulativen im Kantischen Sinne herabsetze, sondern umgekehrt diese durch den Rückgang auf jene erweitere und übersteige, so ist nunmehr den Gründen für die systematische Notwendigkeit solcher Erweiterung und solchen Überstiegs nachzugehen, wenn die tieferen Motive für die Bestimmung der Idee als Hypothese in den Blick kommen sollen.

Bereits die Analyse des Ideenbegriffs in dem programmatischen ersten Teil von „Kants Begründung der Ethik“ hatte eine deutliche Tendenz zum Überstieg über den Kantischen Ideenbegriff aufweisen und zeigen können, dass der dort von Cohen vorgestellte Ideenbegriff nicht mehr unter das Kantische Begriffspaar ‚regulativ–konstitutiv‘ subsumiert werden kann. Die Idee, bestimmt als Prinzip des Syllogismus und der Induktion, aber auch, wichtiger noch, als das, was die „*erste Möglichkeit* zum Bedingen, das Vereinigen des Verwandten, das Trennen des Ungleichartigen“ und die „allgemeinste Grundbedingung für die Organisation der Welt des Denkbaren“ darstellt, ist nicht konstitutiv: denn Begriffe bestimmter Gegenstände werden durch sie nicht gegeben. Aber sie ist auch nicht ‚bloß‘ regulativ: denn sie geht der Bildung bestimmter Begriffe und aller Bestimmtheit durch Begriffe noch voraus und liegt ihnen zugrunde. Auch die nunmehr als Hypothese bestimmte Idee entzieht sich der Einordnung unter dieses Begriffspaar. Die Funktion der Hypothese im Denken ist keineswegs ‚bloß‘ regulativ. Als „Wurzel“ oder Quelle der „methodischen Verknüpfung der Gedanken“ ist sie die nicht nur subjektiv-, sondern durchaus objektiv-notwendige Voraussetzung jenes „gesetzmäßigen Seins“, das aus solcher Verknüpfung resultiert. Ihre Funktion ist also in der Tat *konstitutiv*, wenn auch nicht in jenem engen Sinne, den Kant mit diesem Ausdruck verbunden hatte. In und mit dieser Bestimmung der Idee als Hypothese wird – das war die eingangs exponierte Interpretationsthese – die dritte jener Funktionen fundiert und allererst verständlich, die Cohen der Idee in „Kants Begründung der Ethik“ zugewiesen hatte. Doch auch dort war kein systematisch durchschlagendes Motiv namhaft gemacht bzw. ausgesprochen worden, das die Notwendigkeit des

mit dieser dritten Funktion bereits vollzogenen Überstiegs über den Kantischen Ideenbegriff begründen könnte. Lediglich ein Hinweis, eine Andeutung findet sich dort, die (der) in Verbindung mit dem, was die Analyse der Platon-Schrift mit Beziehung auf den Hypothesis-Begriff bisher ergeben hat, die Benennung eines solchen Motivs erlaubt.

Dass die Idee die „*erste Möglichkeit* zum Bedingen“ enthalte und „allgemeinste Grundbedingung für die Organisation der Welt des Denkbaren“ sei – diese allen bestimmten Begriffen und aller Bestimmtheit durch Begriffe logisch noch vor- und übergeordnete Bedingungsfunktion der Idee, auf welche diese Umschreibungen abstellen, hatte Cohen in „Kants Begründung der Ethik“, vorerst ganz thetisch, mit dem Gedanken der *systematischen Einheit* konfundiert (cf. o. 3. 24). Das heißt: Die Idee, welche ‚erste Möglichkeit‘ und ‚allgemeinste Grundbedingung‘, also allen Bedingungs- und logischen Bestimmungsverhältnissen vorgeschaltet ist, ihnen vorausliegt, ist *zugleich* das, was systematische Einheit unter ihnen, unter den Erkenntnissen, herstellt.

Es ist nun lediglich eine durch einen anderen Blickwinkel variierte Formulierung eben dieses Gedankens, wenn Cohen die als Hypothesis bestimmte Idee in der Platon-Schrift als „Wurzel“ der „methodischen Verknüpfung der Gedanken“ bezeichnet. Mit der *methodischen* Verknüpfung der Gedanken nämlich wird eben ein systematischer Zusammenhang unter bzw. zwischen ihnen gestiftet, durch den sie, je nach der Bestimmtheit des angesetzten Einheitsbegriffs, entweder schon in eine systematische Einheit gebracht oder doch auf eine solche Einheit hin organisiert und angelegt sind. Aber nicht die diesbezüglich denkbaren Differenzierungsmöglichkeiten sind hier entscheidend, sondern: Das, was systematische Einheit der Gedanken bzw. Erkenntnisse herstellt, wird von Cohen, wie in „Kants Begründung der Ethik“ so auch in der Platon-Schrift, als dem, das es in systematische Einheit bringt, logisch *vorgeordnet* gedacht. Daraus ist nicht zu schließen, dass die Idee, qua „Wurzel“ oder Quelle der „methodischen Verknüpfung“ und damit auch der systematischen Einheit der Gedanken und Erkenntnisse, eine von diesen abtrennbare, „aparte“ Sonderexistenz an einem „intelligibelen Orte“ führte; Dasein, „fruchtbares Dasein“, so hatte Cohen formuliert, gewinnt die Idee nur *in* solcher Verknüpfung, nämlich sofern sie als deren „Wurzel“ fungiert, welche Funktion sich erst in der Verknüpfung selbst realisiert. Lediglich dies ist aus jener Vorordnung zu schließen, dass eben die Instanz, welche systematische Einheit der Gedanken und Erkenntnisse stiftet, diesen nicht nachgeordnet werden, d. h. nicht *post festum* zu ihnen hinzu-

treten darf, sondern diese gleichsam von allem Anfang an auf solche Einheit hin angelegt sein müssen.

Von hier aus enthüllt sich neben einem Moment der Anknüpfung Cohens an Kant zugleich auch das, was seinen Ideenbegriff radikal von dem Kantischen unterscheidet und den Überstieg über diesen motiviert. Eben dies nämlich, den Verstand „mit sich selbst durchgehends einstimmig“ zu machen (KrV, B 380) und so erst systematische Einheit aller Verstandeserkenntnis (den „Zusammenhang derselben aus einem Prinzip“; KrV, B 673) zu ermöglichen – ist die Leistung der regulativen Idee bei Kant. Darin also ist Cohen mit Kant einig: Das, was systematische Einheit der Gedanken bzw. Erkenntnisse stiften soll, ist weder Begriff noch Urteil, ist nicht die Einheit des Bewusstseins oder das Gesetz<sup>49</sup> und schon gar nicht das sinnliche bzw. ‚wirkliche‘ Ding, die Erscheinung, sondern: die Idee. Aber während an der logischen Vor- und systematischen Überordnung der Idee vor und über die Begriffe und alle begriffliche Bestimmtheit bei Cohen kein Zweifel sein kann, ordnet Kant – so darf man zum Zweck bewusst pointierter Bezeichnung der Differenz sagen – die Idee dem Verstand mit seinen Begriffen und Erkenntnissen logisch nach. Diese Nachordnung wird man jedenfalls dann zu konstatieren nicht umhin können, wenn man den logischen Ort der Idee im Ganzen der in der ‚Vernunftkritik‘ beschriebenen Momente und Funktionen der Erkenntnis auf der Basis der Kantischen Bestimmung des Verhältnisses von Verstand und Vernunft sowie des genauen Sinnes der Differenz von konstitutiver und ‚bloß‘ regulativer Funktion zu fixieren sucht.<sup>50</sup>

Wenn es etwa heißt, dass die reine Vernunft „alles“ dem Verstand „überlässt“ und sich „nur“ auf diesen bezieht, aber dies nicht, sofern er „den Grund möglicher Erfahrung enthält“, sondern nur, „um ihm

---

<sup>49</sup> Natorps Interpretation der Idee bleibt insofern missverständlich, als sie die Idee mit dem Gesetz gleichsetzt (ders.: *Platos Ideenlehre*, 469), ohne überall und durchgängig darauf hinzuweisen, dass es sich dabei nicht um ein (beliebiges) Naturgesetz, sondern um das „*Gesetz der Gesetzlichkeit selbst*“, um das „*Urgesetz*[e] *der Erkenntnis*“ handelt (ebd. 176). Wie Natorp an gleicher Stelle betont, dass dabei „nicht *eine* Idee, aber *die* Idee“ im Spiel sei, so erklärt auch Cohen ausdrücklich: „Die Idee kann nur Eine sein, auf welches Problem immer sie sich beziehe.“ (LrE, 95, 321)

<sup>50</sup> Cf. dazu R. Zocher: *Zu Kants transzendentaler Deduktion der Ideen der reinen Vernunft*, 43, 49, 53, 58; W. Marx: *Aspekte einer transzendentalen Topik*, 265 f., 268 f.; R. Malter: *Der Ursprung der Metaphysik in der reinen Vernunft*, 176 f., 199 f.

die Richtung auf eine gewisse Einheit vorzuschreiben“ (KrV, B 382 f.); wenn ferner die Vernunft sich „niemals geradezu auf einen Gegenstand“ bezieht, sondern „lediglich“ auf den Verstand und „eigentlich nur“ diesen und seine „zweckmäßige Anstellung“ zum Thema hat (KrV, B 671 f.); wenn die Vernunft schließlich „so“, d. h. in der gleichen Weise, „das Mannigfaltige der Begriffe durch Ideen“ vereinigt, wie der Verstand das Mannigfaltige der Anschauung durch Begriffe (KrV, B 672) – dann tritt in all diesen Bestimmungen dies als sich durchhaltende Auffassung hervor, dass die Vernunft in den Prozess der Objektkonstitution selbst, der Erkenntnis des Gegenstandes qua Bestimmung des anschaulich gegebenen Mannigfaltigen durch Begriffe, *nicht* eingreift. Das gerade ist die strenge Konsequenz der Differenz von konstitutiver und ‚bloß‘ regulativer Funktion: Die Ideen haben keine konstitutive, also gar keine Funktion im Prozess der Objektkonstitution bzw. Gegenstandserkenntnis selbst – und ‚steuern‘ ihn also auch nicht. Die Vernunft „ordnet“ nur (KrV, B 671) die zuvor vom Verstand bereitgestellten Begriffe und Erkenntnisse, und zwar in „die Richtung auf eine gewisse Einheit [...] von der der Verstand keinen Begriff hat“ (KrV, B 383). Diese Einheit, die „Vernunftseinheit der Erscheinungen“ (ebd.), aber ist „nur eine Idee (*focus imaginarius*)“ oder ein „Punkt“, „aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen [...]“ (KrV, B 672).

Wird die Funktion der Ideen in der vorstehend skizzierten Weise angesetzt,<sup>51</sup> so erscheinen die Ideen, eben weil sie nicht konstitutiv, aus dem Prozess der Objektkonstitution strikt ausgeschlossen sind, als diesem und den Verstandeserkenntnissen als seinen Resultaten externe bloße Ordnungsgesichtspunkte, die *post festum* zu ihm bzw. ihnen hinzutreten. Die Einheit jedoch, die so unter den Verstandeserkenntnissen hergestellt wird, bleibt ihnen daher notwendigerweise äußerlich und ist nur ein „zufälliges Aggregat“, aber gerade das *nicht*, was Kant selbst für eine systematische Einheit reklamiert, nämlich ein „nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System“, ein „Zusammenhang“ der Erkenntnis „aus einem Prinzip“ (KrV, B 673). Denn *aus* einem Prinzip gehen die Verstandesbegriffe und -erkenntnisse „wirklich nicht“ aus bzw. hervor, die mittels einer bloß als ‚Focus imaginarius‘ bestimmten Idee in eine gewisse Ordnung gebracht werden.

So ergibt sich hier ein sachlicher Grund und auch ein zulängliches Motiv für jene Erweiterung, jenen Überstieg über den Kantischen Ide-

---

<sup>51</sup> Cf. in diesem Zusammenhang ferner KrV, B 675 u. 692 f.

enbegriff, den Cohen vollzieht. Soll die systematische Einheit der Gedanken und Erkenntnisse nicht nur als ein bloßes Aggregat, sondern als ein „nach Gesetzen zusammenhängendes System“, als ein prinzipienbestimmter oder methodischer Zusammenhang der Erkenntnisse gedacht werden können, dann darf diejenige ‚Instanz‘, die solche Einheit, solchen Zusammenhang herstellen soll, d. h. die Idee, nicht als ein externer Ordnungsgesichtspunkt *post festum* zu den Erkenntnissen hinzutreten, sondern muss ihnen immer schon voraus und zugrunde liegen. Also kann die Funktion der Idee nicht als ‚bloß‘ regulativ und nur subjektiv-, sondern muss durchaus als konstitutiv und objektiv-notwendig bestimmt werden, als konstitutiv und objektiv-notwendig nämlich für *jene* ‚Objekte‘, welche Gesetze, d. h. selbst Erkenntnisse sind. Das heißt und daraus folgt nicht, dass die funktionale Differenz von Begriff und Idee, die Kant mit jenem Begriffspaar abzubilden bzw. terminologisch zu fixieren sucht, einfach zu nivellieren oder gar zu eliminieren wäre; und es besagt ebensowenig, dass die durch eine als ‚konstitutiv‘ bestimmte Idee ermöglichte systematische Einheit nicht gleichwohl als eine projektierte gedacht werden könnte, d. h. als eine Einheit, die aktuell niemals vollendet ist, die kein abgeschlossenes Ganzes darstellt, das den Zuwachs weiterer, neuer Erkenntnisse und ihre Integration in den systematischen Zusammenhang ausschliesse. Sondern es besagt zunächst nur dies, dass die Funktion der Idee als eine ‚bloß‘ regulative *unterbestimmt* ist, wenn die Idee eine systematische Einheit, einen methodischen Zusammenhang unter den Gedanken und Erkenntnissen herstellen soll, der (die) als mehr denn als ein bloßes Aggregat soll gedacht werden können. Gerade mit Beziehung auf das Problem solcher Einheit finden sich auch bei Kant selbst einige Passagen, die der Idee eine Funktion zuschreiben, die (jedenfalls bei unvoreingenommener Textauslegung) nur als konstitutiv beurteilt werden kann.<sup>52</sup> Dies aber kollidiert und bleibt unvereinbar mit dem für die „transzendente Dialektik“ und ihre metaphysikkritische Absicht ins-

---

<sup>52</sup> Das ist insbesondere dort der Fall, wo Kant von dem logischen Prinzip der Vernunfteinheit nach Regeln auf ein vorauszusetzendes transzendentales schließt, „durch welches eine solche systematische Einheit, als den *Objekten selbst* anhängend, a priori als *notwendig* angenommen wird“ (KrV, B 678; Hervorhebung G. E.), und erklärt, dass das Gesetz der Vernunft, die systematische Einheit zu suchen, „notwendig“ sei, „weil wir ohne dasselbe *gar keine Vernunft*, ohne diese aber *keinen* zusammenhängenden *Verstandesgebrauch* [...] haben würden“ (KrV, B 679; Hervorhebung G. E.). Cf. Zur Sache W. Marx: Aspekte einer transzendentalen Topik, 269, 271 f. sowie ders.: Die regulative Idee in den Gedanken, 225 f., 227 f.

gesamt unverzichtbaren Lehrstück von der ausschließlich regulativen Funktion der Ideen. So gesehen stellt die Kantische Theorie den Interpreten vor das Dilemma, entweder die Differenz von ‚bloß‘ regulativer und konstitutiver Funktion der Ideen in dem von Kant festgelegten Sinne neu bestimmen oder darauf verzichten zu müssen, die systematische Einheit der Gedanken bzw. Erkenntnisse als ihren prinzipienbestimmten Zusammenhang verständlich machen zu können.

Cohens Bestimmung der Idee als der Quelle oder „Wurzel“ der „methodischen Verknüpfung der Gedanken“ führt aus diesem Dilemma heraus. Sie bedeutet eine durchgreifende *Aufwertung* des Funktionssinnes und damit auch des allgemeinen philosophischen Ranges der Idee, die deren funktionale Verschiedenheit vom Begriff dennoch wahr, indem sie diesem die Idee logisch bzw. funktional entschieden vor- und überordnet. Die Termini, mit denen dieser neue, gewissermaßen extrem ins Konstitutive hinein erweiterte Funktionssinn der Idee zunächst in „Kants Begründung der Ethik“, noch vorläufig und gleichsam tastend, umschrieben wurde, wiesen sie nicht nur als eine transzendente Bedingung (im dort festgelegten positiven Sinn), sondern als eine solche aus, die schlechthin fundamental ist, d. h. allen anderen transzendentalen Bedingungen, den Kategorien ebenso wie den synthetischen Grundsätzen, mithin auch dem, was diese ermöglichen, den wissenschaftlichen Gesetzen also, noch voraus und zugrunde liegt. Dass die Idee den Umstand, „dass eben Begriffe, dass gedankliche Vereinigungen und Trennungen des Aussereinander in den Dingen, wie des in Dinge zusammengefassten gegeben sind“, und daher die „erste Möglichkeit zum Bedingen“, die „allgemeinste Grundbedingung“ (etc.) enthalten, darstellen oder repräsentieren soll, bedeutet nichts anderes als dies, dass sie von allen Begriffen und Grundsätzen vorausgesetzt und immer schon in Anspruch genommen wird und werden muss, wenn Erkenntnis bzw. Erfahrung als Wissenschaft, wenn sachhaltiges Denken überhaupt möglich sein soll.

So lässt sich auch von hier aus jener ‚gut platonische‘ Rang der Idee verstehen, der ihr in der Formel (III) der Platon-Schrift zugesprochen wird: Sie hat in der Sphäre des Denkens und der Erkenntnis den Rang der *οὐσία*, weil sie dasjenige ist, worauf alles Denken zurückgeht, wovon alle Erkenntnis ‚zuletzt‘ abhängt. Wie die geometrischen, mithin die wissenschaftlichen Gesetze das *ὄντως ὄν* der sinnlichen bzw. ‚wirklichen‘ Dinge sind, so ist die Idee das *ὄντως ὄν* dieser Gesetze. Daher und in diesem, freilich übertragenen Sinne ist das ‚wahre Sein‘ in der Idee gelegen.

Trotz dieser durch und durch ‚unkantischen‘ Bewertung des Ranges der Idee fällt Cohen nicht hinter das Niveau der kritischen Einsicht Kants zurück und hält überdies auch an jener strikt funktional-geltungstheoretischen Orientierung fest, die der programmatische erste Teil von „Kants Begründung der Ethik“ vorgezeichnet hatte. Die Idee ist kein, sie bezeichnet kein ‚Ding‘, keinen intelligibelen Gegenstand – aber auch kein metaphysisches Seinsprinzip. Jenes Letzte, worauf alles Denken zurückgeht, wovon alle Erkenntnis, alles „gesetzmäßige Sein“ ‚zuletzt‘ abhängt, hat sich vielmehr als Hypothese erwiesen; diese ist der „letzte Anker“, bei dem die „erkenntnistheoretische Spekulation“ haltmacht. Die *Aufwertung* des Funktionssinnes der Idee geht also unmittelbar einher mit ihrer *Reduktion* auf ihre Funktion. Das ist der Grund wie auch der Sinn und die Konsequenz der Bestimmung der Idee als Hypothese. Wie das Gesetz restlos aufgeht in seiner Geltung und ‚daneben‘ isolierte Gestalt nur gewinnt in den abstrakten Formulierungen der Erkenntnisse, die es ausmachen, so geht auch die Idee restlos auf in ihrer Funktion und gewinnt Gestalt nur *in* der Hypothese, in welcher sie sich und kraft welcher sich ihre Funktion realisiert. Nur in der Realisation als Hypothese fungiert die Idee als „Wurzel der methodischen Verknüpfung der Gedanken“ und ist so „zureichende Voraussetzung gesetzmäßigen Seins“.

Die volle Tragweite der auf diesen neuen Funktionssinn gegründeten Konzeption der Idee, die mit ihm verbundene Problematik und theoretische Brisanz, aber auch ihre radikale *Verschiedenheit* vom *Kantischen* ebenso wie vom *Platonischen* Ideenbegriff wird deutlich, wenn man den letzten Aspekt der Hypothese berücksichtigt, der auf der Basis allein des Textbestandes der Platon-Schrift mit Sinn noch diskutiert oder doch wenigstens andiskutiert werden kann. Cohen zielt auf diesen Aspekt ab, wenn er die Hypothese als ‚*Urbildung*‘ bezeichnet und bemerkt, in dieser, nicht in der Abbildung, der Folgerung aus der Hypothese, liege die „Schwierigkeit“ (S 1, 363).

Es bedarf hier keiner ausführlichen Darlegung, dass den Ideen der theoretischen Vernunft bei Kant Urbildcharakter in einem positiven Sinne nicht zukommt. Was Kant mit Bezug auf den Ideenbegriff vom Urbildgedanken aufnimmt, nämlich jenes Moment eines ‚Maximum‘, welches zugleich die Inkongruenz der Ideen allen Gegenständen der Sinne gegenüber ausmacht, das bedingt vielmehr gerade ihren Ausschluss von den die Erfahrung qua Gegenstandserkenntnis konstitutie-

renden Erkenntnisfaktoren.<sup>53</sup> Demgegenüber spezifiziert Cohens Bezeichnung der Hypothese als „Urbildung“ offenbar durchaus die *Erkenntnisfunktion* der Idee, denn diese realisiert sich gerade in jener und durch sie. Andererseits ist klar, dass der ganz auf ihre Funktion reduzierten Idee Urbildlichkeit nicht in dem eminent metapysisch-zweiweltentheoretischen Sinne eignen kann, der den Platonischen Ideen zugesprochen wird, wenn sie, etwa im „Parmenides“ und vor allem im „Timaios“, als *παράδειγματα* der Dinge bzw. alles Gewordenen exponiert werden.<sup>54</sup> Schon der Umstand, dass Cohen in der betreffenden Passage nicht etwa die sinnlichen bzw. ‚wirklichen‘ Dinge, sondern vielmehr die Folgerung aus der Hypothese als „Abbildung“ vorstellt, schließt dies aus. In welchem anderen Sinne aber kann die Hypothese als ‚Urbildung‘ verstanden werden?

Nach der mit Formel (IV) gegebenen Erklärung macht die Hypothese begreiflich, wie die Idee als *νοητόν* zugleich *οὐσία* (und umgekehrt) sein kann – deshalb nämlich, weil sich in ihr, in der Hypothese, die beiden Motive des Idealismus „durchdringen“. Diese beiden Motive waren in den Einleitungsabschnitten der Platon-Schrift eindeutig bestimmt worden: das eine betont die „Nichtigkeit des Realen der sinnlichen Wahrnehmung“, das andere postuliert die „Realität des im Denken Seienden, des Geistigen“ (cf. o. 4. 12). Mit der Auffassung, dass diese beiden Motive sich in der Hypothese ‚durchdrängen‘, knüpft Cohen an die Einführung des Hypothese-Verfahrens im „Phaidon“ (99 d f.) an, wo der phaedonische Sokrates geblendet sich von der Sinneswahrnehmung abkehrt und stattdessen bei den Gedanken (*λόγοι*) seine „Zuflucht“ nimmt, um die Wahrheit der Dinge zu erfassen.<sup>55</sup> Jene beiden Motive ‚durchdringen‘ sich also in der Hypothese insofern, als mit ihr das *als real gesetzte Gedachte* an die Stelle des als nichtig postulierten Wahrgenommenen tritt. So ergibt sich für die Rede von der Hypothese als „Urbildung“ ein prägnanter Sinn: Sie bildet das dingliche Korrelat der Wahrnehmung nicht ab oder nach, sondern setzt einen *neuen* Inhalt, der eben nicht der Wahrnehmung, sondern ausschließlich dem *Denken* verdankt ist. Die geometrischen Gebilde, so formuliert Cohen einmal, sind „*in der Natur schlechthin nicht vorhanden*“ (S 1, 356). Das lässt sich auch von der Idee und der Hypothese als ihrem

<sup>53</sup> Cf. KrV, B 370 f., bes. 373 f.; dazu auch H. Heimsoeth: Kommentar zur transzendentalen Dialektik Bd. I, 31–39.

<sup>54</sup> Cf. etwa Parmenides, 132 d 2 sowie Timaios, 28 a 8, c 6.

<sup>55</sup> Zur Auslegung dieser Passage cf. H. Wagner: Platons Phaidon, 177 f.

Realisat sagen; sie ist weder in der Natur noch an einem ‚intelligiblen Ort‘ vorhanden, sondern formal wie inhaltlich eine Setzung, ein ‚Erzeugnis‘ des Denkens.

Hier liegt der Grund dafür, dass Cohen in unverhüllter Abweichung von, ja Kollision mit dem Platonischen Ideenbegriff auf einem „subjektiven Rest“, einer „idealistischen Bedingtheit“ der Idee insistiert, die (der) nicht zu unterschätzen, sondern vielmehr voll zu „würdigen“ sei (S 1, 347). Zugleich wird hier aber auch die Distanz manifest, die den Cohenschen von dem Kantischen Ideenbegriff trennt: Dass die Hypothese Urbildung im explizierten Sinne sei, dies spricht nach Cohen nicht etwa gegen, sondern bedingt und ermöglicht offenbar allererst die ihr zugewiesene Erkenntnisfunktion. Nur und gerade *weil* die Idee qua Hypothese Urbildung, d. h. ausschließlich dem *Denken* verdankt ist, *kann* sie als „zureichende Voraussetzung gesetzmäßigen Seins“ fungieren.

Die systematischen Anschlussfragen und Folgeprobleme, die sich aus der Konzeption der Idee als Hypothese ergeben (wie etwa die prinzipielle Revidierbarkeit jeder speziellen Hypothese mit ihrer Bestimmung als dem ‚letzten Anker‘ zusammenzubringen oder wie etwa jener ‚subjektive Rest‘ mit dem Anspruch, das Gesetz als Ding an sich zu denken, zu vereinbaren sei), können, wie bereits betont, allein auf der Basis der reifen Gestalt dieser Konzeption, die erst mit der „Logik der reinen Erkenntnis“ vorliegt, erörtert werden. Im Zentrum der nächsten Phase der zu dieser hinführenden Theorieentwicklung steht vorerst ein anderes, weit elementareres Problem, das zwar nicht unmittelbar aus ihr entsteht, aber dennoch eng mit ihr zusammenhängt und durch sie noch an Schärfe und theoretischer Brisanz gewinnt.

Die Idee ist als Hypothese bestimmt und diese als Urbildung charakterisiert worden. Darin tritt das als real gesetzte Gedachte an die Stelle des als nichtig postulierten Wahrgenommenen. Was als „Wurzel der methodischen Verknüpfung der Gedanken“ und damit als „zureichende Voraussetzung gesetzmäßigen Seins“ fungiert, das ist formal bzw. seinem theoretischen Status nach wie auch inhaltlich eine Setzung, ein ‚Erzeugnis‘ des Denkens. Bezeichnet aber, so ist hier zu fragen, der Begriff der Realität etwas, das kraft bloßer gedanklicher Setzung statt hat? Gewährleistet schon solche Setzung allein die Realität, verstanden als Sachhaltigkeit, einer Annahme, die als Hypothese fungieren soll? Ist etwa, so lassen sich diese Fragen zuspitzen, nach Cohen das Denken die *einzig*e Quelle, ist die ‚methodische Verknüpfung‘ der Gedanken allein schon die ‚zureichende Vorausset-

zung‘ jener wissenschaftlichen Gesetze, die das *ὄντως ὄν* der sinnlichen bzw. wirklichen Dinge ausmachen?

Mit diesem Ergebnis wäre der Boden des Kantischen transzendentalen Idealismus vollends verlassen. Die „Kritik der reinen Vernunft“ lehrt primär, sie lehrt vor allem anderen dies, dass das Denken allein zur Erkenntnis der Gegenstände der Erfahrung nicht zureicht, dass es allein vielmehr überhaupt keine gegenstandsbezogene Erkenntnis gibt. Nicht nur die apriorischen Formen der sinnlichen Anschauung müssen dafür hinzutreten, sondern erst die Möglichkeit der Erfahrung, d. h. der zumindest potentielle Bezug auf empirische Anschauung und also in letzter Instanz die Empfindung sichert nach Kant den Gebilden des Denkens, seinen Begriffen und Urteilen, Gültigkeit für Gegenstände der Erfahrung, d. h. Realität qua Sachhaltigkeit.

Nun hatte zwar schon die Analyse des programmatischen ersten Teils von „Kants Begründung der Ethik“ eine Abkehr von, einen erkennbaren Bruch Cohens mit dem bewusstseinstheoretischen Ansatz der ‚Vernunftkritik‘ festgestellt. Aber dort war die Kantische Grunddistinktion von Sinnlichkeit und Verstand bzw. Anschauung und Denken, wenn auch reduktiv interpretiert, so doch als solche noch restituiert worden. Es müsse, das war die von Cohen verwendete Formulierung, „Etwas gegeben sein“, an dem Gesetze sich vollziehen könnten; dieses aber sei das Mannigfaltige der Anschauung, das daher ebenso eine Bedingung der Erfahrung sei wie die Apperzeption und die Kategorien (cf. o. 3. 222). Der Begriff der Empfindung jedoch, der im Kantischen Theoriezusammenhang diejenige Instanz bezeichnet, auf die alles *empirische* Mannigfaltige zuletzt zurückgeht, war in diesem Programmwurf für eine Erkenntnistheorie ‚nach transzendentaler Methode‘ nicht interpretiert, in diese nicht reintegriert worden. Kann aber, so wurde daher schon am Ende der Analyse jenes Entwurfs gefragt, auf diesen Begriff einfach verzichtet, kann das sachliche Motiv, das Kant mit ihm aufnimmt, schlechthin ignoriert werden, wenn diejenige Erkenntnis transzendental begründet werden soll, die in Mathematik und Naturwissenschaft faktisch vorliegt? Auf dem Wege solcher Begründung soll bzw. will die Erkenntnistheorie ‚nach transzendentaler Methode‘ objektive Realität feststellen. Kann sie aber dieser selbstgestellten Aufgabe gerecht werden, ohne empirische Daten, empirisches Mannigfaltiges als transzendente Erkenntnisbedingung auszuzeichnen? Dieses Mannigfaltige, also dasjenige in der Erscheinung, welches Gegenstand der Empfindung ist, hatte Kant das *Reale*

genannt.<sup>56</sup> Demgegenüber postuliert Cohen die „Nichtigkeit des Realen der sinnlichen Wahrnehmung“ (d. h. der Empfindung) und die „Realität des im Denken Seienden“. Mit diesem Postulat verschärft sich deshalb nicht nur die Frage nach der Stellung des Begriffs der Empfindung im Rahmen einer Erkenntnistheorie ‚nach transzendentaler Methode‘, sondern es wirft zugleich auch die Frage nach dem Inhalt und der Bedeutung des Realitätsbegriffs erneut auf. Diese doppelte Problematik bildet daher das Thema des nächsten Abschnitts der Entwicklung der theoretischen Philosophie Cohens.

#### **4. 2 „Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte“: Der Begriff der Realität und das Problem der Empfindung**

Die Abhandlung über „Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte“, die der Untertitel als „Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik“ ausweist, wurde schon früh und wird bis heute als der eigentliche Wendepunkt im Denken Cohens betrachtet.<sup>57</sup> In ihrem ganzen Gepräge hebt sie sich ab von allem, was er zuvor publiziert hatte. Unverkennbar ist zunächst die Dominanz des systematischen Gedankens, den bereits das Vorwort ausdrücklich zum „Zweck der Schrift“ erklärt (IM, III). Er bleibt leitend auch in den historischen Partien, die, zentriert um die Entdeckung des Infinitesi-

---

<sup>56</sup> Cf. KrV, B 207. Dass der Gegenstand der Empfindung das Reale sei, darauf gründet auch Kants „Widerlegung des Idealismus“: Das bloße, aber *empirisch* bestimmte Bewusstsein meines Daseins beweist das Dasein der Gegenstände im Raume; cf. KrV, B 275 und den „Beweis“. Zum Verhältnis von Empfindung und Realität cf. u. 4. 213.

<sup>57</sup> Cf. beispielsweise P. Natorp: Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkt des Systems, 15; A. Görland: Hermann Cohens systematische Arbeit im Dienste des kritischen Idealismus, 222. Für die neuere Cohen-Forschung cf. P. Schulthess' Einleitung zur Neuausgabe der Schrift, a. a. O. 7\*. W. Flach bezeichnet die Abhandlung gar als den „eigentlichen Kulminationspunkt des philosophischen Gesamtwerks“ (Einleitung zur Ausgabe Frankfurt 1968, 31). Zu Flachs Kritik an der Cohenschen Schrift cf. H. Holzheys Rezension der von Flach eingeleiteten Ausgabe Frankfurt 1968, in: Archiv für Geschichte der Philosophie, 56 (1974) 227. H. L. Ollig bezeichnet die Abhandlung als den „für die Folgezeit entscheidenden Schritt“ (Der Neukantianismus, 33) und an anderem Ort als „Nahtstelle für den Übergang von Cohens Kantschriften zum System“ (Aporetische Freiheitsphilosophie, 363).

malkalküls durch Leibniz und Newton, gut die Hälfte des Gesamttextes ausmachen und nirgends jenen Charakter interpretierender Auslegung tragen, der für alle vorangegangenen Werke Cohens kennzeichnend gewesen war. Diese allgemein stilistische, den Verarbeitungsmodus der historischen Quellen betreffende Veränderung zeigt sich besonders deutlich an der gewandelten Bezugnahme auf Kant. Die nahezu bedingungslos apologetische Einstellung, die sein erstes Kant-Buch ausgezeichnet hatte, war zwar schon 1877, in „Kants Begründung der Ethik“, durch das Eingeständnis „gewisser Abweichungen von dem Urheber“ ersetzt worden, die, obwohl sich hinter ihnen ein grundsätzlicher Bruch mit dem bewusstseinstheoretischen Ansatz der ‚Vernunftkritik‘ verbarg, zunächst noch in das Gewand bloßer Erneuerung und Weiterentwicklung der Kantischen ‚Methode‘ gehüllt blieben. Nun aber steht der Rekurs auf Kant im Zeichen offener Kritik, welche die Bereitschaft, auch die systematischen Eckpfeiler seiner Lehre zur Disposition zu stellen, ebenso einschließt wie den erklärten Verzicht auf die Verwendung der „genaueren Terminologie der Kantischen Schulsprache“ (IM, 17). Diese unverhüllte Distanzierung von Kant, aber auch Cohens retrospektive Deutung des eigenen Werdegangs<sup>58</sup> und nicht zuletzt natürlich die inhaltliche Vorarbeit, die hier de facto für eines der zentralen Theoreme der „Logik der reinen Erkenntnis“ geleistet wird, konnte, ja musste geradezu zwangsläufig die Auffassung entstehen lassen, dass die Schrift von 1883 einen grundlegenden philosophischen Neubeginn markiere, mit dem die Keime jener systematischen Neuorientierung erstmals greifbar würden, deren reife Frucht die ‚Erkenntnislogik‘ darstellt.

So wohlbegründet jedoch diese Auffassung auch erscheinen mag – vor dem Hintergrund der bisher erzielten Analyseergebnisse bedarf sie dennoch der Korrektur, und zwar in beiden der in ihr angesprochenen Richtungen. Zum einen reichen die Keime der Theorie, welche die „Logik der reinen Erkenntnis“ vorträgt, hinter das Jahr 1883 zurück. Bereits die Platon-Schrift aus dem Jahr 1878 nimmt mit der Bestimmung der Idee als Hypothese und der damit verbundenen Kritik an der Forderung einer ‚Überwindung der Voraussetzungen‘ eine der essentiellen Grundpositionen der ‚Erkenntnislogik‘ vorweg, die für deren theoretischen Gesamtbestand schlechthin fundamental ist.<sup>59</sup> Zweitens aber

<sup>58</sup> Im Nachruf auf A. Stadler (S 2, 450).

<sup>59</sup> Auf diese fundamentale Bedeutung weist Cohen selbst ausdrücklich hin: „*Die Philosophie kommt nur als System zu ihrem Begriffe* [...] Das System der Philoso-

und im Blick auf jene Auffassung wichtiger noch ist, dass die Abhandlung über das „Prinzip der Infinitesimal-Methode“ *keinen* grundsätzlichen theoretischen *Neuansatz* formuliert. Sie knüpft nämlich – das wird im ersten Abschnitt der folgenden Analyse zu zeigen sein – in all jenen ihrer Partien, die den systematischen Ansatz und die allgemeine Disposition der Theorie der Erkenntnis exponieren, bruch- und nahtlos an eben dasjenige Theorieprogramm an, das schon 1877 im ersten Teil von „Kants Begründung der Ethik“ skizziert worden war. Dieses Programm, das seinerseits zurückgeht auf die mit der abschließenden Erfahrungsdefinition in der ersten Auflage von „Kants Theorie der Erfahrung“ verbundene Bestimmung des ‚Zieles‘ transzendentaler Untersuchung (cf. o. 2. 213, 3. 122), erfährt hier lediglich eine systematisch vertiefte, d. h. umfassendere und argumentativ verbesserte Exposition, aber *keine* grundsätzliche Revision, die als ein originärer philosophischer Neubeginn gewertet werden könnte.

Die allgemein dispositionellen, Begriff und Aufgabe, Ansatz und interne Verfasstheit der Erkenntnistheorie festlegenden Bestimmungen bilden in einem buchstäblichen, oft unterschätzten, sachlich aber kaum überzubewertenden Sinne die Basis für die spezielle Problematik, der die Abhandlung nachgeht. Erst aus ihnen heraus wird das tiefere philosophische Motiv fassbar, das Cohen dazu veranlasst, nicht nur das Prinzip der Infinitesimalmethode überhaupt zum Thema einer eigenen systematischen Untersuchung zu machen – was im Blick auf seine vorangegangenen philosophischen Arbeiten keineswegs selbstverständlich ist –, sondern mit der Bestimmung und Begründung dieses Prinzips zugleich die Absicht zu verbinden, „den Begriff der Realität in seinem Werthe für die Begründung der Erkenntnis auszuzeichnen“ (IM, III). Weder die isolierte Frage nach dem ‚Prinzip‘ der Infinitesimalmethode noch auch der Begriff der Realität allein, sondern erst diese „eigentümliche Verbindung“<sup>60</sup> beider bringt die eigentliche Problematik der Schrift von 1883 hinreichend in den Blick, und damit zugleich auch den Bereich jener Thesen, mit denen sie der „Logik der reinen Erkenntnis“ unmittelbar vorarbeitet. Diese Thesen werden im zweiten Abschnitt der folgenden Analyse näher diskutiert werden.

---

phie hat [...] die Logik zu ihrem Fundament [...] *Die Einheitlichkeit des Systems fordert einen Mittelpunkt in dem Fundamente der Logik*. Dieses methodische Zentrum bildet die Idee der *Hypothese*, die wir zum Urteil und zur Logik des Ursprungs entwickelt haben.“ (LrE, 601; cf. ferner u. 5. 131, 6)

<sup>60</sup> G. Frege: Rezension von Cohens ‚Prinzip der Infinitesimal-Methode‘, 100.

#### 4. 21 *Der Begriff der Erkenntniskritik und die Empfindungsproblematik*

Was bewegt einen Autor, dessen Schriften zunächst einer zwar systematisch orientierten, aber doch interpretierenden und insofern auch historisierenden Aufarbeitung der Lehren Kants und Platons gewidmet waren, dazu, das Prinzip der Infinitesimalmethode zum Gegenstand einer systematischen Untersuchung zu machen? – Diese Frage kann nicht umgangen werden, wenn die Entwicklung, die das Cohen'sche Denken genommen hat, nicht einfach nur nachgezeichnet, sondern in ihren inneren, vorantreibenden Motiven erfasst und begriffen werden soll. Ihre Dringlichkeit wächst mit dem Gewicht des Beitrags, der dieser Untersuchung für die Vorbereitung der Grundgedanken der „Logik der reinen Erkenntnis“ zugesprochen wird, und sie bedarf der Beantwortung selbst dann, wenn dieser Beitrag nicht primär auf dem allgemeinen Gebiet der Disposition und Anlage der Erkenntnistheorie, sondern ‚nur‘ im speziellen Bereich der Realitätsproblematik zu sistieren sein sollte.

Die einleitenden Bemerkungen der Abhandlung, welche die Begründungsbedürftigkeit des Infinitesimalbegriffs darlegen und zeigen sollen, dass die philosophischen Probleme, die er aufwirft, mit seiner intern-mathematischen Begründung nicht schon beseitigt<sup>61</sup> und mit den Mitteln der traditionellen, aristotelischen Logik grundsätzlich nicht zu lösen seien, tragen zur Beantwortung der genannten Frage kaum etwas aus. Denn sie *postulieren* nur, dass der Infinitesimalbegriff ein „Grundbegriff“, ein „fundamentales Werkzeug“ der Mathematik und der mit ihr operierenden Naturwissenschaft sei, das (der) um der Vollständigkeit des „Verzeichniss[es] der Grundlagen und *Grundsätze* der *Erkenntniss*“ willen einer philosophischen Begründung bedürfe (IM, 1). Damit ist zwar eines der Beweisziele der ganzen Abhandlung und zugleich diejenige ihrer Hauptthesen genannt, die, von zeitgenössischen Mathematikern schon früh bestritten, ihre Rezeptionsgeschichte weitgehend bestimmt und präformiert hat.<sup>62</sup> Aber es ist hiermit noch

---

<sup>61</sup> Diese intern-mathematische Begründung lässt Cohen ausdrücklich in ihrem vollen Recht. Cf. dazu das „Vorwort“ zur Abhandlung (IM, III) sowie die diesbezügliche Erklärung in den ‚Jubiläumsbetrachtungen‘ (S 1, 414); ferner P. Schulthess' Einleitung zur Neuausgabe, a. a. O. 27\*.

<sup>62</sup> Cf. dazu neben der bereits erwähnten Rezension von Frege diejenige von G. Cantor (in: Deutsche Literaturzeitung, 5 (1884) Sp. 266–268) sowie vor allem die Besprechung der Schrift von B. Russell (ders.: *The Principles of Mathematics*,

keinerlei Auskunft über die systematischen Gründe und Motive gegeben, die Cohen zur Entwicklung dieser Auffassung geführt haben und die besondere Bedeutung erklären könnten, die er dem Infinitesimalbegriff zumisst.

Die neuere Cohen-Literatur hat in diesem Zusammenhang die Hinweise aufgenommen und auszuwerten begonnen, die das einzige diesbezüglich verwertbare biographische Dokument, Cohens retrospektives Selbstzeugnis im Nachruf auf A. Stadler,<sup>63</sup> an die Hand gibt. Danach wird man davon ausgehen können, dass Cohen aus zwei Richtungen Anregungen für die spezifische Fassung der Realitätsproblematik in der Schrift über die ‚Infinitesimal-Methode‘ empfangen hat, zum einen aus dem Dialog mit Stadler, der den Kantischen Grundsatz der „Antizipationen der Wahrnehmung“ in Verbindung mit dem Problem der Kontinuität kritisiert hatte, sowie zweitens aus der Debatte um die Fechnersche Psychophysik, in der die Anwendbarkeit mathematischer Größenbegriffe auf Empfindungen diskutiert wurde.<sup>64</sup>

Zweifellos sind hiermit wertvolle Einsichten in die zeitgenössische Diskussionslage gewonnen, die der spezifischen Verflechtung der Problematik einer Begründung des Infinitesimalbegriffs mit den Problemen der Realität, der Empfindung und der Interpretation des zweiten Kantischen Grundsatzes, wie sie in Cohens Schrift von 1883 vorliegt, den Anschein der Ungewöhnlichkeit, um nicht zu sagen Eigenwilligkeit, zu nehmen erlauben. Aber sie beantworten die aufgeworfene Frage nur äußerlich und verschieben so nur das Problem. Denn das schlichte historische Faktum, dass einige Aspekte der darin entfalteten Problemkonstellation bereits von *anderer* Seite angesprochen worden waren, erklärt noch nicht die Beweggründe, die Cohen dazu führten, diese Anregungen seinerseits nicht nur aufzugreifen, sondern den betreffenden Themen auch einen systematischen Stellenwert beizumessen, der zu ihrer Bearbeitung im Rahmen eines Kapitels zur ‚*Grundlegung*‘ der Erkenntnistheorie Anlass gab. Warum, so bleibt zu fragen, wird die

---

326, 338–345); ferner W. Flachs Einleitung zur Ausgabe von 1968 (ebd. 24) und P. Schulthess' Einleitung zur Neuausgabe im Rahmen der Werkedition (ebd. 37\*–44\*).

<sup>63</sup> S 2, 440–458. Dieser Nachruf hat jedoch insofern nur begrenzten Erschließungswert, als er im Jahr 1910, also acht Jahre nach der ‚Erkenntnislogik‘ und volle siebenundzwanzig Jahre nach der Schrift über die ‚Infinitesimal-Methode‘ verfasst wurde, mithin nicht unmittelbar aus deren Abfassungszeit selbst stammt.

<sup>64</sup> Cf. Schulthess, a. a. O. 12\* sowie H. Holzheys Rezension der Flachschen Einleitung zur Ausgabe 1968, a. a. O. 226.

Begründung des Infinitesimalbegriffs für Cohen ein Problem von so hoher theoretischer Brisanz? Die Frage ist nicht an eine spezifische Formulierung gebunden, sondern kann ebenso auf die anderen thematischen Begriffe der Abhandlung bezogen werden: Warum bedarf es einer erneuten Reflexion auf den Begriff der Realität? Was macht den Grundsatz der „Antizipationen der Wahrnehmung“ in der Optik Cohens reformbedürftig? Und schließlich: Was begründet Cohens Interesse an den Versuchen, Empfindungen mit mathematischen Mitteln zu beschreiben?

Eine Antwort auf diese Fragen kann nur befriedigen, wenn es gelingt, die gesuchten Beweggründe in Cohens vorangegangenen philosophischen Arbeiten selbst zu sistieren, oder, anders akzentuiert, die Thematik der Schrift von 1883 sei es als Weiterentwicklung von, sei es als Lösungsversuch für Probleme(n) zu begreifen, die sich aus diesen Arbeiten selbst ergeben. Das heißt allerdings zugleich auch, einen Zusammenhang zwischen ihnen und jener Schrift aufzufinden bzw. zu etablieren, der die Rede von einem grundsätzlichen philosophischen Neubeginn zumindest zu überdenken zwingt. Der Begriff, der diesen Zusammenhang in allgemeiner Weise bezeichnet, ist der Begriff der *Erkenntniskritik*. Ihn gilt es zunächst zu betrachten, bevor die Frage nach den Motiven für die Problematisierung des Infinitesimalbegriffs wieder aufgenommen werden soll.

#### 4. 211 Erkenntniskritik versus Erkenntnispsychologie

Der Terminus ‚Erkenntniskritik‘<sup>65</sup> wird von Cohen als Titel für diejenige philosophische Disziplin eingeführt, welche die geforderte Begründung des Infinitesimalbegriffs zu leisten habe. Ihre systematischen Grundbestimmungen sind mit folgenden Worten in nuce zusammengefasst:

„Was die Wissenschaft zur Wissenschaft macht, welche Bedingungen ihrer Gewissheit sie voraussetzt, von welchen Grundsätzen ihre Wirklichkeit *nach ihrem angenommenen Werthe* als Wissenschaft ermöglicht wird – das ist die natürliche Frage aller Philosophie; das ist das Problem der in Kant reif gewordenen Philosophie.“ (IM, 7)

---

<sup>65</sup> P. Schulthess hat darauf aufmerksam gemacht, dass der Terminus ‚Erkenntniskritik‘ eine Schöpfung O. Liebmanns ist (cf. Schulthess: a. a. O. 26\* Anm. 61). Daraus ist jedoch nicht auf inhaltliche Übereinstimmungen zu schließen: Für Cohen ist die ‚Erkenntniskritik‘ nicht „Prüfung des Erkenntnisvermögens“ (O. Liebmann: Zur Analysis der Wirklichkeit, 13; Hervorhebung G. E.), sondern der Erkenntnis.

Es bedarf nur eines kurzen vergleichenden Blicks auf die Exposition des „Inhalts“ der transzendentalen Methode in „Kants Begründung der Ethik“ (cf. o. 3. 122), um zu erkennen, dass Cohen hiermit unmittelbar an das dort skizzierte Theorieprogramm *anknüpft*. Die Terminologie ist zwar nicht mehr dieselbe, an der Kantischen orientierte. Aber die gewollte „Emancipation“ (IM, 17) von der Sprache Kants kann diesen Befund nicht verstellen, sondern legt im Gegenteil die sachliche Identität von ‚Erkenntniskritik‘ und Erkenntnistheorie ‚nach transzendentaler Methode‘ nur umso deutlicher bloß.

Die nunmehr vorgetragene Darstellung des – im Kern unveränderten – systematischen Grundansatzes der transzendentalen Erkenntnistheorie (d. h. der Erkenntniskritik) unterscheidet sich von dem, was bereits die programmatische Skizze von 1877 diesbezüglich festgelegt hatte, lediglich durch die größere Allgemeinheit der verwendeten begrifflichen Mittel sowie durch ein höheres Maß an Systematizität des Gedankens. Daher tritt jetzt, ihrer sachlichen Bedeutung gemäß, die *Abgrenzung* der von Cohen favorisierten funktional-geltungstheoretischen Variante transzendentaler Erkenntnistheorie von oder, besser noch, gegen jede(r) Art transzendental-subjektiver bzw. psychologisch instrumentierter Erkenntnisbegründung in das Zentrum der Exposition. Diese Abgrenzung war zwar auch 1877 überall latent gewesen, hatte sich dort aber nirgends zu einer expliziten Psychologiekritik verdichtet. Eine solche Psychologiekritik jedoch, darauf wurde bereits in der abschließenden Betrachtung des Theorieprogramms von 1877 hingewiesen, ist schlechterdings unerlässlich, wenn der Ausgang vom ‚Faktum Wissenschaft‘ nicht lediglich als eine willkürliche Festlegung, die das eigentlich Problematische bereits vorab legitimiert, erscheinen, sondern als wohlbegründetes Resultat und systematische Konsequenz einer philosophischen Grundlegungsreflexion soll begriffen werden können, einer Reflexion, die aus dem Wissen um die Vorentscheidungen heraus, die jeder erkenntnistheoretische Ansatz und die Verwendung je bestimmter begrifflicher Mittel immer schon implizieren, die Frage nach Ansatz und Struktur transzendentaler Erkenntnistheorie erneut aufwirft. Es ist vorteilhaft, sich die hier fragliche Alternative nochmals genau zu vergegenwärtigen.

Soll eine philosophische Verständigung über das Phänomen der Erkenntnis herbeigeführt werden, so ist zunächst Klarheit darüber zu schaffen, was der Terminus ‚Erkenntnis‘ sinnvollerweise bezeichnen müsse, d. h. was es eigentlich ist, worüber die Verständigung erstrebt wird. Solange eine wie auch immer bestimmte Bedeutung des Er-

kenntnisbegriffs unreflektiert oder auch nur unausgesprochenermaßen vorausgesetzt und zugrunde gelegt wird, so lange bleiben auch die damit zwangsläufig verbundenen Vorentscheidungen über Aufgabe, Ansatz und interne Verfasstheit der Erkenntnistheorie nicht nur ebenso unausgesprochen und unreflektiert, sondern führen eventuell auch zu Anforderungen an die Theorie, die sie kraft ihrer Anlage gar nicht erfüllen kann oder, möglicherweise aus guten theoretischen Gründen, überhaupt nicht zu erfüllen intendiert.

Der Terminus ‚Erkenntnis‘ nun bezeichnet *entweder* den Vollzug, den Vorgang und die Tätigkeit des Erkennens *oder* das Ergebnis, das Resultat eines solchen Vorgangs, d. h. dasjenige, was man als ‚die Erkenntnis‘ im engeren, präziseren Sinne anzusehen hat. Diese Disjunktion ist vollständig; es gibt kein Drittes außer oder neben dem Vorgang und seinem Resultat, worauf der Terminus ‚Erkenntnis‘ mit Sinn angewendet werden könnte. Jedes der beiden Glieder der Disjunktion verweist jeweils primär auf eines der beiden Momente, ohne die weder der Vorgang noch sein Resultat gedacht werden können und die in einer formal vollständigen Beschreibung des Gesamtphänomens berücksichtigt werden müssen. Der Vorgang bzw. die Tätigkeit des Erkennens verweist primär auf ein erkennendes Subjekt (oder mehrere), das diese Tätigkeit vollzieht; das Ergebnis oder Resultat verweist primär auf das erkannte Objekt, den Gegenstand oder das Thema der Erkenntnis. Hier, in der Beziehung der Erkenntnis (qua Resultat) auf ihr Objekt, ihren jeweiligen thematischen Gegenstand, liegt das eigentlich Problematische am Phänomen der Erkenntnis, das es zu erklären gilt. Wie auch immer man diese Beziehung im einzelnen näher fassen mag, ganz unabhängig von den zu ihrer Beschreibung gewöhnlich herangezogenen Modellen, über deren Vorzüge und Mängel hier nichts ausgemacht, von denen keines hier bereits in Ansatz gebracht werden muss, ist dies doch festzuhalten und mit Nachdruck hervorzuheben: Das philosophische Interesse am Erkenntnisproblem betrifft zuletzt nur diese Beziehung, es gründet zuletzt allein in dem, was man den *Wahrheitsanspruch* oder, um die mit dem Wahrheitsbegriff einhergehenden Komplikationen zu vermeiden, den *Geltungsanspruch* der Erkenntnis für ihre jeweiligen thematischen Objekte nennt. Zwar ist jede Erkenntnis immer Ergebnis oder Resultat eines Erkenntnisvorgangs, einer Tätigkeit des Erkennens, die ihr zeitlich vorhergeht; aber alles philosophische Interesse an dieser Tätigkeit leitet sich ab von und gründet auf demjenigen an der *Erkenntnis*, die Wahrheit oder Geltung beansprucht.

Diese Feststellung ist im Grunde genommen trivial und bedürfte keiner besonderen Hervorhebung, wäre nicht die Auffassung verbreitet, dass die philosophische Theorie der Erkenntnis ihrem fundamentalen Erklärungsanspruch nur dann gerecht werde, wenn sie zeige, *wie* Erkenntnis überhaupt und ursprünglich zustande komme.<sup>66</sup> Dies zu zeigen aber läuft am Ende doch immer darauf hinaus, die Tätigkeit bzw. den Vorgang des Erkennens ab ovo zu re- oder, genauer gesagt, paradigmatisch vorzukonstruieren. Soll nämlich allererst gezeigt werden, dass und wie Erkenntnis überhaupt möglich sei und zustande komme, so kann die Theorie, will sie sich nicht bereits am Anfang selbst widerlegen, natürlich nicht bei der Erkenntnis qua Resultat, das als gegeben vorauszusetzen wäre, sondern muss vielmehr bei dem Vorgang bzw. der Tätigkeit des Erkennens ansetzen. Es besteht jedoch bei unvoreingenommener Betrachtung keinerlei zwingender Grund dafür, dass die Verständigung über das Problem der Erkenntnis – die doch zuletzt immer auf deren Geltungsanspruch abzielt – nur und ausschließlich bei dem Vorgang bzw. der Tätigkeit des Erkennens ansetzen kann und muss.

Die transzendente Erkenntnistheorie hat vielmehr, wie sich im Blick auf die obige Disjunktion unmittelbar ergibt, grundsätzlich *zwei* Möglichkeiten. Sie kann die gesuchten Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis entweder auf dem Weg einer Analyse des Vorgangs bzw. der Tätigkeit des Erkennens oder aber im Ausgang von der Erkenntnis qua Resultat, das als gegeben bzw. bereits vorhanden angenommen würde, aufzudecken suchen.

Schlägt sie den *ersten* Weg ein, so wird sie zunächst den Vorgang bzw. die Tätigkeit des Erkennens in ihre (seine) elementaren Momente oder Funktionen zu zerlegen und aus diesen dann das Zustandekommen, die Genese der Erkenntnis (d. h. die Tätigkeit des Erkennens einschließlich ihres Resultats) vorzukonstruieren suchen. Dieser Weg muss als transzendental-subjektiv oder psychologisch bezeichnet werden: Denn nicht nur bleibt der Vorgang bzw. die Tätigkeit des Er-

---

<sup>66</sup> Aus diesem Gesichtspunkt heraus hat z. B. Nicolai Hartmann den Cohenschen ‚Logizismus‘ kritisiert: „Der logische Idealismus erhebt den Anspruch, es [das Erkenntnisproblem] zu lösen, lässt aber von seinen Teilproblemen nur eines gelten. Damit vergreift er sich am Erkenntnisproblem und setzt sich gnoseologischer Kritik aus [...] Um die Aktualität der eigentlichen Erkenntnisrelation, um die gegenseitige Transzendenz ihrer Glieder und um die Kompetenz des Erkenntnisgliedes für das Objekt ist der logische Idealismus nicht besorgt.“ (ders.: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 165 f.).

kennens gebunden an und unauflöslich verknüpft mit dem Subjekt, das sie vollzieht; sondern bei näherem Hinsehen erweist sich auch sogleich, dass die gesuchten elementaren Momente oder Funktionen des Erkenntnisvorgangs auf diesem Wege, soll er seines Fundamentalitätsanspruchs wegen wirklich konsequent durchgehalten werden, nur durch eine Analyse des erkennenden Subjekts und seines kognitiven Apparates aufgefunden werden können. Dieser Fundamentalitätsanspruch nämlich (d. h. ab ovo zu zeigen, wie Erkenntnis überhaupt möglich sei und zustande komme), der kalkuliert davon absieht, dass Erkenntnis in der realen Welt auch vor und unabhängig von ihrer philosophischen Begründung bereits vorhanden ist – ja der aus eben dieser Abstraktion sein Pathos bezieht –, zwingt die Theorie gerade dazu, jene gesuchten Momente oder Funktionen ohne jeden Rekurs auf gegebene bzw. bereits vorhandene Erkenntnisse aufzudecken. *Welche* Momente oder Funktionen des Erkenntnisvorgangs jedoch als elementar anzusehen sind, hängt hier mithin nicht von der Erkenntnis qua Resultat und natürlich auch nicht von dem darin erkannten Objekt ab, sondern muss entschieden werden allein im Blick auf das erkennende Subjekt, auf seine Tätigkeit und die sie bedingende Verfasstheit seines kognitiven Apparates, der als transsubjektiv durch Einführung eines überempirischen transzendentalen Subjekts gedacht werden mag.

Diesen transzendental-subjektiven oder psychologischen Weg, daran sei erinnert, repräsentiert in der Optik Cohens die „Kritik der reinen Vernunft“ mit ihrem synthetischen Untersuchungsengang, dem er selbst in der ‚Erfahrungstheorie‘ von 1871 noch nachgefolgt war. Dort sind jedoch bereits, in Gestalt der Aprioritätsthesen (IV–VIII), die Keime für einen anderen Weg der Aufdeckung der Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis fixierbar, für einen dem analytischen Vorgehen der „Prolegomena“ nachgebildeten nämlich, das Cohen in der Darstellung der „Ergebnisse der Erfahrungslehre“ von 1877 deutlich favorisiert und, durch die Forderung des Verzichts auf jede Rückbindung dieser Möglichkeitsbedingungen an das erkennende Subjekt, noch erheblich radikalisiert hatte.

Wählt die transzendente Erkenntnistheorie diesen *zweiten* Weg, so dass sie, nach Maßgabe der obigen Disjunktion, bei der Erkenntnis qua Resultat anzusetzen hätte, dann muss sie zuerst ein solches Resultat, d. h. ein Arsenal von Erkenntnissen aufzeigen und als gegeben, als faktisch bereits vorhanden annehmen. Sie muss kraft ihres Ansatzes also nicht nur voraussetzen, dass Erkenntnis überhaupt möglich, sondern auch, dass sie wirklich vorhanden ist, d. h. dass es ein solches

Arsenal von Erkenntnissen gibt, die Geltung für die in oder mit ihnen erkannten Objekte oder Themata sei es expizite beanspruchen oder denen doch solche Geltung mit Gründen zuerkannt werden kann.

Geltung, genauer objektive qua transsubjektive Geltung kann dabei zunächst ganz elementar korrespondenztheoretisch verstanden werden, so etwa, mit Kants formaler Wahrheitsdefinition, als Übereinstimmung von Erkenntnis und Gegenstand oder, moderner ausgedrückt, als Zutreffen einer Aussage auf einen bestimmten Sachverhalt, wobei (und dies, nicht die terminologische Fixierung, ist entscheidend) jene ‚Übereinstimmung‘, jenes ‚Zutreffen auf‘ oder ‚Gelten für‘ nicht ins Belieben des erkennenden Subjekts gestellt ist, vielmehr überhaupt nicht von ihm, sondern davon abhängt, ob der betreffende Sachverhalt der Fall ist oder nicht. Geltung in diesem Sinne hat z. B. die Erkenntnis, dass die Geschwindigkeit des Lichts einen bestimmten, mess- bzw. genau berechenbaren Wert hat. Die Feststellung, dass solche Erkenntnis im Kantischen Sinne als lediglich aposteriorisch angesehen werden muss, ist hier zunächst unerheblich und muss ebenso außer Betracht bleiben wie die Frage, ob überhaupt auf die Genese der Erkenntnis rekurriert werden kann und muss, wenn ihre Geltung verstanden werden soll. Worauf jene objektive Geltung beruht, kraft welcher Bedingungen sie möglich und wie sie theoretisch befriedigend zu erklären ist – dies ist allererst von der transzendentalen Erkenntnistheorie festzustellen.

Nur so viel liegt mit dem Ansatz bei der Erkenntnis qua Resultat bereits fest, dass die Theorie auf diesem Weg, anscheinend ohne Not, darauf verzichtet, jenen Fundamentalitätsanspruch für sich zu reklamieren, der dem ersten Weg gemeinhin zugute gehalten wird: Sie erklärt nicht, dass und wie Erkenntnis überhaupt möglich ist und zustande kommt, sondern setzt bereits mit der Annahme eines Arsenal geltender Erkenntnisse ein, die auf die Bedingungen oder Voraussetzungen ihrer Geltung hin befragt werden können.

Ein Grund für diesen kalkulierten Verzicht lässt sich angeben, ohne dass damit schon zugunsten des einen oder anderen Weges entschieden werden müsste. Der Ansatz bei der Erkenntnis qua Resultat – und offenbar *nur* er – eröffnet nämlich die Möglichkeit, die Geltung der Erkenntnis, um die und nicht um den Vorgang des Erkennens es ja schließlich zu tun ist, ohne jeden Rekurs auf das erkennende Subjekt überhaupt verständlich machen zu können. Das bedeutet selbstverständlich keine Leugnung der Tatsache, dass alle Erkenntnis Resultat einer Tätigkeit des Erkennens ist, die von einem Subjekt vollzogen und geleistet werden muss. Sondern es bedeutet zunächst

lediglich eine theoretische Option, die eine Verständigung über das Problem der Erkenntnisgeltung verspricht, ohne dass dazu der Umweg beschritten, ohne dass die zusätzliche Beweislast einer transzendentalen Subjekttheorie übernommen werden müsste und, wichtiger noch, ohne dass dabei die Folgen einer Bindung der Erkenntnisgeltung an die Erkenntnisgenese in Kauf zu nehmen wären. Der einfache Grundgedanke einer solchen *subjekt-freien* Erkenntnistheorie – einer Theorie wohlgekannt, die nicht etwa leugnet, dass alle Erkenntnis vom Subjekt produziert, hervorgebracht werden muss, sondern die nur die Geltung der Erkenntnis ohne Rekurs auf dessen spezifische, immer kontingente Verfasstheit und den immer auch dadurch prädeterminierten Vorgang des Erkennens zu erklären sucht – würde lauten: Wenn es ein Arsenal von Erkenntnissen gibt, die objektive Geltung (im explizierten Sinne) beanspruchen oder denen sie doch gewöhnlich konzidiert wird, dann müssen auch die Bedingungen der Möglichkeit solcher Geltung auf dem Weg einer strikt funktionalen Analyse dieser Erkenntnisse aufgefunden werden können, da sie als darin immer schon wirksam, als darin je schon fungierend gedacht werden müssen. Die Annahme solcher rein transzendentalen Geltungsbedingungen oder Funktionen, die nicht an den kognitiven Apparat des erkennenden Subjekts rückgebunden wären, jedenfalls nicht schon allein des gewählten Theorieansatzes wegen daran rückgebunden werden müssten, ist ontologisch um nichts problematischer als die auf dem ersten Weg unvermeidbare Annahme eines überempirischen transzendentalen Subjekts. Und die Aussicht darauf, die Erkenntnisgeltung ohne Rückbindung der transzendentalen Geltungsbedingungen an und deren dadurch unumgängliche, mindestens partielle Identifikation mit den Elementarstrukturen oder -funktionen des erkennenden, auch des zum transzendentalen überhöhten, Subjekts verständlich machen zu können, entschädigt für den Verzicht auf den Fundamentalitätsanspruch, den der erste Weg reklamiert. Denn so wird es möglich, die verstandene, die theoretisch begründete Geltung der Erkenntnis von jener subjektivistischen Klammer zu befreien, mit der sie nach Durchlaufen des ersten Weges notwendig behaftet bliebe.

Mit der vorstehenden Explikation der wichtigsten Vorentscheidungen, welche die Anlage einer transzendentalen Erkenntnistheorie bereits je dadurch oder danach prädeterninieren, ob sie bei dem Vorgang bzw. der Tätigkeit des *Erkennens* oder aber bei der *Erkenntnis* qua Resultat, dem schon hergestellten und gegebenen Ergebnis solcher Erkenntnistätigkeit, ihren Ausgang nimmt, ist zunächst noch nichts de-

finitiv für oder gegen den einen oder anderen Weg entschieden. Jeder der beiden Wege hat seine Vorzüge wie auch seine Schwächen, und sie bleiben prinzipiell *beide* gangbar, solange die Reflexion nicht schwerwiegende, zwingende Entscheidungsgründe gegen einen von ihnen vorbringt. Nur darauf kam es vorerst an, die Alternative nochmals zu vergegenwärtigen, in die Cohen nun mit der hier, in der Schrift über die ‚Infinitesimal-Methode‘, erstmals explizite durchgeführten Psychologiekritik eingreift. Worauf diese Psychologiekritik abzielt, ihre hohe systematische Bedeutung für die ‚Grundlegung der Erkenntniskritik‘, ist aber bereits jetzt absehbar. Wenn sich zeigen lässt, dass die transzendente Erkenntnistheorie ihr Ziel, eine theoretisch befriedigende Verständigung über das Erkenntnisproblem, das doch primär oder zuletzt immer ein Geltungsproblem ist, herbeizuführen, auf einem der beiden Wege aus zwingenden systematischen Gründen notwendig verfehlt, dann kann sie nur noch, dann *muss* sie den übrigbleibenden anderen Weg einschlagen, um dieses Ziel zu erreichen. Genau dies ist die Absicht der Cohenschen Psychologiekritik: zu zeigen, dass die Erkenntnistheorie bei der Erkenntnis qua Resultat – und das heißt konkret: bei dem ‚Faktum Wissenschaft‘ (denn dass primär die Wissenschaft ein analysierbares Arsenal Geltung beanspruchender Erkenntnisse darstellt, lässt sich problemlos verdeutlichen)<sup>67</sup> – nicht nur ansetzen kann, sondern vielmehr ansetzen *muss*, will sie die Erkenntnis transzendental, d. h. aus den Bedingungen ihrer Möglichkeit, der Möglichkeit ihrer Geltung heraus verstehen.

Es sind zwei Hauptargumente, die Cohen gegen die Psychologie bzw. gegen eine psychologisch instrumentierte Erkenntnistheorie vorträgt. Das erste Argument lautet:

„Erkenntnistheorie aber darf *nicht als Psychologie* gemeint sein. Denn die Psychologie setzt selbst jene Erkenntnistheorie voraus, in dem Begriffe des *Bewusstseins* wie in dem der *Materie*, wie demgemäss in den *Empfindungen* und den *Reizen*.“ (IM, 5)

Damit ist zunächst, wenngleich nur andeutungsweise und rudimentär, jener aus heutiger Sicht fast schon klassisch zu nennende Standardeinwand formuliert, der jedem Versuch, die philosophische Theorie der Erkenntnis durch eine Einzelwissenschaft – sei dies nun die Psychologie, die Biologie oder etwa die Neurophysiologie – zu ersetzen, entgegenzuhalten ist. Er besagt in seinem argumentativen Kern schlicht dies, dass die Psychologie, wie jede andere Einzelwissenschaft auch,

---

<sup>67</sup> Cf. dazu M. Brelage: Studien zur Transzendentalphilosophie, 84.

eine Reihe von Begriffen voraussetzt, die sie mit ihren *eigenen* Mitteln nicht mehr zu thematisieren, über deren Implikationen und Voraussetzungen sie selbst keine Rechenschaft zu geben vermag. Eine Theorie der Erkenntnis hingegen, die legitimerweise den Rang einer philosophischen Grundwissenschaft soll beanspruchen können, muss prinzipiell in der Lage sein, *alle* in ihr zur Verwendung kommenden Begriffe selbst noch zum Thema zu machen.<sup>68</sup>

Erst das zweite Argument betrifft die oben exponierte Alternative unmittelbar und dient dazu, die Gangbarkeit des ersten Weges, also die Möglichkeit einer transzendental-subjektiv bzw. psychologisch disponierten *philosophischen* Theorie der Erkenntnis, die bei dem Vorgang und der Tätigkeit des Erkennens ansetzte, grundsätzlich zu widerlegen. Die betreffende Passage, die zugleich den Terminus ‚Erkenntniskritik‘ einführt, knüpft unmittelbar an das genannte erste Argument an und sei, ihrer entscheidenden Bedeutung für die systematische Begründung des so betitelten Gesamtansatzes wegen, hier ausführlich zitiert. Sie lautet:

„Deshalb muss ich an dem Namen Erkenntnistheorie Anstand nehmen: weil er die Vorstellung erweckt, dass die Erkenntnis *als ein psychischer Vorgang* den Gegenstand dieser Untersuchung bilde, welche als psychologische Zerlegung des Erkenntnisapparates sich zur Theorie abzurufen vermöge. Diese Ansicht ist grundfalsch; denn auf dem Wege psychologischer Analysen kann man nicht zu derjenigen *Gewissheit* gelangen, welche für die auf diesem Gebiete behandelten Fragen erforderlich ist. Psychologie entwirft die *Beschreibung des Bewusstseins* aus seinen Elementen. Diese Elemente müssen daher hypothetische sein – und bleiben, die weil dasjenige, womit in Wahrheit das Bewusstsein beginnt und worin es entspringt, kein mit Bewusstsein Operierendes auszugraben und festzustellen vermag [...] Ich möchte daher anstatt Erkenntnistheorie den weniger missverständlichen Namen der *Erkenntniskritik* setzen, und gedenke denselben fortan zu gebrauchen.“ (IM, 5 f.)

Es ist offensichtlich, dass Cohen hiermit an eben jene bereits 1877 in „Kants Begründung der Ethik“ formulierten psychologiekritischen Thesen anknüpft und sie fortführt, in denen er hervorgehoben hatte, dass die Erkenntnistheorie ‚nach transzendentaler Methode‘ etwaige letzte Elemente des Denkens bzw. des Bewusstseins nicht suche (cf. o. 3. 21). Und wie dort der Terminus ‚Bewusstheit‘ eingeführt worden war, um das empirisch-psychologische Faktum des Bewusstseins terminologisch eindeutig zu fixieren, so wird dieser Ausdruck, mit nahezu

---

<sup>68</sup> Cf. in diesem Zusammenhang W. Marx: Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie, 10–13, 17, 19 f., 22, 103 f.

den gleichen stilistischen Wendungen, auch hier eingeführt, in derselben Absicht und Tendenz: um nämlich die Frage nach dem ‚Wesen‘, nach den letzten Gründen des Bewusstseinsfaktums und nach seiner Möglichkeit als unzulässig abzuweisen:

„Auch darf man nicht fragen wollen: *wie es zugehe*, dass eine [...] Bezogenheit des Bewusstseins auf ein Gegebenes stattfindet; denn diese Frage überschreitet die Grenzen wissenschaftlicher Wissbegier, weil sie nicht auf die Bedingungen und Arten des *wissenschaftlichen Bewusstseins* gerichtet ist, sondern auf die *Möglichkeit* des *natürlichen* Bewusstseins, der *Bewusstheit*. Es ist die eigentlich *transscendente* Frage.“ (IM, 20)

Nach allem hier bereits zum transzendental-subjektiven Theorieansatz Ausgeführten bedarf es keiner Erläuterung dieser beiden Passagen mehr, um ihren argumentativen Kern herauszuheben. Nach Cohen bleiben die *letzten* Gründe des Bewusstseins (bzw. der Bewusstheit) philosophischer Einsicht grundsätzlich *entzogen*. Da aber gerade solche Einsicht erforderlich wäre, um die aufzudeckenden Elemente des Bewusstseins bzw. Grundmomente oder -funktionen des Erkenntnisvorgangs mit mehr als nur hypothetischer Gewissheit als ursprüngliche, ‚wahrhaft‘ letzte ausweisen zu können, muss jede Theorie, die eine Verständigung über das Erkenntnisproblem im Ausgang von der Tätigkeit des Erkennens und also auf der Basis der Prämisse zu erreichen sucht, dass eben jene ‚letzten‘ Elemente oder Funktionen zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis, ihre transzendentalen Geltungsbedingungen, darstellen, ihr Ziel notwendigerweise verfehlen.

Wie auch immer man diese Psychologiekritik einschätzen mag, ob man ihr so wenig direkt widerleg- wie beweisbares letztes Argument, dass die Möglichkeit der Bewusstheit philosophisch restlos nicht aufklärbar, nicht ‚deduzierbar‘ sei, nun für überzeugend halten und den darauf aufruhenden Gedankengang als schlüssig ansehen mag oder nicht – für Cohen jedenfalls steht damit unwiderleglich fest, dass der erste, transzendental-subjektive, psychologische oder erkenntnisgenetische Weg nicht zum Ziel führen *kann*. Nur auf dem zweiten Weg, der bei der Erkenntnis qua Resultat und also bei der in der Wissenschaft wirklich gewordenen und mit ihr faktisch vorliegenden Erkenntnis ansetzt und *diese* auf ihre logischen Voraussetzungen, auf diejenigen Begriffe und Grundsätze hin befragt, die ihre supponierte, ihre zunächst nur präsumierte Geltung bedingen, kann demnach überhaupt eine theoretisch befriedigende Verständigung über das Erkenntnisproblem erzielt werden. Cohen beschreibt diesen zweiten Weg im unmittelbaren Gegenzug zu dem zweiten psychologiekritischen Argument

bzw. der darin enthaltenen Charakterisierung des ersten Weges wie folgt:

„Nehme ich hingegen die Erkenntnis nicht als eine Art und Weise des Bewusstseins sondern als ein *Factum*, welches in der *Wissenschaft* sich vollzogen hat und *auf gegebenen Grundlagen* sich zu vollziehen fortführt, so bezieht sich die Untersuchung nicht mehr auf eine immerhin subjective Thatsache, sondern auf einen wie sehr auch sich vermehrenden, so doch objectiv gegebenen *und in Principien gegründeten* Thatbestand, nicht auf den Vorgang und Apparat des Erkennens, sondern auf das Ergebniss desselben, die Wissenschaft. Alsdann wird die Frage nahegelegt und unzweideutig: aus *welchen Voraussetzungen* dieser Thatbestand der Wissenschaft seine Gewissheit ableite.“ (IM, 5)

Dass es Aufgabe der ‚Erkenntniskritik‘ sei, die „Voraussetzungen“, aus denen die Wissenschaft ihre Gewissheit ableite, oder, wie Cohen in der eingangs zitierten Passage formuliert hatte, die „Bedingungen“, durch die sie als Wissenschaft „ermöglicht werde“, aufzudecken – dies sind lediglich Verallgemeinerungen jener Formulierung von 1877, wonach die Bedingungen zu entdecken seien, welche die in Mathematik und reiner Naturwissenschaft gegebene Erfahrung ermöglichten. ‚Erkenntniskritik‘ und Erkenntnistheorie ‚nach transzendentaler Methode‘ sind, was zunächst ihren methodischen Ausgangspunkt und ihre Grundfrage betrifft, sachlich identisch; beide Titel sind nur verschiedene Namen für *ein und denselben* Theorieansatz.

Dieser Befund, der kaum mehr davon zu sprechen erlaubt, dass die Schrift über die ‚Infinitesimal-Methode‘ einen grundlegenden Neubeginn in Cohens philosophischer Entwicklung darstelle, wird bestätigt und erhärtet, wenn man jene Bestimmungen betrachtet, in denen nun die Konsequenzen exponiert werden, die aus dem dargelegten *Theorieansatz* (genauer: aus der, die obige Disjunktion von Erkenntnis qua Tätigkeit und qua Resultat vorausgesetzt, den Ansatz bei dem ‚Faktum Wissenschaft‘ selbst noch begründenden Psychologiekritik) für das *Theoriegerüst*, für die Anlage, den Aufbau oder die interne Struktur der ‚Erkenntniskritik‘ zu ziehen sind. Auf diese Konsequenzen ist bereits im Rahmen der Interpretation der Darstellung der „Ergebnisse der Erfahrungslehre“, die Cohen 1877 vorgenommen hatte, hingewiesen worden. Blieben sie dort aber noch gleichsam verdeckt und nur einer interpretierenden Analyse zugänglich, die jene vorgeblichen „Ergebnisse“ vielmehr als Thesen eines Programms deutete, so werden sie nun von Cohen selbst in wünschenswerter oder doch hinreichender Deutlichkeit und Ausdrücklichkeit formuliert.

Die erste, signifikanteste und theoretisch umfassendste dieser Kon-

sequenzen betrifft die „Kritik der reinen Vernunft“, betrifft also Kant, dessen Anliegen Cohen fortzusetzen beansprucht und auf den darin wirkenden Geist er sich – trotz aller einschneidenden Kritik an der Durchführung – auch weiterhin beruft. In der abschließenden Betrachtung des Theorieprogramms von 1877 wurde schon hervorgehoben, dass die „Kritik der reinen Vernunft“ aus der Perspektive Cohens (und zwar kraft ihres synthetischen Untersuchungsganges, durch den die ‚reine Vernunft selbst‘ in ihre ‚ursprünglichen Keime‘ zurückverfolgt werden soll) eo ipso eine psychologische Zerlegung des Bewusstseins darstellt. Dieser kritischen Gesamteinschätzung gibt Cohen nun in den folgenden, zwar zurückhaltenden, aber vor dem Hintergrund der dargelegten Psychologiekritik doch unmissverständlichen Worten Ausdruck:

„Während Kant selbst aber noch mit psychologischen Vorstellungen und Zuzuthungen kämpft, so *objectiviren* wir in seinem Sinne, in dem Geist und Buchstaben des kritischen Systems die *Vernunft in der Wissenschaft. Kritik der Vernunft* ist *Kritik der Erkenntniss* oder der Wissenschaft. Die Kritik entdeckt das *Reine* in der Vernunft, insofern sie die *Bedingungen der Gewissheit* entdeckt, auf denen die *Erkenntniss als Wissenschaft* beruht.“ (IM, 6)

Eine weitere, schärfer formulierte Passage sei hier direkt angefügt, die ein zusätzliches, genaugenommen aber nur abgeleitetes psychologiekritisches Argument und darin zugleich den unmittelbaren Grund für die Notwendigkeit der ‚Objektivierung‘ der Vernunft in der Wissenschaft namhaft macht. Sie nimmt zwar nicht ausdrücklich auf Kant Bezug, muss aber der Sache nach durchaus auf die „Kritik der reinen Vernunft“ bezogen werden:

„Das erkennende Bewusstsein aber liegt als ein erforschbares Factum nicht etwa in den psychologischen Ansichten von unserer sogenannten physio-psychischen *Organisation* vor; sondern das erkennende Bewusstsein hat nur in der *Thatsache der wissenschaftlichen Erkenntniss* diejenige Wirklichkeit, auf welche eine philosophische Untersuchung sich beziehen kann [...]“ (IM, 127).

Die Beziehung, die in diesem letzten Zitat auf die „Kritik der reinen Vernunft“ genommen ist, wird sogleich deutlich, wenn man die Frage stellt, was die „reine Vernunft“, das „Verstandesvermögen selbst“ oder jenes etwa am Beginn der „transzendentalen Analytik“ ins „Spiel“ gesetzte „Erkenntnisvermögen“ denn genau sei, was es also ist, das die Kantische ‚Vernunftkritik‘ in seine ‚ursprünglichen Keime‘ und ‚Quellen‘ zu zergliedern unternimmt? Um den kognitiven Apparat des *empirischen*, je individuell-konkreten Erkenntnissubjekts soll es sich dabei, nach Kantischem Selbstverständnis wie nach gängiger Auffas-

sung der modernen Kant-Literatur,<sup>69</sup> natürlich nicht handeln, schon deshalb nicht, weil dann die Allgemeinheit der ‚Formen‘ der Sinnlichkeit bzw. des Verstandes nicht, nicht schon von vornherein verbürgt wäre. Das oder vielmehr ein *überempirisches*, überindividuelles, transzendentes Subjekt aber ist nach Cohen *als solches nicht gegeben*, ist, soll es isoliert von den ihm etwa als seinen Leistungen zugeschriebenen Erkenntnissen betrachtet werden, vielmehr nur eine jener „psychologischen Vorstellungen und Zumuthungen“, mit denen Kant „noch kämpft“ und hat, was immer es sei, so jedenfalls nicht „diejenige Wirklichkeit, auf welche eine philosophische Untersuchung sich beziehen kann“. Was gegeben ist, was in hinreichender Bestimmtheit wirklich vorliegt, um überhaupt Gegenstand einer Analyse werden zu können, das sind – so nüchtern, so illusionslos setzt Cohen an – zum einen die empirischen Subjekte mit ihrem kognitiven Apparat und ihrer nicht minder empirischen Tätigkeit des Erkennens, und das sind zweitens die Produkte, die Resultate oder Ergebnisse dieser Tätigkeit, die *Erkenntnisse* also, die in der Wissenschaft oder, mit der ‚Erfahrungslehre‘ von 1877 gesprochen, in „gedruckten Büchern“ eine von diesen Subjekten abgelöste, unabhängige und gleichsam selbständige Gestalt gewinnen.

Das Bewusstsein bzw. den kognitiven Apparat des empirischen Subjekts zu zergliedern und seine Funktionsweise zu beschreiben und zu erklären ist aber nicht Aufgabe der Philosophie, sondern der Neurophysiologie, der empirischen Psychologie etc. Denn die philosophische Theorie thematisiert die Erkenntnis nur qua Resultat, nicht qua Tätigkeit und Vorgang. Eben deshalb auch bezieht sie sich niemals geradezu oder direkt auf die ‚wirklichen Dinge‘, produziert ihrerseits keine Erkenntnis der ‚natürlichen Gegenstände‘ (d. h. hier: des Naturdinges ‚empirisches Subjekt‘), sondern thematisiert diese jeweils nur *als* Erkannte, *als* Erkenntnisse. Die ‚Erkenntniskritik‘ hat „nicht sowol Dinge und Vorgänge, *auch nicht solche des Bewusstseins schlechthin*, sondern *wissenschaftliche Thatsachen* zu [...ihren] Objecten“ (IM, 6). Diese bereits in „Kants Begründung der Ethik“ herausgestellte Konsequenz seines systematischen Ansatzes erläutert Cohen in der Ar-

---

<sup>69</sup> Man vergleiche z. B. KrV, B 91 f., 132, 404–408, 426 f., 430 und Ak.-Ausg., Bd. 7, 140–143) sowie aus der Literatur V. Satura: Kants Erkenntnispsychologie in den Nachschriften seiner Vorlesungen über empirische Psychologie, 47 f., 49 Anm. 22; D. Henrich: Identität und Objektivität, 55 f., 79, 83; W. Becker: Selbstbewusstsein und Erfahrung, 128–178.

beit über die ‚Infinitesimal-Methode‘ unter Verwendung eben jenes ‚Astronomie-Beispiels‘, das er zur Illustration dieses Gedankens auch schon 1877 herangezogen hatte (IM, 127; cf. o. 3. 122).

Soll also im Rahmen der ‚Erkenntniskritik‘ überhaupt von dem „erkennenden Bewusstsein“ die Rede sein, so gewinnt es eine für sie zugängliche und analysierbare Gestalt nur in ‚seinen‘ Leistungen, in den Erkenntnissen der Wissenschaft, in denen es sich verwirklicht, in denen sich ‚das Erkenntnisvermögen überhaupt‘ oder ‚die Vernunft selbst‘ manifestiert und objektiviert.

Die erste konkrete Schlussfolgerung, die aus dieser durchaus in *kant-kritischer* Absicht postulierten ‚Objektivierung der Vernunft in der Wissenschaft‘ im Hinblick auf die Anlage, den Aufbau oder die interne Struktur der ‚Erkenntniskritik‘ gezogen werden muss, liegt auf der Hand. Wenn das „erkennende Bewusstsein“ oder, kantisch, ‚das Erkenntnisvermögen überhaupt‘ bzw. ‚die Vernunft selbst‘ als solche(s) nicht gegeben ist, vielmehr nur in der Wissenschaft eine der philosophischen Analyse zugängliche Gestalt und Wirklichkeit gewinnt – dann kann auch die *Unterscheidung* von Sinnlichkeit und Verstand als der vorgeblichen ‚Stämme‘ oder ‚Grundquellen‘ eines ebenso vorgeblichen ‚Erkenntnisvermögens überhaupt‘ *nicht mehr* als Prinzip für den Aufbau und die Gliederung einer transzendentalen Erkenntnistheorie in Ansatz gebracht werden. Mit der Hinfälligkeit der Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand als eines solchen Aufbauprinzips entfällt aber zugleich erstens der Grund für die Vorschaltung einer besonderen Lehre von den Prinzipien der Sinnlichkeit vor diejenige von den Prinzipien des Denkens bzw. der Erkenntnis und damit zweitens der Zwang, in einem besonderen Theoriestück die Möglichkeit und Notwendigkeit der Übereinstimmung und des Zusammenfundierens jener zuvor unterschiedenen Erkenntnisquellen darzutun. Was diese hier zunächst nur negativ beschriebene Konsequenz positiv bedeutet, gleichsam ihre positive Kehrseite, beschreibt Cohen in der Schrift über die ‚Infinitesimal-Methode‘ wie folgt:

„Die *Erkenntniskritik* ist somit gleichbedeutend mit der *transscendentalen Logik*; denn ihre Aufgabe ist die Entdeckung der *synthetischen Grundsätze* oder derjenigen *Grundlagen* des Erkennens, auf welchen die *Wissenschaft* sich aufbaut, und von deren Geltung sie abhängt.“ (IM, 7)

Die ‚Erkenntniskritik‘ fällt also mit der „transzendentalen Logik“ und diese mit der „Analytik der Grundsätze“ zusammen; deren Anlage und Gliederung wird zum Muster und Modell für den Aufbau und die interne Struktur von jener. Die Entscheidung für eine solche Theorie-

disposition aber wurzelt in der Auffassung, dass nicht etwaige Formen der Sinnlichkeit oder Stammformen des Verstandes und auch nicht die ursprünglich-synthetische Einheit des Selbstbewusstseins, sondern vielmehr *Erkenntnisse*, d. h. die synthetischen Grundsätze, die reinen transzendentalen Bedingungen der in der Wissenschaft verwirklichten Erkenntnis sind. Die synthetischen Grundsätze sind die „*Voraussetzungen* und *Grundlagen*, die in ihren [der Wissenschaft; G. E.] *Gesetzen* und für dieselben angenommen werden“ (IM, 6); auf ihnen beruht „die Möglichkeit einer Erkenntnis, welcher der Werth *apriorischer* oder *wissenschaftlicher* Geltung zukommt“ (IM, 7).

Damit ist die Anknüpfung an das Theorieprogramm von 1877 sowohl im Bereich des Theoriegerüsts bzw. der allgemeinen Disposition der ‚Erkenntniskritik‘ als auch hinsichtlich dessen vollzogen, was man die systematische Generalthese Cohens nennen könnte – dass nämlich die Gesetzesgeltung der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht auf letzten Elementen oder Grundfunktionen des Bewusstseins, sondern auf Erkenntnissen beruht, auf Grundsätzen und, davon abgeleitet bzw. sekundär, auf den in diesen fungierenden Grundbegriffen. Denn die Analyse jenes Programms hatte ja bereits ergeben, dass die ersten beiden Hauptabschnitte der ‚Erfahrungstheorie‘ von 1871, die der „transzendentalen Ästhetik“ und der „Analytik der Begriffe“ in der „Kritik der reinen Vernunft“ entsprechen, aus der Erkenntnistheorie ‚nach transzendentaler Methode‘ ausgeschieden wurden. Gleichwohl geht der Grundgedanke dieses Programms, das die Schrift über die ‚Infinitesimal-Methode‘ lediglich reformuliert, aber nicht revidiert, auf jene erste Kant-Interpretation Cohens zurück, deren transzendental-funktionaler Theoriestrang in der These gipfelt, dass der Weg von den Grundsätzen zu den Kategorien führe und die Apriorität der letzteren auf derjenigen der synthetischen Grundsätze beruhe (cf. o. 2. 213, 2. 23). Von einem grundlegenden systematischen Neuanatz, den Cohen 1883 vorstelle, kann also nicht die Rede sein.

#### 4. 212 Die Erkenntniskritik als System von Grundsätzen

Bevor nun die eingangs aufgeworfene Frage nach dem systematischen Motiv für die Problematisierung des Infinitesimalbegriffs wieder aufgenommen werden soll, bietet der obige Befund zunächst die Möglichkeit, ein wenig Licht in die im Schrifttum<sup>70</sup> vielfach und nicht zu

---

<sup>70</sup> Cf. dazu etwa W. Flachs Einleitung zur Ausgabe der Abhandlung von 1968 (ebd. 23 f.) oder auch P. Schulthess' Einleitung zur Neuausgabe (ebd. 37\*).

Unrecht beklagte Undurchsichtigkeit der systematischen Disposition der Abhandlung zum „Prinzip der Infinitesimal-Methode“ zu bringen. Mit der kaum aufschlussreichen Gliederung, die lediglich „Einleitung“, „Geschichte“ und „Ausführungen“ unterscheidet, vor allem aber mit der einseitigen Problemexposition in der „Einleitung“, die ganz auf die Begründungsbedürftigkeit des Infinitesimalbegriffs abstellt, aber den theoretischen Rahmen und Gesamtzusammenhang, aus dem heraus die *philosophische Absicht* dieser Begründung allererst zureichend erfasst werden kann, nur am Rande erwähnt, hat Cohen selbst dazu beigetragen, dass der Anschein entstehen konnte, als handele es sich hier um eine isolierte Studie, die in ihrer spezifischen Fragestellung wie auch in den darauf gegebenen Antworten unmittelbar zugänglich und ohne alle weitere Zurüstung verständlich wäre. Dadurch aber wurde die Einsicht in die nicht in mathematischen, sondern in philosophischen Überlegungen gründende Aufgabe und Bedeutung, die Cohen dem Infinitesimalbegriff in seiner theoretischen Philosophie zuweist, geradezu verstellt, mit der Folge, dass die Frage, ob der Infinitesimalbegriff, wie von Cohen postuliert, von mathematischer Seite aber energisch bestritten, einen fundamentalen mathematischen Sachverhalt darstelle, zum primären Beurteilungskriterium für die Abhandlung im ganzen wurde, ja werden musste.

Es sei zunächst an den bei vordergründiger Betrachtung ganz unscheinbaren Umstand erinnert, dass die Schrift über die ‚Infinitesimal-Methode‘ als „Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik“ untertitelt ist. Überträgt man das oben hinsichtlich des Theoriegerüsts der ‚Erkenntniskritik‘ gewonnene Resultat in die Sprache des hier von Cohen verwendeten Bildes, so kann man sagen: Das Buch, dem dieses *eine* Kapitel entstammt bzw. das zu ihm hinzuzudenken wäre, ist die Kantische „Analytik der Grundsätze“ oder, weniger pointiert ausgedrückt, doch als nach ihrem Muster konzipiert und gegliedert aufzufassen. Die beklagten Mängel in der Disposition der Cohenschen Schrift fänden so die schlichte Erklärung, dass (abgesehen von der „Einleitung“, die das Problem einer Begründung des Infinitesimalbegriffs und den Begriff der ‚Erkenntniskritik‘ exponiert, und von den „Ausführungen“, welche die „Consequenzen [...] für das erkenntniskritische System“ (IM, 123) darlegen) in ihr nur ein *einzelner* jener Grundsätze zur Debatte steht, der gleichsam den allgemeinen Rahmen abgibt für die Entfaltung des systematischen Gedankens, die ihrerseits am Leitfaden der historischen Entwicklung des Problems des Infinitesimalen vorgenommen wird.

Mit einer solchen Interpretation käme nun zwar die methodische Bedeutung überein, die Cohen (worauf noch einzugehen sein wird) der „geschichtliche[n] Einsicht“ für die Fixierung, d. h. für den konkreten Aufweis der Grundlagen, der „logische[n] Voraussetzung[en] der Wissenschaft“ (IM, IV) im Vorwort der Abhandlung zuweist. Aber es müsste sich gegen sie doch sogleich der Einwand erheben, dass die angeführte Passage, auf die sie sich primär stützt, zwar ausdrücklich die ‚Erkenntniskritik‘ mit der „transzendentalen Logik“ in eins setzt, aber deren Gleichsetzung mit der „Analytik der Grundsätze“ bestenfalls andeutet, nicht jedoch explizit ausspricht.

Dieser Einwand aber erledigt sich durch einen genaueren Blick auf den Textbestand der Abhandlung von selbst. Nur auf der Basis der Gleichsetzung der ‚Erkenntniskritik‘ mit der „Analytik der Grundsätze“ bzw. einem in Analogie zu ihr gestalteten System von Grundsätzen nämlich werden die Ziffern 11–15 der „Einleitung“ überhaupt verständlich und interpretierbar. Cohen diskutiert hier – also unmittelbar im Anschluss an die anfängliche Problemexposition und die Einführung des Begriffs ‚Erkenntniskritik‘ selbst – die Frage, ob die beabsichtigte erkenntniskritische Begründung des Infinitesimalbegriffs voraussetze, „dass das *ganze System* der Erkenntniskritik zu diesem Behufe abgewickelt werde“ (IM, 8). Und die gegebene Antwort auf diese Frage wie auch ihre Explikation machen unzweifelhaft deutlich, dass dieses „System der Erkenntniskritik“ als ein *System von Grundsätzen* zu denken ist:

„Die erkenntniskritische Behandlung eines *einzelnen* Grundbegriffs oder Grundsatzes setzt keineswegs die vollständige Ausführung des erkenntniskritischen Systems voraus. Vielmehr kann die erkenntniskritische Discussion bei jedem Punkte *bei jedem Grundsatz beginnen*.“ (IM, 9)

Um welche Art von Grundsätzen, um welche Grundsätze konkret es sich dabei handelt, geht aus der Explikation hervor. Da die ‚Erkenntniskritik‘, so begründet Cohen zunächst die zitierte These, nicht schlechthin auf den „erkennenden Geist“, sondern vielmehr auf den „*Inhalt der Erkenntniss*“ abstelle (IM, 10), seien alle erkenntniskritischen Grundsätze „als solche *gleichwerthig*“ (IM, 9). Die erkenntniskritische Begründung zunächst der mathematischen Naturwissenschaft oder, genereller gesprochen, die erkenntniskritische „*Reconstruction der wissenschaftlichen Erfahrung*“ (ebd.) könne daher mit jedem besonderen Grundsatz begonnen wie auch beendet werden: „z. B. mit einem Grundsatz der Modalität, mit dem Begriffe der *apodiktischen Nothwendigkeit*“ oder mit dem „*der Wirklichkeit*“,

mit dem „Grundsatz der *Gemeinschaft*“ oder mit „dem der *Substanz*“ oder schließlich auch „mit dem Ersten der Kantischen Grundsätze“ (IM, 10).

Hier ist also das Arsenal der Kantischen „Grundsätze des reinen Verstandes“ wenn auch nicht vollständig aufgelistet, so doch ausdrücklich angesprochen. Dennoch – und darauf sei nachdrücklich hingewiesen – zeigt das ‚System der Grundsätze‘, das Cohen hier nur sehr gedrängt und in nur wenigen Thesen exponiert, markante *Abweichungen* von den Kantischen Grundsätzen, und zwar in dreifacher Hinsicht. Da ist zunächst die bereits angeführte These von der prinzipiellen Gleichwertigkeit aller erkenntniskritischen Grundsätze als solcher, von denen jeder zugleich als Anfang wie auch als Abschluss des Systems soll fungieren können (cf. IM, 10). Der Nachdruck und die Ausführlichkeit, mit denen Cohen diese These vorträgt und erläutert, sind gewiss primär dem unmittelbaren Zweck verdankt, dem sie im Kontext der Abhandlung dient, nämlich schlicht zu begründen, dass das erkenntniskritische System als Ganzes nicht schon vorliegen muss, wenn ein einzelner seiner Grundsätze diskutiert werden soll. Bedenkt man aber die erheblichen Unterschiede, die Kant zwischen seinen ‚mathematischen‘ und ‚dynamischen‘ Grundsätzen und bei diesen wiederum zwischen den ‚Analogien‘ und den ‚Postulaten‘ etabliert hatte, so liegt zumindest der Verdacht nahe, dass sich in Cohens These auch eine systematische Kritik an jenen Unterschieden bzw. an den sie begründenden Prinzipien oder Kriterien ankündigt.

Eine zweite und systematisch erheblich tiefgreifendere Differenz zwischen dem von Cohen hier andeutungsweise entworfenen ‚System der Grundsätze‘ und dem originalen Kantischen liegt in der These, dass die ‚Erkenntniskritik‘ von einem „*immerfort erhöhbaren Gehalte*“ sei, da sich „im Voraus nicht erschöpfen, noch absehen“ lasse, was die einzelnen Grundsätze leisten könnten (IM, 10). Um es scharf pointiert zu formulieren: Diese Auffassung widerspricht radikal dem statischen Charakter nicht nur der „Analytik der Grundsätze“, sondern der Kantischen Theorie insgesamt. Das ‚Erkenntnisvermögen überhaupt‘ oder die ‚Vernunft selbst‘, d. h. das, was die Kantische Theorie zu analysieren unternimmt, muss als unveränderlich, als immer gleich und stets ein und dasselbe gedacht werden, und zwar auch und gerade dann, wenn dabei von der transzendentalen Subjektivität die Rede ist; denn dieser Begriff soll ja eben die anders nicht zu gewährleistende Selbigkeit des erkennenden Subjekts zu allen Zeiten und über alle Unterschiede der empirischen Subjekte hinweg zum Ausdruck bringen. Nur

auf dieser Basis kann für die ‚Formen‘ der Sinnlichkeit und des Verstandes strenge Notwendigkeit und Allgemeinheit reklamiert werden; und nur kraft der Voraussetzung solcher Selbigkeit und Unveränderlichkeit kann überhaupt der Versuch unternommen und der Anspruch erhoben werden, ein *vollständiges*, definitiv abgeschlossenes, und das heißt: prinzipiell nicht erweiterbares, ‚Verzeichnis‘ der ursprünglichen ‚Stamm-begriffe‘ des Verstandes wie auch seiner reinen Grundsätze zu erstellen. Dass Kant gerade diesen Vollständigkeitsanspruch erhoben hat, dass er durchaus seinem Selbstverständnis entspricht, bedarf hier keines umständlichen Beleges (cf. z. B. KrV, B 106 f.).

Die von Cohen konzipierte ‚Erkenntniskritik‘ hingegen geht vom ‚Faktum Wissenschaft‘ aus, von einem Faktum, das zwar als ein gegebener Bestand vorliegt, aber deshalb doch *keineswegs* als unveränderlich, als *abgeschlossen* und keiner Erweiterung bzw. Vermehrung der es ausmachenden Erkenntnisse fähig gedacht wird (die Untersuchung bezieht sich „auf einen wie sehr auch sich vermehrenden“ Tatbestand; IM, 5).<sup>71</sup> Die ‚Erkenntniskritik‘ lässt daher prinzipiell auch auf der Seite der Grundsätze und Grundbegriffe als der funktionalen Geltungsbedingungen jener Erkenntnisse Erweiterungen zu; das ‚System der Grundsätze‘ wird *nicht* als ein abgeschlossenes konzipiert, das keiner Ergänzung, keiner ‚Erhöhung seines Gehalts‘ fähig wäre.

Das führt unmittelbar auf die dritte der Differenzen zwischen dem von Cohen hier umrissenen und dem Kantischen System der Grundsätze. Cohens Skizze nennt unter dem Obertitel der Grundsätze der Modalität statt des Kantischen Begriffs der Möglichkeit den der „*Hypothese*“, spricht mit Bezug auf den Grundsatz der Gemeinschaft

---

<sup>71</sup> P. Natorp hat mehrfach und mit großem Nachdruck darauf hingewiesen, dass „das ‚Faktum‘ der Wissenschaft nur als ‚Fieri‘ verstanden werden“ dürfe, dass „das Fieri allein [...] das Faktum“ sei (ders.: Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, 14). Wenn Natorp mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Cohen an anderer Stelle „den *Prozesscharakter* der Erkenntnis, ihren Charakter als *Fieri*“ betont (ders.: Kant und die Marburger Schule, 200), so ist dabei wie überhaupt immer zu beachten, dass diese Betonung des Prozesscharakters der wissenschaftlichen Erkenntnis die Alternative zwischen der Erkenntnis qua Resultat und qua Vorgang des Bewusstseins bereits *voraussetzt*. Cohen betont das ‚Faktum‘ zum Zweck der Abgrenzung gegen den empirischen Prozess und Vorgang des Erkennens; Natorp kann das ‚Fieri‘ betonen, weil er bereits auf der von Cohen geschaffenen Grundlage operiert, weil das ‚Fieri‘ immer bereits die wissenschaftliche Erkenntnis, niemals aber den Bewusstseinsvorgang meint. Die systematischen Differenzen zwischen Cohen und Natorp sind neuerdings von H. Holzhey im Detail herausgearbeitet und vorgestellt worden (cf. ders.: Cohen und Natorp, Bd. 1).

von dem „Begriffe des *Systems*“ (IM, 10) und bezieht sich ferner auf einen bzw. den „Grundsatz“ und „*Begriff des Gesetzes*“ (IM, 9). Hier sind also bereits – verglichen mit dem ursprünglich-kantischen – ganz konkrete Veränderungen bzw. Erweiterungen des Systems der Grundsätze und Grundbegriffe vollzogen.

Nun mag sich allerdings der Einwand aufdrängen, dass es lediglich eine Frage der Terminologie sei, ob den Grundsätzen bzw. Begriffen der Notwendigkeit und Wirklichkeit derjenige der Möglichkeit oder der der Hypothese koordiniert, ob vom Grundsatz der Gemeinschaft oder vom Begriff und Grundsatz des Systems gesprochen werde, dass also derartigen terminologischen Veränderungen nicht die oben beanspruchte Signifikanz zugesprochen werden könne.

Dem ist jedoch eine Erinnerung und ein Vorgriff entgegenzuhalten. Erinnert sei zunächst daran, dass Cohen schon 1871, in seinem *ersten* Kant-Buch, nicht nur die Diskussion über eine eventuelle Erweiterung des kategorialen Systems ausdrücklich für legitim erklärt, sondern auch den Versuch unternommen hatte, die ‚Erfahrungstheorie‘ so zu gestalten, dass solche Erweiterungen in sie integrierbar würden (cf. o. 2. 212). Dementsprechend ist in der Darstellung der „Ergebnisse der Erfahrungslehre“ aus dem Jahr 1877 im Zusammenhang mit Problemen der Einteilung der Urteilstafel von einer „*Reform der Logik*“, die „niemals aufgehört“ habe, die Rede (BE, 59). Und auch daran sei erinnert, dass Cohen dort die Einheit des Bewusstseins als einen, als den ‚obersten Grundsatz‘ interpretiert und ihr für die Logik die Bedeutung des Begriffs, für die Erkenntnistheorie diejenige des Gesetzes zugeschrieben hatte (cf. o. 3. 222). Ob dieser oberste Grundsatz in der Bedeutung des Gesetzes mit dem hier, in der Schrift über die ‚Infinitesimal-Methode‘, angesprochenen Grundsatz des Gesetzes zusammenfalle oder nicht, lässt sich aufgrund der kargen Erläuterungen Cohens keiner definitiven Entscheidung zuführen und bedarf auch keiner solchen. Erhellender nämlich ist in diesem Zusammenhang, dass auch die „Logik der reinen Erkenntnis“, die zwar nicht als ein System von Grundsätzen, wohl aber als ein System von Urteilen konzipiert ist, ein Urteil des Gesetzes verzeichnet und – aber dies sei nur am Rande bemerkt – den Begriff der Hypothese als Kategorie dem Urteil der Möglichkeit und die Kategorie des Systems dem Urteil des Begriffs zuordnet.

Doch sind derartige, die je besonderen Kategorien und Grundsätze bzw. Urteile betreffenden Vorzeichnungen genaugenommen nur von sekundärer Bedeutung. Denn die „Logik der reinen Erkenntnis“ eta-

bliert kein geschlossenes, sondern ein *offenes* Kategoriensystem: Die Auffassung, dass auch im Bereich der ‚letzten‘ Grundlagen und Grundbegriffe der Erkenntnis Veränderungen stattfinden, dass daher auch die Theorie dieser ‚letzten‘ Grundlagen solche Veränderungen verständlich machen und folglich ihrerseits *erweiterungsfähig* – von „immerfort erhöhbarem Gehalte“ – bleiben muss, bildet eine der wichtigsten, wenn nicht die wichtigste systematische Position der Cohenschen ‚Erkenntnislogik‘ überhaupt.<sup>72</sup> Wie auch immer daher die angeführte dritte Differenz letztlich beurteilt werden mag – als ein Indiz dafür, dass Cohen das Kantische System der Grundsätze nicht schlechthin unverändert übernimmt, wird man sie allemal werten dürfen.

Die ‚Erkenntniskritik‘, so hat sich gezeigt, wird von Cohen als ein System von Grundsätzen konzipiert. Die Schrift über das „Prinzip der Infinitesimal-Methode“ ist jedoch nur „Ein Kapitel“ der ‚Erkenntniskritik‘: Sie entfaltet nicht das ganze System, sondern thematisiert nur *einen* seiner Grundsätze. Das wird von Cohen selbst deutlich angezeigt, und zwar nicht nur mit der These, dass die Diskussion eines einzelnen Grundsatzes nicht die Ausführung des ganzen Systems voraussetze, sondern auch, wenn er bemerkt, der Infinitesimalbegriff mache deutlich, „welche reiche Anzahl von gedanklichen Wendepunkten und welche Fülle von fundamentalem Material in *Einem* Grundsatz geborgen“ sein könne (IM, 11). Dieser eine Grundsatz nun, dem der Infinitesimalbegriff „entsprechen[d]“ soll (ebd.), dem er zugeordnet und in Verbindung mit dem er diskutiert wird, ist der zweite der Kantischen „Grundsätze des reinen Verstandes“, der Grundsatz der „Antizipationen der Wahrnehmung“:

„Unsere Absicht nämlich ist der erkenntniskritische Nachweis: *dass jene vermisste logische Begründung des Differentialbegriffs in einem erkenntniskritischen Grundsatz*, und zwar in dem *der Kategorie der Realität* entsprechenden, mithin *in dem Grundsatz der intensiven Grösse oder der Anticipationen* enthalten sei.“ (IM, 14)

Diese präzisierende Bestimmung des engeren Beweiszieles und Problemfeldes der Schrift über die ‚Infinitesimal-Methode‘ führt unmittelbar zu der eingangs aufgeworfenen Frage nach den systematischen Motiven, die sie veranlasst haben mögen, zurück. Drei der vier Be-

---

<sup>72</sup> Cf. W. Marx: Konstruktive und kritische Kategorienfunktion, 1011–1015 sowie ders.: Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie, 27 f. Es ist insofern nicht ganz zutreffend, wenn Ollig den Anschein erweckt, als habe erst Natortp ein offenes Kategoriensystem konzipiert (ders.: Der Neukantianismus, 112); cf. dazu auch u. 6.

griffe bzw. Problemtitel, mit Beziehung auf die jene Frage oben exponiert worden war, sind darin in einen direkten Zusammenhang gebracht. Sie besagt zwar zunächst nur dies, dass der Grundsatz der „Antizipationen der Wahrnehmung“, dem die Kategorie der Realität ‚entspreche‘, die von Cohen hier beabsichtigte logische, will sagen: erkenntniskritische<sup>73</sup> Begründung des Infinitesimalbegriffs ‚enthalte‘. Aber gerade damit und so bietet sie die Möglichkeit, den *Zusammenhang* der Schrift von 1883 mit den vorangegangenen Arbeiten Cohens, der bisher nur hinsichtlich des systematischen Ansatzes und des avisierten Theoriegerüsts der ‚Erkenntniskritik‘ dargelegt wurde, auch mit Bezug auf die spezifische Thematik jener Schrift zu entfalten und zu vertiefen. Denn sie veranlasst und rechtfertigt zugleich die folgende heuristische Interpretationsmaxime: Wenn es überhaupt gelingen soll, die Abhandlung zur ‚Infinitesimal-Methode‘ nicht nur äußerlich mit Cohens zuvor publizierten Arbeiten zusammenzustellen, sondern eine innere, systematisch-thematische Verbindung zwischen ihnen aufzuweisen (also etwa die in ihr entwickelten Thesen als Lösungsversuche für Probleme zu begreifen, die sich aus jenen Arbeiten selbst und mit ihnen ergeben) – dann muss der Grundsatz der „Antizipationen der Wahrnehmung“ das Tertium darstellen, d. h. den Schlüssel für die Aufdeckung einer solchen inneren Verbindung an die Hand geben. Es ist daher ratsam, diesen Grundsatz, seine Bedeutung, Leistung und Stellung im projektierten ‚System der Erkenntniskritik‘, zunächst aber im ursprünglich-kantischen Theoriezusammenhang selbst zu betrachten.

#### 4. 213 Der Grundsatz der „Antizipationen der Wahrnehmung“ und das Problem der Empfindung

In der zweiten Redaktion der „Analytik der Grundsätze“ hat der zweite mathematische Grundsatz, der das Prinzip der Antizipationen der Wahrnehmung angibt, die folgende Fassung: „*In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad*“ (KrV, B 207). Es sind drei Fragen, Stichworte oder Problemtitel, die einer kurzen Betrachtung bedürfen, um den systematischen Kerngehalt und die Bedeutung dieses Grundsatzes im originalen Kantischen Theoriezusammenhang abzuklären.

---

<sup>73</sup> Cohen weist am Beginn der Abhandlung ausdrücklich darauf hin, dass die traditionelle, d. h. die aristotelische Logik nicht die Disziplin sei, welche den Infinitesimalbegriff zu begründen vermöge (IM, 1 f.). Die Explikation dieser These geht unmittelbar über in die Explikation des Begriffs der Erkenntniskritik.

Das erste dieser Stichworte ist der im Titel verwendete Ausdruck der Antizipation(en). Eine Antizipation, so erklärt Kant in dem Beweis bzw. den Erläuterungen zum Grundsatz, könne jede Erkenntnis genannt werden, durch die a priori erkannt und bestimmt werden könne, „was zur empirischen Erkenntnis gehört“ (KrV, B 208). In diesem allgemeinen Sinne sind also alle apriorischen Erkenntnisse, die mit den transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung etwas vorstellig machen, das zur empirischen Erkenntnis „gehört“, weil und insofern es sie allererst ermöglicht, als Antizipationen zu betrachten. Der ‚Grundsatz der Antizipationen‘ jedoch hat demgegenüber „immer etwas Auffallendes an sich“, das „einiges Bedenken“ erregt (ebd. B 217) und es erlaubt, ihn als eine Antizipation „im ausnehmenden Verstande“ zu bezeichnen (ebd. B 209). Dieses von Kant so sehr betonte Auffällige, Besondere, ja Befremdliche des zweiten mathematischen Grundsatzes nun besteht darin, dass die Antizipation, die er darstellt bzw. deren Prinzip er formuliert, sich auf etwas bezieht, das – mit Kants pointierten Worten gesprochen – „niemals a priori erkannt wird“ und „eigentlich“ etwas ist, „was gar nicht antizipiert werden kann“ (ebd. B 208 f.). Worum handelt es sich hierbei?

Ohne Übertreibung kann man sagen, dass von der Klärung dieser Frage das Verständnis des Grundsatzes im ganzen abhängt. Geht man von seiner oben zitierten zweiten Fassung aus, so bezieht sich die Antizipation auf „das Reale“ in den Erscheinungen, „was“ bzw. das „ein Gegenstand der Empfindung ist“. Wenn also die Antizipation auf das Reale zielt, wird dann, diese Anschlussfrage drängt sich hier sogleich auf, an dieser durchaus signifikanten Stelle *das Reale* schlechthin als ein oder, schärfer noch, als *der* Gegenstand der Empfindung bestimmt? So jedenfalls scheint man die Tatsache deuten zu müssen, dass Kant die erste Fassung des Grundsatzes durch jene zweite ersetzt und darin offenbar eine Präzisierung, eine Verbesserung seiner Formel erblickt hat. In der ersten Fassung nämlich hatte die fragliche Passage noch den folgenden Wortlaut: „[...] die Empfindung, und *das Reale*, welches ihr an dem Gegenstande entspricht (realitas phaenomenon) [...]“ (KrV, A 166). Dort war also die Antizipation *zunächst* auf die Empfindung und dann auf das Reale bezogen, das nicht schlechthin als ein bzw. der Gegenstand der Empfindung gesetzt war, sondern ihr lediglich *an* dem Gegenstand ‚entsprach‘. Nur ein Blick auf den Beweis bzw. die Erläuterungen des Grundsatzes vermag die hier auftretenden Fragen einer Klärung zuzuführen.

Es bedarf keiner umfassenden, in alle Einzelheiten hineinreichenden Rekonstruktion des Kantischen Argumentationsgangs, um festzustellen, dass der Beweis – sei es nun, dass man von zwei eigenständigen oder von nur einem umfassenden Beweis(en) spricht – in beiden Fällen bzw. Stücken zunächst (nach einem Einleitungssatz) mit dem Begriff der Erscheinungen anhebt und dann im Rekurs auf den *Empfindungsbegriff* dasjenige in oder an diesen zu fixieren bzw. zu isolieren sucht, worauf die Antizipation bezogen ist (cf. KrV, B 207, A 167 f., B 208 f.). In der Tat bezeichnet der Begriff der Empfindung und nur er allein in der Kantischen Gliederung der subjektiven Erkenntnisquellen diejenige ‚Instanz‘, die das Empirische schlechthin, die das Empirische gleichsam ‚rein‘ vermittelt. Alle anderen diesbezüglichen Begriffe, also der Begriff der empirischen Anschauung und derjenige der Wahrnehmung, implizieren bereits, wie natürlich auch die Begriffe des empirischen Bewusstseins und der empirischen Erkenntnis, apriorische Momente oder Faktoren, die eine mehr oder minder elementare Formierung bzw. Strukturierung des Angeschauten, Wahrgenommenen etc. bedingen. Was daran, was an oder in der empirischen Anschauung bzw. Wahrnehmung wirklich empirisch ist (gewissermaßen im emphatischen Sinne), das ist allein der Empfindung verdankt, das geht ausschließlich auf sie zurück. Deshalb macht die Empfindung, wie Kant formuliert, „den eigentlichen Unterschied des Empirischen von dem Erkenntnis a priori“ aus (KrV, B 208 f.), und *sie* ist daher auch „eigentlich“ dasjenige, „was gar nicht a priori erkannt werden kann“. Die Antizipation, die der Grundsatz formuliert, ist daher *zunächst* auf die Empfindung bezogen und betrifft etwas, das „sich an jeder Empfindung, als Empfindung überhaupt, (ohne dass eine besondere gegeben sein mag,) a priori erkennen lässt“ (KrV, B 209).

Gleichwohl wären Sinn und Bedeutung des Grundsatzes vollkommen verfehlt, wollte man ihn reduzieren auf das, was er über die Empfindung selbst aussagt. Die Antizipation nämlich, die oder deren Prinzip er formuliert, bezieht sich zwar zunächst, aber keineswegs allein und in ihrem thetischen Kern durchaus nicht primär auf die Empfindung. Sie bezieht sich vielmehr über die Empfindung und gleichsam durch sie hindurch auf etwas anderes, das *nicht selbst* Empfindung ist, aber durch diese bzw. durch denjenigen Faktor in oder an der empirischen Anschauung und Wahrnehmung, den ihr Begriff bezeichnet, allein vermittelt oder dargeboten wird. Dieses andere ist das, was in beiden Fassungen des Grundsatzes übereinstimmend und in den Erläuterungen dazu durchgängig als ‚*das Reale* in den Erscheinungen‘

bezeichnet wird.<sup>74</sup> Es macht nun genau besehen nur einen minimalen Unterschied aus und ist hier nur von untergeordneter Bedeutung, ob dieses ‚Reale in der Erscheinung‘, wie in der ersten Formel des Grundsatzes, als das der Empfindung am Gegenstand Entsprechende oder, wie in seiner verbesserten zweiten, geradezu als ein bzw. der Gegenstand der Empfindung bestimmt wird. Denn was jener Ausdruck bezeichnet und in welchem Verhältnis dies zu der Empfindung steht, geht aus dem Kantischen Text vergleichsweise unzweideutig hervor.

Am deutlichsten lässt sich im Blick auf den vorangestellten Beweiszusatz der zweiten Redaktion eingrenzen und fixieren, was der Ausdruck ‚das Reale in der Erscheinung‘ meint. Die Erscheinungen, so erklärt Kant dort, enthalten über die „reine (bloß formale)“ Anschauung hinaus „noch die Materien zu irgendeinem Objekte überhaupt (wodurch etwas Existierendes im Raume oder der Zeit vorgestellt wird)“ (KrV, B 207). Diese „etwas Existierendes“ vorstellende oder indizierende ‚Materie zu einem Objekt überhaupt‘ wird des näheren als „das Reale der Empfindung“ bestimmt (ebd.). Nach der zweiten, verbesserten Fassung des Grundsatzes wäre dieses „Reale der Empfindung“ *selbst* als das Reale der bzw. in der Erscheinung zu betrachten, nach der ersten würde es ihm nur ‚entsprechen‘. Entscheidend ist nun der Schlussteil des herangezogenen Satzes, der diese Differenz zu beseitigen erlaubt. Das Reale der Empfindung, so heißt es dort nämlich, ist in den Erscheinungen enthalten als eine „bloß subjektive Vorstellung, von der man sich nur bewusst werden kann, dass das Subjekt affiziert sei, und die man auf ein Objekt überhaupt bezieht“ (ebd. B 207 f.). Damit ist der für das Verständnis des Realen entscheidende Terminus ausgesprochen. In dem, worin das Subjekt *affiziert* ist, fällt der Gegenstand der Empfindung (zweite Fassung) mit dem der Empfindung am Gegenstand Entsprechenden (erste Fassung) zusammen. Dabei handelt es sich zwar nur um eine „bloß subjektive Vorstellung“, aber doch um eine solche, die „auf ein Objekt überhaupt“ bezogen und durch die „etwas Existierendes im Raume oder der Zeit“ vorgestellt wird. Das ‚Reale in den Erscheinungen‘, worauf sich die Antizipation bezieht, die oder deren Prinzip der Grundsatz formuliert, ist also nicht etwa das, was man pointiert, wenngleich nicht ganz korrekt das ‚affizierende‘ Objekt nennen könnte;<sup>75</sup> denn dieses ist ja nur ein „Etwas = x, wovon wir

---

<sup>74</sup> Cf. KrV, B 210/A 168, B 211/A 169, B 213/A 172, B 216/A 175, B 218/A 176.

<sup>75</sup> Cf. dazu G. Prauss: Erscheinung bei Kant, 29 f., 91 f. sowie ders.: Kant

gar nichts wissen, noch überhaupt [...] wissen können“ (ebd. A 250) – worauf also auch keine Antizipation bezogen sein kann. Das ‚Reale in den Erscheinungen‘ ist vielmehr dasjenige *in* oder *an diesen*, das auf Affektion zurückgeht; dies ist nicht selbst Empfindung, sondern ihr Gegenstand, ihr ‚Inhalt‘. Und darauf bezogen antizipiert der Grundsatz, dass es bzw. er „intensive Größe“ *hat*, dass, wie der Schluss des Beweiszusatzes formuliert, den „Objekten der Wahrnehmung“ jeweils ein bestimmter „Grad des Einflusses auf den Sinn beigelegt werden muss“ (ebd. B 208), d. h. ihnen immer schon eignet.

Damit ist der dritte Problemtitel genannt, der hier noch angesprochen werden muss, d. i. der Begriff der intensiven Größe. Eine intensive Größe, so definiert Kant, ist diejenige, „die nur als Einheit apprehendiert wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = 0 vorgestellt werden kann“ (KrV, B 210). Der erste Teil dieser Definition lässt sich unmittelbar durch einen Vergleich mit dem Begriff der extensiven Größe abklären. Bei dieser macht die Vorstellung der Teile der Größe diejenige des Ganzen, d. h. der ganzen Größe, erst möglich und geht ihr notwendig vorher (cf. ebd. B 203); sie wird sukzessiv aus Teilen zusammengesetzt. Das ist offenbar bei der intensiven Größe nicht der Fall: Sie wird „nur als Einheit apprehendiert“, entsteht also nicht aus einer sukzessiven Synthesis von Teilgrößen, sondern wird jeweils nur als eine *ganze* Größe gegeben.<sup>76</sup> Wie aber ist dann der zweite Teil der angeführten Definition zu verstehen? Offenbar nicht dahingehend, dass „in“ der intensiven Größe, deren Apprehension ja – woran Kant keinen Zweifel lässt – gerade *nicht* „durch sukzessive Synthesis [...] geschieht, und also nicht von den Teilen zum Ganzen geht“ (ebd. B 210), dass *in* dieser Größe also noch eine „Vielheit“, mithin eine Vielheit von Teilgrößen, zu denken wäre. Und auch dies kann nicht gemeint sein, dass eine Vielheit intensiver Größen, d. h. eine Mehrzahl oder Reihe solcher Größen mit differenten Werten oder Graden, etwa schlechthin auszuschließen wäre.

Es bleiben daher nur zwei Möglichkeiten, diesem zweiten Definitivonsteil einen guten Sinn abzugewinnen. Die eine würde davon ausgehen, dass jede beliebige intensive Größe, obwohl nur als Einheit apprehendierbar, dennoch eine Vielheit, aber nicht von Teilgrößen, son-

---

und das Problem der Dinge an sich, 193 f., 197 f., 200 f., wo gezeigt wird, dass das ‚affizierende‘ Objekt nicht als Ding an sich (im transzendentalphilosophischen Sinne) zu interpretieren ist.

<sup>76</sup> Cf. F. Kaulbach: Größe, 880 f.

dern von Einheiten darstellt. Der zweite Definitionsteil würde dann besagen, dass die Apprehension einer solchen Vielheit *als Einheit* nur durch „Annäherung zur Negation = 0“, d. h. dem gänzlichen „Mangel“ (KrV, B 209) der Empfindung bzw. alles Realen in der Erscheinung vorgestellt und also der jeweilige Wert der intensiven Größe, der je bestimmte Grad des Einflusses, den das Reale auf den Sinn immer schon hat, nur durch annähernden Rückgang auf die Negation = 0 bestimmt werden kann. Wenn aber jede intensive Größe, obwohl nur als Einheit apprehendierbar, als eine Vielheit von Einheiten gedacht werden muss, dann folgt unmittelbar, dass jede dieser Einheiten selbst wiederum als eine Vielheit von Einheiten gedacht werden muss und also keine dieser Einheiten, mithin keine intensive Größe die „kleinste“ ist, so dass folglich jede intensive Größe „noch immer vermindert werden kann und zwischen Realität und Negation [...] ein kontinuierlicher Zusammenhang von möglichen Realitäten“ statthat (ebd. B 211).

Die zweite Möglichkeit würde davon ausgehen, dass der Gedanke einer Vielheit von intensiven Größen denjenigen der Differenz, der Unterschiedenheit der einzelnen dieser Größen einschließt und voraussetzt. Der zweite Definitionsteil würde dann besagen, dass die *Differenz* zwischen zwei beliebigen intensiven Größen – und also eine Vielheit solcher Größen – nur durch „Annäherung zur Negation = 0“ gedacht werden kann. Da die intensive Größe per definitionem nicht aus Teilgrößen besteht, kann auch die Differenz zweier solcher Größen nicht durch Addition einer beliebigen Teilgröße entstehen bzw. nicht als eine solche gedacht werden. Daher muss, wie Kant formuliert, „deren Unterschied voneinander immer kleiner“ sein „als der Unterschied zwischen der gegebenen und dem Zero“ (KrV, B 210), da sonst eine der beiden als Teilgröße der anderen gedacht würde. Zugleich aber muss jener Unterschied doch auch immer noch größer sein als null, da sonst beide identisch würden; mithin kann die Differenz zwischen ihnen und also eine Vielheit intensiver Größen nur durch „Annäherung zur Negation= 0“ gedacht werden. Auch bei dieser Lesart kann man unmittelbar darauf schließen, dass ein „kontinuierlicher Zusammenhang“ zwischen allen intensiven Größen statthat und dass keine solche Größe, kein Grad gegeben sein kann, „der, so klein er auch sein mag, niemals der kleinste ist“ (ebd. B 211).

Die vorstehende Auslegungsalternative nun kann und braucht in dem hier thematischen Zusammenhang nicht definitiv entschieden zu werden, zumal beide Varianten einander offenbar nicht ausschließen. Wichtiger nämlich als die Frage einer schlüssigen Ausdeutung des zwei-

ten Teils der Kantischen Definition des Begriffs der intensiven Größe ist die Verständigung über den Grundsatz im ganzen, über seinen thetischen Kern und Schwerpunkt sowie über den Beweisgrund, auf den er gegründet und aus dem seine bedeutsamste systematische Konsequenz gewonnen wird, die darin besteht, dass „Alle Erscheinungen überhaupt [...] kontinuierliche Größen“ sind, und zwar nicht nur der Anschauung nach oder extensiv, sondern auch intensiv betrachtet, d. h. „der bloßen Wahrnehmung (Empfindung und mithin Realität) nach“ (KrV, B 212). Dies ist der letzte Problemkomplex, der hier mit Bezug auf den originalen Kantischen Textbestand noch diskutiert werden muss, bevor die Ausgangsfrage nach der Stellung und Bedeutung des Grundsatzes der Antizipationen im Rahmen des von Cohen avisierten ‚Systems der Erkenntniskritik‘ in den Blick genommen werden kann.

Es kann zunächst keinen Zweifel daran geben, dass der Schwerpunkt des Grundsatzes und sein thetischer Kern darauf liegt bzw. darin besteht, dem *Realen* in der Erscheinung – und nicht etwa nur oder gar primär der Empfindung – intensive Größe zuzuschreiben.<sup>77</sup> Das Reale *in* den Erscheinungen ist nicht schlechthin die Empfindung, sondern dasjenige in diesen, das auf Affektion zurückgeht, d. h. ein ‚Gegenstand der Empfindung‘ ist, ihr ‚Inhalt‘ also oder das Empfundene selbst.<sup>78</sup> Dieses *hat* je schon intensive Größe bzw. einen bestimmten Grad des Einflusses auf den Sinn; es übt gleichsam keinen solchen Einfluss aus, so dass es davon unabhängig noch etwas wäre, sondern ist selbst dieser Einfluss, der, sofern er überhaupt apprehendiert, sofern man sich seiner überhaupt bewusst wird, immer schon als Einfluss eines bestimmten Grades, einer bestimmten intensiven Größe apprehendiert wird. Das gilt auch mit Bezug auf die „Objekte der Wahrnehmung, sofern diese Empfindung enthält“, denen der Schluss des Beweiszusatzes der B-Redaktion intensive Größe bzw. einen Grad des Einflusses auf den Sinn ‚beilegt‘. Diese Objekte der Wahrnehmung sind nicht das, was man unpräzise die ‚affizierenden Objekte‘ nennt – was mit diesem Ausdruck gemeint ist, das bleibt vielmehr nur ein ‚unbestimmtes Etwas = X‘ –, sondern jene Objekte, zu denen oder für die das Reale in den Erscheinungen nur die Materie bildet, und die ihrerseits

---

<sup>77</sup> Das betont besonders nachdrücklich auch M. Heidegger (cf. ders.: Die Frage nach dem Ding, 170).

<sup>78</sup> Cf. M. Heidegger: Die Frage nach dem Ding, 169 f. Über Heideggers und Cohens Interpretation der Kantischen Unterscheidung von Realität und Wirklichkeit cf. H. Holzhey: Das philosophische Realitätsproblem, 79–111.

die Themata der empirischen Anschauung, mithin Erscheinungen sind und erst durch Vereinigung ihres Mannigfaltigen zur Einheit des Bewusstseins durch Begriffe zu Gegenständen der Erfahrung werden. Das Objekt der Wahrnehmung ist nicht etwa erst und hat dann auch noch intensive Größe; sondern was Objekt der Wahrnehmung, was real in den Erscheinungen und schließlich realer Gegenstand der Erfahrung ist oder sein soll, dem eignet nicht nur auch und dem eignet nicht nur immer schon, vielmehr muss ihm intensive Größe eignen, und das steht nicht nur immer schon, sondern muss in einem kontinuierlichen Zusammenhang mit anderen möglichen Wahrnehmungen bzw. Erscheinungen (qua intensiven Größen) stehen, um überhaupt Objekt und realer Erfahrungsgegenstand zu werden und zu sein.

Das ist jenes zur empirischen Erkenntnis ‚Gehörige‘, das der Grundsatz der Antizipationen bzw. das kraft dieses Grundsatzes a priori erkannt und bestimmt wird. An jeder Empfindung, als Empfindung überhaupt, ist dies a priori erkennbar, dass ihr Gegenstand, d. h. das Empfundene selbst, eine intensive Größe bzw. einen Grad hat. Damit ist zugleich der *Beweisgrund* bezeichnet, aus dem Kant den Grundsatz gewinnt. Zwar hat nicht etwa das Reale deshalb intensive Größe, weil die Empfindung eine solche hat, sondern vielmehr umgekehrt. Aber dass das Reale intensive Größe hat, kann nur im Rekurs auf die Empfindung erkannt werden und wird von Kant auch dementsprechend bewiesen. So schließt der erste Beweis (bzw. Teilbeweis, B-Zusatz) von der Möglichkeit stufenartiger Veränderung des Bewusstseins auf eine entsprechende Synthesis der Größenerzeugung einer Empfindung, dann auf deren intensive Größe, „welcher korrespondierend“ schließlich den Wahrnehmungsobjekten solche Größe „beigelegt“ wird (KrV, B 208). Das ist mutatis mutandis auch im zweiten Beweis (bzw. Teilbeweis) der Fall, der von der Apprehension „bloß vermittelt der Empfindung“ ausgeht, dann die Verringerungsfähigkeit jeder Empfindung setzt und endlich von dort auf die intensive Größe des Realen schließt (ebd. B 209 f.). Mag also auch der intendierten Sache nach die intensive Größe des Realen diejenige der Empfindung bedingen, so wird doch in beiden Fällen bzw. Stücken des Beweises nur über die Empfindung vermittelt und gleichsam durch sie hindurch diese Qualität des Realen erschlossen.

Dieser Schluss von der Empfindung auf das Reale durchherrscht nicht nur die Beweisstruktur des Grundsatzes, sondern wird im Kantischen Text auch explizit ausgesprochen (wenn etwa die Erscheinungen „der bloßen Wahrnehmung (Empfindung *und mithin* Realität)

nach“ (KrV, B 212; Hervorhebung G. E.) als kontinuierliche Größen bestimmt werden). Und *genau dies*, dieser Schluss von der Empfindung auf das Reale, markiert den Punkt, an dem Cohen ansetzt, den ‚Stein des Anstoßes‘ sozusagen, der aus seiner Optik eine Revision des Grundsatzes der „Antizipationen der Wahrnehmung“ geradezu *erzwingt*. Damit nämlich:

„*ist die Gefahr entstanden, die Realität nicht für die Empfindung, sondern in der Empfindung zu begründen.*“ (IM, 106)

Hiermit ist eines der oben erfragten Motive, genauer gesagt ein zentraler Aspekt der Cohens Schrift von 1883 veranlassenden Motivkomplexion bezeichnet, allerdings nur erst bezeichnet, nicht schon entfaltet. Denn es drängt sich natürlich sofort die Frage auf, aus welchen Gründen denn die Realität *nicht in* der Empfindung, sondern vielmehr *für* sie begründet werden müsse (dürfe)?

Dass die Antwort zugleich eine einschneidende *Kant-Kritik* bedeutet, wenn sie auch nicht als solche formuliert sein muss, zeichnet sich mit dem eben angeführten Zitat schon ab. Deutlicher als in der Schrift von 1883 selbst, die, was die Darstellung des Grundsatzes der Antizipationen betrifft, sich überall bereits auf dessen von Cohen selber *revidierte* Fassung bezieht und diese als die Kantische lediglich *ausgibt*, kommt diese kantkritische Komponente in einer Formulierung zum Ausdruck, die aus der Retrospektive verfasst ist. Im Stadler-Nachruf beschreibt Cohen die „Erwägungen“, die ihn zu dieser Schrift und allen späteren Arbeiten geführt hätten, wie folgt:

„Und gerade der *zweite* synthetische Grundsatz deckte den Grundfehler des [Kantischen] Systems auf [. . .] Der Gedanke wurde hier unabwendbar, dass es nicht zum Ziele führen kann, dass es nicht der rechte Ausgang sein kann, mit der *Empfindung* anzufangen: dass man der transzendentalen Weisung zufolge von dem *wissenschaftlichen Problem des Gegenstandes*, nicht von seiner subjektiven Fassung ausgehen müsse.“ (S 2, 449)

Die Realität *in* der Empfindung zu begründen ist also nicht nur eine Gefahr, sondern vielmehr ein „*Grundfehler*“, der in einer gänzlichen Missachtung der „transzendentalen Weisung“, d. h. in einer völligen Verfehlung des transzendentalen Ansatzes selbst besteht. Die Gründe, aus denen die Realität nicht in der Empfindung begründet werden darf, haben sich daher der Sache nach bereits ergeben und bedürfen nur noch einer vergegenwärtigenden Entfaltung.

Um den entscheidenden Gesichtspunkt, auf den es dabei ankommt, vorab pointiert zu bezeichnen, kann man sagen: Wird die Realität

*in* der Empfindung begründet, indem *von* der Empfindung *auf* das Reale geschlossen und Realität selbst schlechthin als dasjenige bestimmt wird, was „in der empirischen Anschauung der Empfindung korrespondiert“ (KrV, B 209) – dann erscheint die Empfindung als die Lösung des Problems und als letzte Antwort. Sie ist aber weder Lösung noch Antwort, sondern vielmehr *selbst* das Problem. Dem ist in präzisierender Vorwegnahme der Cohenschen Position jedoch sogleich hinzuzufügen: Der Begriff der Empfindung ist lediglich der subjektive Ausdruck, sie selbst nur die subjektive Kehrseite desjenigen Problems, das der Begriff der Realität objektiv bezeichnet; gerade deshalb und insofern ist sie ‚das‘ Problem. Diese komplexe Konstellation ist nun in den Blick zu nehmen und in ihren einzelnen Komponenten scharf zu fixieren.

Den Gedanken, dass die Empfindung weder Lösung noch Antwort ist, exponiert Cohen in der Schrift über die ‚Infinitesimal-Methode‘ am deutlichsten mit Beziehung auf den Begriff der Wahrnehmung:

„Wer in der Wahrnehmung das natürliche Recht, die unmittelbare Gewissheit, die absolute Quelle der Wirklichkeit erblickt, der steht noch ausserhalb der erkenntniskritischen Belehrung. Wenn die Wahrnehmung das zureichende *Kriterium der Objectivität* enthielte, so würde es aller weiteren kritischen Zurüstung nicht bedürfen: wir wüssten alsdann, wo wir sie fassen können, die unendliche Natur.“ (IM, 27)

In der Tat: Wenn die Wahrnehmung „das zureichende Kriterium“ für Objektivität enthielte, wenn sie oder das, was Cohen 1871 die „langatmige Reihe der Wahrnehmungen“ genannt hatte (TE 1, 7), „die absolute Quelle“ der Wirklichkeit wäre, dann bedürfte es (auch und gerade auch aus Kantischer Optik) weder einer Vernunft- noch einer Erkenntniskritik, um Wirklichkeit, ja nicht einmal einer Wissenschaft, um Natur objektiv festzustellen. Was diese entdecken oder aufzudecken trachten, das wäre dann vielmehr schon mit und in der Wahrnehmung selbst vollständig gegeben und enthalten. Gerade weil die Wahrnehmung allein Wirklichkeit noch nicht darbietet und allein Objektivität nicht schon gewährleistet, bedarf es der ‚Vernunftkritik‘, um die Möglichkeit systematischer Erfahrungserkenntnis zu begründen (Kant), bedarf es der ‚Erkenntniskritik‘, um die Bedingungen aufzudecken, auf denen die Wissenschaft als Wissenschaft beruht (Cohen). Nicht Quelle und Kriterium für Wirklichkeit und Objektivität ist die Wahrnehmung, sondern, so formuliert Cohen, lediglich „*ein* methodisches *Mittel* der Erfahrung“ (IM, 27; Hervorhebung G. E.).

Nach Kant ist Wahrnehmung „das empirische Bewusstsein [...] in welchem zugleich Empfindung ist“ (KrV, B 207). Was soeben mit Bezug auf die Wahrnehmung dargelegt wurde, das gilt daher mutatis mutandis auch für die Empfindung: Sowenig wie jene als Quelle der Wirklichkeit aufzufassen ist, so wenig kann auch die Empfindung als ‚absolute Quelle‘ und ‚zureichendes Kriterium‘ der Realität (Sachheit) angesehen werden. Betrachtet man die einschlägigen Bestimmungen, mit denen Cohen 1883 die Problematik des Empfindungsbegriffs, d. h. die Empfindung selbst als *Problem* markiert, so zeigt sich, dass er darin der Sache nach die Hauptmerkmale des Kantischen Empfindungsbegriffs aufnimmt, dass mithin das Problem, das die Empfindung in der Optik Cohens darstellt, auf deren Charakterisierung durch Kant selbst zurückgeht und sich unmittelbar daraus ergibt.

Bei Kant war, wie bereits mehrfach angesprochen, die Empfindung des schlechthin Empirische und Subjektive: die „Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden“ (KrV, B 34); eine „Perception, die sich lediglich auf das Subjekt, als die Modifikation seines Zustandes bezieht“ (ebd. B 376). Diese beiden Hauptbestimmungen greift Cohen der Sache nach auf, wenngleich in einer von der Kantischen ‚emanzipierten‘ Sprache: „In der Empfindung antwortet das Bewusstsein auf den Reiz, den das Ding ausübt, in dem das Ding sich bethätigt“ (IM, 151); die Empfindung „ist an sich subjectiv, die Resonanz des Bewusstseins schlechthin“ (ebd. 153); sie ist „die Wurzel des Subjectiven“ (ebd. 28) und sein „Symptom“ (ebd. 153), das „schlechthin *Innere*“ (ebd. 109) und „*Unbeschreibliche des Bewusstseins*“ (ebd. 108).

So weit, aber auch *nur* so weit reicht die Übereinstimmung Cohens mit Kant. Denn schon die Fixierung der Bedeutung und Funktion der Empfindung in dem und für den Erkenntniszusammenhang zwingt zur Berücksichtigung der *Differenz* zwischen Cohen und Kant, die eben darin, nämlich in einer differenten Funktionszuweisung für die so bestimmte Empfindung besteht. Aus Kantischer Perspektive ist zu sagen, dass die Empfindung gerade *als* dieses schlechthin Empirische und Subjektive das Reale darbietet und daher auch den Schluss von ihrer intensiven Größe auf die seine erlaubt, dass ferner die Empfindung gerade *als* jenes Moment, das den „eigentlichen“ Unterschied des Empirischen von allem Apriori ausmacht, diejenige ‚Instanz‘ bildet, die in letzter Hinsicht *allein* die Realität (qua Sachhaltigkeit oder ‚Gegenstands‘-bezogenheit) der reinen Verstandesbegriffe wie aller mit ihnen operierenden Erkenntnis a priori überhaupt sichert und gewährt

(cf. KrV, B 147). Eben deshalb kann Realität (Sachheit) schlechthin als das der Empfindung in der empirischen Anschauung Korrespondierende bestimmt werden.

Genau hiergegen, und zwar zunächst gegen den ersten der aufgeführten Aspekte, erhebt Cohen Einspruch, einen Einspruch, der, obschon in seinen Formulierungen nur minimal artikuliert, für das Verständnis des Cohenschen Gedankens dennoch entscheidend ist. Das, was sachlich die Kantische Position ist (dass nämlich die Empfindung in der Tat das Reale darbietet, dass dieses ihr Gegenstand ist), wird zu einer bloßen *Meinung* erklärt, die man zwar vertreten „kann“ (IM, 77), die aber in Wahrheit auf einem wenn auch verständlichen *Schein* beruht: „In der Empfindung dagegen meinen wir ausdrücklich und von vornherein ein Objectives zu setzen [...] In der Empfindung scheint der Inhalt anspruchsvoller (als in der reinen Anschauung; G. E.) als ein *gegebener*“ (ebd. 109). An anderer Stelle wird das Moment der Meinung und des Scheins stärker betont: „Die Empfindung *scheint* der unmittelbare Ausdruck der Realität, weil der nächste Wiederhall des reizenden Objects zu sein [...] Daher *scheint* die Empfindung der Quell des Gegenstandes zu sein; daher *scheint* für die Empfindung selbst Realität vorausgesetzt werden zu müssen, auf dass kraft derselben in der Empfindung der Gegenstand gegründet werde. So dringlich *erscheint* die Empfindung [...] als der natürliche Repräsentant des realen Gegenstandes. Und somit *scheint* [...]“ (ebd. 151; Hervorhebung G. E.).

Dieser Anschein, dass die Empfindung, weil der „nächste Wiederhall des reizenden Objects“ oder, kantisch, die ‚Affektionswirkung‘ eines ‚Gegenstandes‘ auf die ‚Vorstellungsfähigkeit‘, Realität darzubieten, zu gewährleisten und zu verbürgen vermöchte, ist also aus der Sicht Cohens durchaus nicht etwa schlechthin abwegig – denn es gibt „in der That keinen intimeren Zusammenhang als zwischen dem sogenannten realen Gegenstande und der Empfindungs-Einheit“ (IM, 77) –, aber eben doch nur *Schein*. Gerade weil die Empfindung ‚an sich subjektiv‘, die ‚Wurzel‘ des Subjektiven, das ‚schlechthin Innere‘ und ‚Unbeschreibliche des Bewusstseins‘ ist, kann sie – und hier liegt der Unterschied zu Kant – nach Cohen die Realität bzw. das Reale erstens nicht *als solche* und zweitens *überhaupt nicht* gewährleisten oder verbürgen:

„Ist doch gerade die Empfindung das Symptom des Subjectiven, welches zu entkräften die hauptsächlichliche Aufgabe alles Erkennens bildet“ (IM, 153).

Hier ist mit Beziehung auf die Empfindung reformuliert, was oben bereits für die Wahrnehmung exponiert wurde. Um ein einfaches Beispiel zu geben: Das Kopernikanische Weltbild „entkräftet“ die Empfindung bzw. die Wahrnehmung. Allgemein formuliert: Alles auf Objektivität im weitesten Sinne bedachte Erkennen, also alles Erkennen überhaupt, ist, negativ gesprochen, der Einsicht in die mangelnde Verlässlichkeit der Empfindung und Wahrnehmung verdankt, entspringt aus ihr und ist als solches durch sie motiviert. Alles Erkennen stellt, positiv gewendet, als solches darauf ab, mehr zu leisten als was die Empfindung und die bloße Wahrnehmung vermögen, und das heißt zumindest, das, was die Wahrnehmung bzw. die Empfindung (dieses ‚an sich Subjektive‘) darbieten – und damit in einem weiten Sinne auch diese selbst –, zu *objektivieren*, es (sie) zu verwandeln und zu transformieren in eine transsubjektive Gestalt. So gesehen ist also alles Erkennen als solches eine ‚Entkräftung‘, eine Objektivierung der Empfindung bzw. Wahrnehmung.

Das ist nun zweifellos ein sehr generelles Argument, aber doch Motiv und für Cohen auch Grund genug, die Funktion, die Kant der Empfindung zugewiesen hatte (nämlich das Reale darzubieten, Realität qua Sachheit zu indizieren und Realität qua Sachbezogenheit zu gewährleisten), nicht unbesehen zu restituieren, sondern die Empfindung zunächst einmal grundsätzlich zu *problematisieren*, sie statt als Antwort vielmehr als das „grosse Fragezeichen“ (IM, 126, 153) zu betrachten, und ihr dann, unter Einbeziehung weiterer Erwägungen, auf die sogleich noch einzugehen sein wird, jene Funktion entschieden abzusprechen. Vorab sei jedoch darauf hingewiesen, dass hier nun deutlich zu werden beginnt, dass und in welcher Weise für Cohen die Begründung der Realität in der Empfindung eine Verfehlung, ja eine Missachtung des transzendentalen Ansatzes insgesamt bedeutet.

Dieser Ansatz geht, wie bereits anlässlich der Analysen von „Kants Begründung der Ethik“ und der Schrift über „Platons Ideenlehre“ hervorgehoben wurde, davon aus – und dies nach Cohenschen Selbstverständnis durchaus im Anschluss an Kant und Platon –, dass die sogenannten ‚wirklichen Dinge‘, jene Dinge also, auf die sich die Wahrnehmung und die Empfindung beziehen und die deren Themata bilden, diesseits ihres Erkenntnis- bzw. wissenschaftlichen Bestimmtheits (sofern sie überhaupt thematisch werden) nichts sind als Erscheinungen, d. h. subjektive mentale Vorkommnisse, die erst als Erkenntnis, als wissenschaftlich Bestimmte, mithin als Erkenntnisse zu Objekten (im Vollsinn) werden. In der Platon-Schrift war dieser idealistische

Grundgedanke des transzendentalen Ansatzes dahingehend formuliert worden, dass nicht das noch unerkannte, nur wahrgenommene Sein oder Dasein, sondern das Sein im Modus des Gedacht- bzw. Erkenntnis, und das heißt für Cohen: die wissenschaftlichen Gesetze, das  $\delta\nu\tau\omega\varsigma \delta\nu$  ausmachen, das  $\delta\nu\tau\omega\varsigma \delta\nu$  eben dieser sinnlichen Dinge. In „Kants Begründung der Ethik“ hatte Cohen zur Illustration dieses Grundgedankens das ‚Astronomie-Beispiel‘ eingeführt, das sich, wie bereits erwähnt, nahezu im selben Wortlaut in der Abhandlung von 1883 wiederfindet: „nicht am Himmel sind die Sterne *gegeben*, sondern in der Wissenschaft der *Astronomie*“ (IM, 127). Hiermit ist der ‚Objektbereich‘ festgelegt, den die ‚Erkenntniskritik‘ thematisiert, nämlich die „*Wissenschaft* [die] darin sich bezeugt: der Empfindung zu der ihr fehlenden Objectivierung anderweit zu verhelfen“ (ebd. 153).

Liegt es oder, besser, läge es denn eigentlich in der Logik eines solchen Ansatzes, dem die ‚Dinge‘ nur *als* Erkenntnisse Gegenstände und Themata sind, die Empfindung als ‚Index‘ für Realität (Sachheit) zu betrachten, worauf sie sich bezieht als das Reale zu bestimmen und die Realität (Sachhaltigkeit) der Erkenntnis auf sie zu gründen? Wenn Wissenschaft generell sich darin „bezeugt“, die Empfindung zu objektivieren – würde es dann im Rahmen einer Theorie, welche die transzendentalen Geltungsbedingungen der Wissenschaft aufzudecken sucht, überhaupt noch Sinn machen, das Reale als den Gegenstand der Empfindung zu bestimmen und so in ihr es zu begründen? Transzendente Geltungsbegründung der Wissenschaft, der in und mit ihr vorliegenden Erkenntnis, heißt doch, auf der Basis jener Prämisse und im Blick auf sie, insgesamt nichts anderes als dies, eben jene Objektivierung, eben jene Verwandlung und Transformation des ‚an sich Subjektiven‘ in ein Objektives geltungstheoretisch verständlich zu machen. Muss es also dann nicht vielmehr Aufgabe der Theorie sein, die Objektivierung, welche die Wissenschaft mit der Empfindung, an ihr oder für sie vornimmt, ihrerseits konkret zu sistieren, zu fixieren und geltungstheoretisch zu begründen?

Solche Fragen, die auf die aus dem transzendentalen Ansatz selbst resultierenden Forderungen und Konsequenzen reflektieren, sind in dem hier thematischen Zusammenhang durchaus legitim, bedeuten keine Verkehrung von Grund und Folge. Denn, daran sei erinnert, dieser Ansatz ist nicht etwa zunächst oder gar primär durch eine Kritik der Empfindung und der ihr von Kant zugewiesenen Funktion motiviert, sondern beruht auf einem ganzen Bündel von Motiven, zu denen aprioritätstheoretische und methodologische Erwägun-

gen ebenso gehören wie kantexegetische und psychologiekritische. Betrachtet man jedoch, wie mit diesen Fragen schon angedeutet, die Empfindung und ihre Funktion bei Kant sub specie dessen, was Cohens transzendentaler Ansatz selbst fordert, so zeigt sich unmittelbar, dass dieser eine Restitution jener Funktion geradezu *ausschließt*.

Wird das Reale schlechthin als ein oder der Gegenstand der Empfindung bestimmt, so dass diese Realität (Sachheit) indizieren und die Realität (Sachhaltigkeit) der Erkenntnis gewährleisten würde, so wird damit die Realität der Erkenntnis, ihre Sachhaltigkeit oder Sachbezogenheit also, von einem ‚schlechthin Inneren‘ und ‚an sich Subjektiven‘, d. h. von einer bloß ‚psychologischen‘ Instanz abhängig gemacht. Cohens transzendentaler Ansatz hingegen sucht das Erkenntnis-qua-Geltungsproblem ja gerade deshalb auf dem Weg einer transzendental-funktionalen Geltungsanalyse der in der Wissenschaft gegebenen Erkenntnis aufzuklären, weil er darauf abzielt, die Geltung, die Gesetzesgeltung der Erkenntnis – und das schließt aus Gründen der internen Logik des Gesetzesbegriffs ihre Sachhaltigkeit ein (cf. o. 3. 121) – *ohne* Rekurs auf das erkennende Subjekt, auf seine spezifische Verfasstheit und Tätigkeit verständlich zu machen. Die Empfindung mag zwar, wie Cohen dies bezogen auf die Wahrnehmung formuliert hatte, ein ‚methodisches Mittel‘ der Erfahrung sein, d. h. mitwirken in jenem Prozess des Erkennens der ‚wirklichen Dinge‘, der, freilich bewusst pointiert und einseitig übersteigert, insgesamt als eine ‚Entkräftung‘ oder ‚Objektivierung‘ der Empfindung bzw. Wahrnehmung aufgefasst werden kann. Aber die ‚Erkenntniskritik‘ thematisiert diesen Prozess qua Prozess nicht; sie analysiert nicht den Vorgang des Erkennens, sondern ausschließlich seine Resultate, die Erkenntnisse also, in denen allererst jene ‚wirklichen Dinge‘ (sofern sie überhaupt thematisch werden) objektive Realität, d. h. eine transsubjektive Gestalt und Wirklichkeit gewinnen. Es wäre demnach tatsächlich ein Unterlaufen, ein Herausfallen oder ein Ausbruch aus dem transzendentalen Ansatz insgesamt, wenn das Reale und dann natürlich konsequenterweise auch die Realität der Erkenntnis auf die Empfindung gegründet bzw. in ihr begründet würde.

Damit ist nun ein entscheidendes, wenn auch primär negatives Zwischenergebnis gewonnen, das festzuhalten ist, da es eine der wichtigsten Voraussetzungen für das Verständnis der Bedeutung und Leistung bildet, die Cohen dem Grundsatz der Antizipationen (den er bevorzugt als Grundsatz der Realität bzw. der intensiven Größe bezeichnet) in seinem projektierten ‚System der Erkenntniskritik‘ zuweist.

Nach Cohen gibt es, so hat sich gezeigt, keinen „intimeren Zusammenhang“ als zwischen dem „sogenannten realen Gegenstand“ (d. h. dem ‚wirklichen Ding‘) und der Empfindung. In diesem Zusammenhang wurzelt das Problem, das der Begriff der Empfindung im Rahmen der ‚Erkenntniskritik‘ darstellt und infolgedessen für sie und in ihr der Begriff des Realen bzw. der Realität erneut zum Problem wird. Aus ihm nämlich entsteht der Anschein, dass die Empfindung der „unmittelbare Ausdruck der Realität“, der „natürliche Repräsentant des realen Gegenstandes“ sei, der Anschein also, dass ihr Gegenstand als das Reale bestimmt, von ihrer Qualität auf die seine geschlossen und schließlich die Realität der Erkenntnis auf sie gegründet werden könne. Aber die Empfindung ist nichts als die „Resonanz des Bewusstseins schlechthin“, ein ‚an sich Subjektives‘ und ‚schlechthin Inneres‘, das eben deshalb die Realität (Sachhaltigkeit) der Erkenntnis nicht zu gewährleisten, das eben deshalb nicht als Index oder Kriterium für Realität (Sachheit) zu fungieren vermag und dessen Gegenstand daher auch nicht uneingeschränkt und geradezu als das Reale bestimmt werden kann.

Was die ‚Erkenntniskritik‘ als das Reale bestimmt und definiert, was nach Einsicht und Auskunft der ‚Erkenntniskritik‘ als das Reale zu betrachten ist – und diese Auskunft muss die ‚Erkenntniskritik‘ allererst erteilen; sie ist nicht als ihr von einer anderen Disziplin oder ‚Instanz‘ (z. B. dem normalen Sprachgebrauch) etwa vorgeben anzusehen –, das bedarf eines anderen, eines tiefer gegründeten und verlässlicheren Fundaments, als es die Empfindung abzugeben oder darzubieten vermag. Dies ist die erste Konsequenz, die aus dem vorstehenden Zwischenergebnis gezogen werden muss. Sie enthüllt das Motiv oder, genauer, einen Aspekt des oben erfragten Motivs für die Notwendigkeit einer erneuten Thematisierung des Realitätsbegriffs. Und sie bezeichnet zugleich eine *erste* der systematischen Aufgaben und Leistungen, die dem Grundsatz der Antizipationen bzw. der Realität in dem Cohenschen ‚System der Erkenntniskritik‘ zukommen. Der systematische Kern und Gehalt dieses Grundsatzes, sein theoretisch *folgenreichster Ertrag*, der seine besondere Bedeutung im Rahmen dieses Systems ausmacht und begründet, wird in der Abhandlung über die ‚Infinitesimal-Methode‘ so beschrieben:

„*Realität* liegt nicht in dem Rohen der sinnlichen *Empfindung* und auch nicht in dem Reinen der sinnlichen *Anschauung*, sondern muss als eine *besondere* Voraussetzung des *Denkens* geltend gemacht werden“ (IM, 14).

Cohen gibt dies, diese These, in dem ihr unmittelbar vorangehenden Satz als das „*Neue, das Kant zu lehren hatte*“, aus – und bezeichnet damit doch vielmehr gerade seine *Differenz* zu Kant, nämlich eben jenes ‚Neue‘, das nicht Kant, sondern er selber ‚lehrt‘. Denn die These behauptet nichts Geringeres als dies, dass Realität *schlechterdings nicht* „in“ der Empfindung „liegt“. Das aber bedeutet nicht nur, wie die Fortsetzung der zitierten Passage suggeriert, dass der Begriff ‚Realität‘ eine Kategorie sei, die „gleichwie Substanz und Causalität [...] als eine Bedingung der Erfahrung“ gedacht und von der Kategorie der Wirklichkeit noch unterschieden werden müsse (IM, 14). Sondern es bedeutet über diese tatsächlich Kantische Auffassung<sup>79</sup> hinaus vielmehr dies, dass dasjenige, was der Begriff der Realität bezeichnet, d. i. das Reale selbst, als eine *Voraussetzung des Denkens* verstanden, als eine solche zur Geltung gebracht werden muss – und das heißt: dass das *Denken* die ‚Quelle‘ der Realität bzw. des Realen sei. Dies jedoch ist nicht nur keineswegs der Inhalt bzw. die Aussage des originalen Kantischen Grundsatzes, sondern widerspricht auch der Kantischen Theorie insgesamt.

Auf diese hochgradig kommentarbedürftige und hier zunächst nur im Vorgriff angeführte These Cohens, die den Ertrag bzw. das wichtigste systematische Ergebnis des in der Schrift von 1883 thematischen Grundsatzes, gleichsam die Antwort auf die erste seiner Aufgaben, zusammenfassend exponiert, wird an späterer Stelle noch ausführlich eingegangen werden. Hier ist zunächst die *zweite* der aus dem gewonnenen Zwischenergebnis abzuleitenden Konsequenzen zu betrachten, die nun den Begriff der Empfindung selbst betrifft und zugleich die zweite der Aufgaben bezeichnet, die dem Grundsatz der Realität im Cohenschen ‚System der Erkenntniskritik‘ zufallen.

Es hatte sich ergeben, dass die Empfindung, ungeachtet ihres ‚intimen Zusammenhangs‘ mit dem ‚wirklichen Ding‘, als solche, d. h. als

---

<sup>79</sup> Die Tatsache, dass Kant den Begriff der Realität als eine Kategorie bestimmt, setzt selbstverständlich jene Kantische Grundlehre nicht außer Kraft, die besagt, dass die Kategorien erst durch „ihre mögliche Anwendung auf *empirische* Anschauung“ objektive Realität gewinnen (KrV, B 147), dass also in letzter Instanz allein die Empfindung die Realität des Denkens sichert. Wäre Kants Bestimmung der Realität als einer Kategorie *selbst* bereits in dem von Cohen behaupteten Sinne zu interpretieren, so dass ‚Realität‘ schlechthin nicht im Rekurs auf empirische Anschauung bzw. Empfindung zu begründen, sondern eben als solche dem Denken verdankt wäre, dann würde in der Tat Kants „transzendente Deduktion der Kategorien“, mithin das Herzstück der ‚Vernunftkritik‘ insgesamt, *gegenstandslos*.

ein ‚schlechthin Inneres‘ und ‚an sich Subjektives‘, im Rahmen der ‚Erkenntniskritik‘ nicht diejenige ‚Instanz‘ bildet und bilden kann, die das Reale darbietet, Realität (Sachheit) indiziert und die Realität der Erkenntnis (ihre Sachhaltigkeit) gewährleistet. Wenn aber, so lässt sich daraus unmittelbar schließen, die Empfindung als solche nicht das Reale darbietet und also das, was sie darbietet, nicht das Reale ist – dann muss offenbar *für* die Empfindung und *für* das, was sie darbietet, allererst die Realität, dann muss die Realität (Sachhaltigkeit!) der Empfindung und dessen, was sie darbietet, ihres Inhalts also, selbst allererst begründet werden. Diese Begründung der Realität für die Empfindung oder, wie kurz gesagt werden kann, diese *Realisierung der Empfindung* wird jedoch nicht etwa erforderlich, um alsdann, um hernach dennoch in ihr bzw. auf sie den realen Gegenstand zu gründen. Denn auch dies ist bzw. wäre noch *Schein*, dass die realisierte, ihrer Sachhaltigkeit versicherte Empfindung als „Ausdruck“ oder „Repräsentant“ des Realen schlechthin anzusehen wäre. Als das Reale selbst oder schlechthin ist vielmehr dasjenige zu bestimmen, *kraft dessen* die Realisierung der Empfindung ihrerseits möglich und wodurch sie vollzogen wird. Die Empfindung kann daher nicht nur als solche, sondern überhaupt nicht als dasjenige betrachtet werden, welches das Reale selbst darbietet.

Gleichwohl besteht jener ‚intime Zusammenhang‘ zwischen der Empfindung und dem ‚wirklichen Ding‘, gleichwohl lässt sich nicht leugnen und wird von Cohen auch nicht in Abrede gestellt, dass die Empfindung aus dem Prozess des Erkennens der ‚wirklichen Dinge‘, dessen Resultate allein die ‚Erkenntniskritik‘ thematisiert, nicht einfach eliminierbar ist, dass vielmehr unter diesen Resultaten auch solche sind, die sich geradezu und unmittelbar auf die Empfindung bzw. ihre Inhalte beziehen. Hier liegt der Grund, der die Realisierung der Empfindung bzw. ihres Inhalts zu einer erkenntniskritischen Aufgabe macht.

Die ‚Erkenntniskritik‘ sucht eine Verständigung über das Erkenntnis- qua Geltungsproblem auf dem Weg einer transzendental-funktionalen Analyse der in der Wissenschaft faktisch vorhandenen Erkenntnisse jener ‚wirklichen Dinge‘ zu erreichen. Sie stellt darauf ab, die Geltung, die Gesetzesgeltung dieser Erkenntnisse ohne Rekurs auf das erkennende Subjekt, d. h. die Erkenntnis zwar als von ihm hervorgebracht, aber in ihrer Geltung doch unabhängig von seiner spezifischen Verfasstheit und Tätigkeit verständlich zu machen. Und sie geht dabei davon aus – so lautete eines der wichtigsten Ergebnisse, das die

Analyse des Theorieprogramms von 1877 erbracht hatte –, dass die *Realität* der Erkenntnis, ihre Sachhaltigkeit oder Sachbezogenheit also, durch ihren *Gesetzescharakter* selbst gewährleistet und gesichert sein soll (cf. o. 3. 121). Die Empfindung jedoch ist ein ‚an sich Subjektives‘ und ‚Inneres‘, als solche schlechthin kontingent und regellos, aller gesetzlichen Bestimmtheit bar. Wenn sie aber aus dem Prozess des Erkennens nicht eliminierbar ist, wenn unter seinen Resultaten, den Erkenntnissen der Wissenschaft, auch solche sind, die sich unmittelbar und geradezu auf die Empfindung bzw. ihre Inhalte beziehen, dann kann diesen darauf bezogenen Erkenntnissen Gesetzescharakter nur zugesprochen, dann kann die von ihnen bzw. für sie beanspruchte Gesetzesgeltung nur verständlich werden, wenn es gelingt, die Empfindung erkenntniskritisch zu *realisieren* und zu *objektivieren*, d. h. sie ihrer Sachhaltigkeit zu versichern und der Regellosigkeit und Kontingenz zu entheben, die ihr als solcher anhaften:

„Ein [...] besonderer Grundsatz ist erforderlich, um die Empfindung, die Wurzel des Subjectiven zu apriorisieren und zu objectivieren.“ (IM, 28)

Diese ‚Apriorisierung‘ bzw. Objektivierung und Realisierung der Empfindung bildet, neben der Bestimmung und Begründung des Realen selbst, die *zweite* der Aufgaben, die Cohen dem Grundsatz der Antizipationen in seinem projektierten ‚System der Grundsätze‘ zuweist. Und sie enthüllt zugleich das dritte der oben erfragten Motive, das Motiv nämlich für Cohens Interesse an der zeitgenössischen Diskussion um die ‚Mathematisierbarkeit‘, die Beschreib- oder Ausdrückbarkeit von Empfindungen und Empfindungsdifferenzen mit mathematischen Mitteln.

Der Grundsatz der Antizipationen bzw. der Realität ist der systematische, der erkenntniskritische Ort für die Bearbeitung sowohl des Realitäts- als auch des Empfindungsproblems. ‚In‘ ihm, in dem so betitelten ‚Kapitel‘ der ‚Erkenntniskritik‘, muss das Reale selbst zur Bestimmung und Begründung kommen, muss ferner die Empfindung objektiviert und dadurch zugleich realisiert werden. Wenn und solange es der ‚Erkenntniskritik‘ nicht gelingt, auf der Basis ihres transzendentalen Ansatzes und in dem damit abgesteckten Rahmen diesen Forderungen zu genügen, diese Aufgaben einer befriedigenden Lösung zuzuführen – dann und so lange ist bzw. wäre ihr Unterfangen als gescheitert anzusehen. Denn die Empfindung, dieses schlechthin Subjektive, Regellose und Kontingente, kann das Reale nicht darbieten, vertreten oder repräsentieren, das vielmehr eines anderen Fundaments

bedarf. Und erst die erkenntniskritische Objektivierung der Empfindung würde den Gesetzesanspruch all jener Erkenntnisse verständlich machen, die auf die Themata der Empfindung (bzw. Wahrnehmung), d. h. auf die *wirklichen Dinge der Natur* bezogen sind. Der Grundsatz der Antizipationen bzw. der Realität enthält daher „das *Problem der Erkenntniskritik* zusammengefasst“ (IM, 27).

Den Schlüssel für die Lösung dieses doppelten Problems nun, das wird nach allem kaum mehr überraschen, bietet nach Cohen der Begriff der intensiven Größe, genauer, der Begriff der *Infinitesimalgröße* dar, den er mit jenem Kantischen Begriff ausdrücklich identifiziert.<sup>80</sup> In dieser Leistung des Infinitesimalbegriffs – nämlich das Reale ‚darzubieten‘, es ‚auszumachen‘ sowie zu ‚konstituieren‘ (cf. IM, 133) und dadurch zugleich die Empfindung erkenntniskritisch zu objektivieren (cf. ebd. 160) – gründet die *philosophische* Bedeutung, die Cohen dem Infinitesimalbegriff zumisst. In ihr wurzelt das *Motiv*, das ihm jene hohe theoretische Brisanz verleiht, die seine Thematisierung in einer eigenen systematischen Untersuchung rechtfertigt. Und die Bestimmung des Realen in bzw. durch den Infinitesimalbegriff ist zugleich die erkenntniskritische Begründung dieses Begriffs, die Cohen am Anfang der Untersuchung fordert und die ihren formellen Zweck ausmacht.

*Vorbehalte* gegen die Schlüsselrolle, die dem Infinitesimalbegriff damit zufällt, drängen sich hier sogleich auf: Zum einen hat die einhellige Kritik, die Cohen von zeitgenössischen Mathematikern erfuhr, das erhebliche Missverhältnis deutlich gemacht, das zwischen der von ihm postulierten philosophischen und der intern-mathematischen Bedeutung des Infinitesimalbegriffs tatsächlich besteht. Gerade vor dem Hintergrund dieses Missverhältnisses aber gerät zweitens die von Cohen propagierte bzw. postulierte ‚Objektivierung‘ der Empfindung durch das Infinitesimale unweigerlich in den Verdacht, nicht mehr als ein bloßer ‚Kunstgriff‘ zu sein, welcher der bei Cohen selbst deutlich werdenden Komplexität der Empfindungsproblematik nicht gerecht zu werden vermag. Auf beide Aspekte wird noch näher einzugehen sein.<sup>81</sup>

Es war oben, unmittelbar vor Eintritt in die Betrachtung des originalen Kantischen Grundsatzes der Antizipationen, die Interpretationsmaxime formuliert worden, dass dieser Grundsatz das Tertium bilde, das die Aufdeckung einer inneren, thematischen Verbindung zwischen

---

<sup>80</sup> Cf. IM, 14, 15 und dazu Schulthess, a. a. O. 22\* Anm. 45.

<sup>81</sup> Zur mathematischen Kritik an Cohen cf. 4. 224 sowie Anm. 2 u. 62; zur Empfindungsproblematik cf. 5. 21.

der Schrift über die ‚Infinitesimal-Methode‘ und den zuvor publizierten Arbeiten Cohens zur Kant- und Platon-Interpretation erlaube. Die vorstehende Analyse hat im Rekurs auf diese Schrift selbst gezeigt, aus welchen Gründen in der Optik Cohens eine Revision dieses Kantischen Grundsatzes erforderlich wird und in welcher Richtung sie erfolgen müsse. Die beiden Hauptaufgaben nun, die sich daraus für die ‚Erkenntniskritik‘ ergeben, nämlich die Bestimmung des Realen selbst und die Objektivierung der Empfindung, zeichnen sich bereits in jenen zuvor publizierten Arbeiten deutlich ab bzw. sind schon in diesen als Aufgaben angelegt.

So hatte Cohen schon in seinem ersten Kant-Buch von 1871 die Forderung einer Objektivierung der Empfindung aufgestellt und zu diesem Zweck den Begriff der Reizeinheit eingeführt: ‚In‘ der Reizeinheit sollte die Empfindung objektiviert und apriorisiert werden.<sup>82</sup> Dass jedoch dieser psychologische Begriff die ihm zuvor noch übertragene Aufgabe im Rahmen und unter den Bedingungen des 1877 entworfenen Programms einer Erkenntnistheorie ‚nach transzendentaler Methode‘ nicht würde erfüllen können, dass er als eine mögliche ‚Instanz‘ oder als ein angemessenes Mittel für jene Objektivierung nicht mehr in Betracht käme, ließ sich bereits anlässlich der Schlussbetrachtung dieses Programms feststellen bzw. folgern. Schon die Ausgrenzung aller psychologischen Distinktionen aus jener Erkenntnistheorie schließt dies aus (und am Rande sei erwähnt, dass diese Folgerung durch die Schrift von 1883, in der die Begriffe des Reizes, der Reizgröße und der Reizeinheit in Verbindung mit dem Empfindungsproblem ausführlich diskutiert werden, eine ausdrückliche Bestätigung erfährt)<sup>83</sup>. Überdies war aber der Begriff der Empfindung selbst in diesem Programmentwurf

---

<sup>82</sup> Cf. o. 2. 22. P. Schulthess hat die Vermutung ausgesprochen, dass Cohen durch zwei Aufsätze A. Stadlers zur Psychophysik „auf die Problematik der Differentiale [...] aufmerksam gemacht“ worden sein könnte (a. a. O. 12\*). In diesem Zusammenhang ist jedoch zugleich zu berücksichtigen, dass er, und zwar aus durchaus theorieimmanenten Gründen, schon 1871 die Forderung einer Objektivierung und Apriorisierung der Empfindung aufgestellt hatte.

<sup>83</sup> Diese Diskussion lässt sich in drei Thesen zusammenfassen. Erstens: Die erkenntniskritische Objektivierung der Empfindung kraft des Begriffs der intensiven bzw. der Infinitesimalgröße begründet die Reduktion des Inhalts der Empfindung auf Empfindungsqualitäten, welche die Physik vornimmt. Darin sind „Gegenstände konstituiert“ (IM, 153). Zweitens: Sofern aber daneben und „*ausserdem*“ noch die Empfindung in Frage kommt, so kann sich diese Frage nur auf die Empfindung als einen Vorgang des Bewusstseins beziehen“ (ebd.) – gehört mithin nicht in die Erkenntniskritik, sondern in die Psychologie bzw. Physiologie. Drittens: Alle dies-

ganz unberücksichtigt und uninterpretiert geblieben, ja mehr noch, schien in einer entsprechenden Erkenntnistheorie ganz und gar ortlos geworden zu sein. Denn nicht durch sie, sondern durch den Gesetzescharakter der Erkenntnis selbst sollte deren Realität, deren Sachhaltigkeit gesichert und gewährleistet sein.

Gerade dieses Analyseergebnis bzw. die ihm zugrundeliegende Thesengruppe (cf. o. 3. 121) wirft jedoch seiner- bzw. ihrerseits Probleme auf, die im Programmentwurf von 1877 noch nicht bewältigt sind. So liegt ja auf der Hand, um nur das augenfälligste dieser Probleme zu nennen, dass mit der Auffassung, schon der Gesetzescharakter verbürge zugleich die Realität qua Sachhaltigkeit der Erkenntnis, die Frage nach dem Realen selbst keineswegs suspendiert oder gar beantwortet ist. Und die einzige Antwort, die Cohen 1877 diesbezüglich anbietet – dass nämlich derjenige „Gegenstand einer empirischen Anschauung“, der in der reinen dargestellt und kategorial bestimmt sei, objektive Realität habe und „Fall eines Gesetzes“ sei (BE, 28) –, ist schon deshalb unbefriedigend, weil sie die durch den transzendentalen Ansatz vorgegebene theoretische Ebene unterläuft, indem sie, noch ganz dem Kantischen, erkenntnisgenetischen Theoriemodell verhaftet, die Empfindung vermittelt über den Begriff der empirischen Anschauung in genau jene Funktion wiedereinsetzt, die ihr mit der Ausgangsprämisse zumindest indirekt gerade abgesprochen worden war. So bleibt also in der ‚Erfahrungslehre‘ von 1877 mit dem nicht näher behandelten Empfindungsbegriff auch derjenige des Realen selbst noch durchaus problematisch und bezeichnet, nicht anders als jener, gleichsam eine Leerstelle, die der Programmentwurf offen lässt und die es auszufüllen gilt, wenn eine ihm entsprechende Theorie im einzelnen ausgearbeitet und durchgeführt werden soll.

Dass und in welcher Weise schließlich auch die Platon-Schrift aus dem Jahr 1878 die durch den Empfindungs- sowie den Realitätsbegriff

---

bezüglichen, auf das „subjective Moment der Empfindung“ bezogenen Probleme setzen den Begriff des Reizes voraus (IM, 154), der jedoch *seinerseits* die erkenntniskritische Objektivierung der Empfindung zur intensiven bzw. Infinitesimalgröße noch voraussetzt und dadurch erst sinnvoll wird (IM, 154–156): „*Die Grösse der Empfindung ist die Erzeugungs-Einheit derselben, auf welcher die Reiz-Einheit beruht. Es giebt also nur Eine Art von Grösse für die Empfindung, nämlich die intensive, in welcher sich die Empfindung als ein Vorgang des Bewusstseins realisiert, und in welcher Realitäts-Einheit hinwiderum der Inhalt der Empfindung, der Reiz sich im letzten Grunde objectiviert. Ein anderes Maass für die Empfindung, als die intensive Einheit [...] darbietet, kann es sonach nicht geben.*“ (IM, 158)

bezeichnete Doppelproblematik erneut aufwirft, ja noch verschärft, ist zum Abschluss der Analyse dieser Schrift bereits ausführlich dargelegt worden. Dort hatte Cohen, nur daran sei hier erinnert, die „Nichtigkeit des Realen der sinnlichen Wahrnehmung“ (bzw. Empfindung) und die „Realität des im Denken Seienden, des Geistigen“ postuliert. Damit werde der philosophische Idealismus, der die „Verschiedenheit der Dinge in Unterschiede der Ideen“ auflöse, zu einem erkenntnistheoretisch gegründeten. Erst diese idealistische Grundprämisse macht die Aufgabe des Grundsatzes der Realität und die Leistung des Infinitesimalbegriffs im ‚System der Erkenntniskritik‘ vollends verständlich. Zugleich führt die Explikation und Analyse dieser Zusammenhänge direkt in den Bereich jener Thesen hinein, mit denen die Schrift über die ‚Infinitesimal-Methode‘ der „Logik der reinen Erkenntnis“ unmittelbar vorarbeitet.

#### 4. 22 *Der erkenntniskritische Idealismus und die Konstitution des wissenschaftlichen Gegenstandes*

Im Verlauf der vorangegangenen Analysen mag gelegentlich der Verdacht aufgekommen sein, als handle es sich bei der ‚Erkenntniskritik‘, allen diesbezüglich bereits vorgebrachten anderslautenden Versicherungen zum Trotz, doch nur um einen philosophisch ambitionslosen Wissenschaftspositivismus auf uneingestanden empirischer Grundlage,<sup>84</sup> der lediglich mit Mühe den Anschein ‚echter‘ Transzendentalphilosophie zu wahren vermag. Denn der Versuch, die Kantische Theorie vor dem Psychologismus-Vorwurf bzw. anthropologisierender Vereinnahmung zu schützen,<sup>85</sup> führt nicht allein zu der durchaus sinn-

---

<sup>84</sup> Der Positivismus-Vorwurf findet sich insbesondere im Bereich der Marxistischen Theorie (dort natürlich nur als einer unter vielen ähnlicher Stoßrichtung, die insgesamt aus der einen zugrundeliegenden Ideologie resultieren) sowie in der Diskussion um die neukantianische Sozialismus-Konzeption (cf. etwa: Wörterbuch der Philosophie, hg. von G. Klaus und M. Buhr, 782 sowie H. J. Sandkühler und R. de la Vega (Hg.): Marxismus und Ethik, 22; zum neukantianischen Sozialismus cf. ferner H. Lübbe: Politische Philosophie in Deutschland, 83–123), wird aber zumindest implizit auch von Heidegger erhoben (cf. ders.: Die Frage nach dem Ding, 46). Über Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen der Cohenschen Theorie und positivistischen Erkenntnislogiken cf. W. Marx: Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie, 27, 37 f.

<sup>85</sup> Cf. dazu insbesondere die psychologisierenden Kant-Interpretationen von Bona-Meyer, Witte und Grapengiesser (zit. Kap. 2, Anm. 9), aber auch die psychophysiologische Kant-Deutung Langes (zit. Kap. 2, Anm. 17) und nicht zuletzt

vollen und mit guten Gründen vertretbaren Ausgrenzung aller im engeren Sinne psychologischen Distinktionen und Modelle aus der transzendentalen Erkenntnistheorie. Sondern er zieht auch die Ausschaltung der transzendental-subjektiven Theoriedimension nach sich, jener Dimension also, in der sich die „Kritik der reinen Vernunft“ ursprünglich entfaltet hatte, und die, gerade weil sie (auch) die vorwissenschaftliche Erfahrung thematisiert und die wissenschaftliche Erkenntnis lediglich als einen Spezialfall des Erkennens überhaupt mitbefasst, allein den Anspruch erheben zu dürfen scheint, philosophische Fundamentaltheorie zu sein. So scheint das Bemühen Cohens, die Geltung der Erkenntnis von jener bei Kant noch verbliebenen subjektiven Klammer zu befreien, für den Preis eines theoretischen Reduktionismus erkauft, der die Philosophie zur ‚Magd‘ der positiven Wissenschaften zu degradieren droht, indem er sie anscheinend darauf festlegt, die in diesen faktisch fungierenden Grundbegriffe bloß deskriptiv-analytisch auszuondern und ihnen nachträglich die ‚höheren Weihen‘ transzendentaler Bedingungen aller Erkenntnis überhaupt zu verleihen.

Sieht man einmal davon ab, dass der nicht selten gegen die Cohensche Theorie geltend gemachte Positivismus- bzw. Szientismusvorwurf nur allzuleicht in die Gefahr gerät, seinerseits von einem unbefragt und wie selbstverständlich als konkurrenzlos und überlegen vorausgesetzten Modell philosophischer Theoriebildung zu zehren, das auf die Einlösbarkeit seiner Prämissen wie auf die Tragfähigkeit seiner Konsequenzen hin allererst zu überprüfen wäre, so ist ohne Zweifel zuzugestehen, dass Cohens Schrift über die ‚Infinitesimal-Methode‘ mehr als alle anderen seiner Arbeiten dazu geeignet ist, jenen Verdacht zu wecken. Nimmt man lediglich die in ihren ersten Ziffern bzw. Paragraphen gegebene Problemexposition in den Blick, so kann in der Tat der Eindruck entstehen, als sei die ‚Erkenntniskritik‘ kraft ihres Ansatzes darauf festgelegt, sich von den positiven Wissenschaften einfach vorgeben zu lassen, welche Begriffe und Erkenntnisse sie als transzendente Geltungsbedingungen der Erkenntnis auszuzeichnen und zu ‚beglaubigen‘ habe.

Dieser Eindruck aber trifft nur *insofern* zu, als die ‚Erkenntniskritik‘ die Wissenschaft qua Inbegriff derjenigen Erkenntnisse, die sie thematisiert (Terminus a quo), um die transzendentalen Geltungsbedingungen (Terminus ad quem) aufzudecken, selbst nicht *produziert*.

---

natürlich Cohens eigene, partiell durchaus noch psychologische Auslegung von 1871.

Daraus jedoch zu schließen, dass die Aufdeckung dieser Geltungsbedingungen, d. h. die Entfaltung der Kategorienmannigfaltigkeit, nur noch deskriptiv und analytisch erfolgen könne oder gar müsse, liefe auf ein schweres Missverständnis, auf eine völlige Verkennung des *idealistischen* Grundzugs und Fundaments der ‚Erkenntniskritik‘ hinaus, der bzw. das sich in dem Verfahren, das Cohen zum Zweck dieser Aufdeckung entwickelt und verfolgt, unmittelbar reflektiert. Dieses Verfahren, das, durch das hochgradig kommentarbedürftige und Fehlinterpretationen geradezu provozierende Schlagwort von der ‚Erzeugung‘ der Kategorien nur unzureichend gekennzeichnet, erst mit der ‚Logik der reinen Erkenntnis‘ in elaborierter und diskutierfähiger Gestalt vorliegt und sich in der Schrift von 1883 nur in ersten groben Andeutungen ankündigt, hat Cohen den mit dem Positivismus-Verdacht kaum noch kompatibelen Vorwurf eines „uneingestanden Hegelianismus“ eingetragen.<sup>86</sup> Schon die Inkompatibilität dieser beiden Vorwürfe sollte als ein Indiz dafür gewertet werden, dass keiner von beiden den Kern der Cohenschen Theorie wirklich trifft.

#### 4. 221 Der Begriff des erkenntniskritischen Idealismus

„Der Idealismus überhaupt löst die Dinge in Erscheinungen und Ideen auf.“ (IM, 6) Mit dieser Bemerkung knüpft Cohen an jene Worte über das „Geheimnis“ des Idealismus, welches die „Geschichte des menschlichen Denkens“ enthülle, an, mit denen er sein erstes Kant-Buch beschlossen hatte. Aus ihnen lässt sich entnehmen, dass er damit, anders als man bei flüchtigem Blick vielleicht anzunehmen geneigt ist, nicht primär und in erster Linie eine (bestimmte) bzw. die philosophische Theorie selbst, sondern vielmehr ‚das menschliche Denken überhaupt‘ in einem umfassenden und ganz allgemeinen Sinne charakterisiert. Die Geschichte dieses Denkens, als das gewordene Ganze seiner mannigfachen Gestalten, enthüllt – sofern sie in dieser Allgemeinheit genommen überhaupt etwas ‚enthüllt‘ – lediglich oder, anders akzentuiert,

---

<sup>86</sup> Neben den in Kap. 1 (Anm. 2) bereits genannten Autoren sei hier ferner auf M. Brelage verwiesen, der eine „latente Berührung mit dem spekulativen Idealismus (Hegel)“ konstatiert, zugleich aber auch hervorhebt, dass „die Abgrenzung von ihm zu einem vitalen Interesse des Kritizismus“ werde (ders.: Studien zur Transzendentalphilosophie, 86). Zur Sache ferner W. Marx: Idealität als dialektisch konstruierbare Totalität und als Hypothese der Fundierung wissenschaftlicher Geltung, 513–535 sowie neuerdings H. Holzhey: Cohen und Natorp, Bd. 1, 65–67. Angemerkt sei, dass F. Rosenzweig „das Hegelianische“ an der Person Cohens monierte (ders.: Kleinere Schriften, 291).

nicht weniger als dies, dass das Denken in allen Ausprägungen, die es annimmt und in denen es sich verwirklicht, über deren eventuell tiefgreifende inhaltliche Verschiedenheit hinweg sich doch jeweils als eine ‚Auflösung‘ der ‚Dinge‘ bzw. seiner jeweiligen Themata in ‚Erscheinungen und Ideen‘, d. h. in Gedanken, vollzieht und erweist. Wo immer Denken sich auf etwas bezieht, sei dies nun ein Ding, ein ‚wirkliches Ding der Natur‘, oder ein beliebiger anderer ‚Gegenstand‘, etwa ein geschichtliches Ereignis, eine Schöpfung der Kunst etc., da bezieht es sich niemals geradezu und unmittelbar, sondern immer nur durch das ‚Medium‘ seiner Gedanken hindurch darauf, ‚erfasst‘ also seinen jeweiligen ‚Gegenstand‘ immer nur als einen Gedanken von ihm. Erst diejenige philosophische Theorie, die sich auf den Boden dieser schlichten Einsicht begibt und sie in der einen oder anderen Weise in sich zur Geltung zu bringen und für sich fruchtbar zu machen sucht, kann in einem prägnanten Sinne als ‚Idealismus‘ bezeichnet werden. Ist aber diese Einsicht erst einmal gewonnen und anerkannt, dann wird die Verständigung über das Erkenntnisproblem zur an sich ersten Aufgabe, der sich die philosophische Theorie zu stellen, die sie vor allen anderen Aufgaben in Angriff zu nehmen und zu bewältigen hat.

Die ‚Erkenntniskritik‘ stellt sich ausdrücklich auf den Boden dieser idealistischen Grundüberzeugung. Gerade indem sie das Erkenntnisproblem nicht als ein solches des empirischen Vorgangs des Erkennens, das in die Frage nach der Möglichkeit einer Überbrückung der ‚Kluft‘ zwischen Subjekt und Objekt einmündet, sondern strikt *erkenntnisimmanent* und *geltungstheoretisch* fasst, sucht sie in größtmöglicher methodischer Strenge und Konsequenz die Ansicht systematisch durchzuführen und zu erweisen:

„dass die Welt der Dinge auf dem Grunde der Gesetze des Denkens beruht; dass die Dinge nicht schlechthin als solche gegeben sind, wie sie auf unsere Sinne einzudringen scheinen; dass vielmehr die Grundgestalten unseres denkenden Bewusstseins zugleich die Bausteine sind, mit denen wir die sogenannten Dinge [...] zusammensetzen, und die Normen, mit denen wir die Gesetze und Zusammenhänge jener entwerfen und als Gegenstände wissenschaftlicher Erfahrung beglaubigen.“ (IM, 125 f.)

Jede philosophische Theorie jedoch, die sich dem idealistischen Credo: „keine Dinge anders als in und aus Gedanken“ (IM, 126) verschreibt und demgemäß, wie Cohen pointiert formuliert, „aus dem Bewusstsein die Gegenstände der *Natur* abzuleiten sich erkühnt“ (IM, 127), setzt sich eben damit zugleich der Gefahr aus, den Anschein zu erwecken, „dass die Dinge *nur* Ideen, nicht ausserhalb der menschlichen Gehirne

in selbsteigener Gegebenheit ihres Daseins mächtig wären“ (IM, 126), und steht somit in dem Verdacht, einem mit der alltäglichen Welt- und Naturerfahrung letztlich doch immer kollidierenden und insofern wirklichkeitsblinden Subjektivismus bzw. einem dogmatischen Idealismus das Wort zu reden.

Mit Bezug auf diesen Verdacht grenzt Cohen den eigenen erkenntniskritischen oder transzendental-funktionalen Idealismus in unverhüllt kritischen Wendungen von dem originalen Kantischen, aus seiner Optik letztlich als transzendental-subjektiv einzustufenden Idealismus ab und bezeichnet dabei zugleich auch den entscheidenden Gesichtspunkt, durch den sein erkenntniskritischer von dem spekulativen Idealismus Hegels radikal unterschieden bleibt.

Danach habe es, um zunächst die erstgenannte Abgrenzung in den Blick zu nehmen, „Kant wenig geholfen“, dass er die Sinnlichkeit als eine zweite, gleich unverzichtbare Erkenntnisquelle dem Denken koordiniert habe, um dadurch „seinen Unterschied von den dogmatischen Idealisten“ zu bezeichnen:

„Denn auch die Macht der Sinnlichkeit zerschellt an dem Vorwurf des subjectiven Idealismus. Gerade weil und sofern auch die Sinne a priori Anschauung gewähren, erscheinen auch die den Sinnen sich offenbarenden Dinge als Spiegelbilder und Ausgeburten jener apriorischen Anschauungsformen.“ (IM, 126)

Diese Cohensche *Kritik* an Kant, die ihm (was vor dem Hintergrund seiner bereits betrachteten Psychologiekritik auch kaum anders zu erwarten ist) in aller Ausdrücklichkeit nicht weniger als eine unzureichende Abgrenzung vom subjektiven Idealismus vorhält, macht sich natürlich nicht etwa an Kants eigener „Widerlegung des Idealismus“ fest, obwohl sie diese selbstverständlich einschließt und problemlos auch darauf bezogen werden kann.<sup>87</sup> Sie betrifft vielmehr die Disposition der Kantischen Theorie insgesamt, und zwar nicht schon die Lehre von der Zweistämmigkeit des Erkenntnisvermögens rein für sich genommen – diesen Aspekt hebt erst die „Logik der reinen Erkenntnis“ in den Vordergrund –, sondern die damit allerdings unauflöslich

---

<sup>87</sup> Das Kernstück in Kants „Widerlegung des Idealismus“ ist der Hinweis auf das *empirisch* bestimmte Bewusstsein des eigenen Daseins, das unmittelbar das Dasein äußerer Gegenstände beweise (KrV, B 275 f.). Dieses Kernstück der Widerlegung setzt die Bestimmung der Sinnlichkeit als derjenigen Instanz, durch die Gegenstände gegeben werden, voraus. Cohen nimmt an dieser Stelle Bezug auf Kants Diskussion des Idealismus-Problems im „Anhang“ zu den „Prolegomena“ („Probe eines Urteils über die Kritik“, Ak.-Ausg., Bd. 4, 375 Anm.).

verknüpfte und für die ‚Vernunftkritik‘ bzw. den Kantischen Idealismus nicht minder grundlegende Auffassung, dass die Formen der Sinnlichkeit (bzw. die „formale Beschaffenheit“ des erkennenden Subjekts; KrV, B 41) zugleich die Formen der Erscheinungen darstellen und also immer schon eine subjektive Prädetermination und Präformation eben jener Gegenstände bedingen, mit Beziehung auf die nach Kant allein objektiv-gültige Erkenntnis möglich ist. Die mit dieser subjektiven Präformation einhergehende, damit selbst schon ausgesprochene ‚Defizienz‘ auf der Seite des Gegenstandsbegriffs, d. h. die Herabsetzung der Dinge zu ‚bloßen‘ Erscheinungen, hinter denen das Ding an sich als unerkennbares Substrat verbleibt, schlägt, streng geltungstheoretisch betrachtet, unmittelbar in eine Defizienz auf der Seite des Objektivitätsbegriffs um. Solange – und dies ist die eigentliche Stoßrichtung der Cohenschen Kritik – die Sinnlichkeit als „*Reizquelle* für die Empfindungen in unserer Lebenserfahrung“ (IM, 126) genommen wird, solange die Begriffe der Sinnlichkeit und des Denkens überhaupt als Titel für eine „menschliche Leibesbeschaffenheit“ (IM, 127) aufgefasst werden, so lange bleibt auch die im Rekurs darauf begründete Objektivität und Geltung der Erkenntnis (aus Gründen, die oben bereits angesprochen wurden) in eine subjektive Klammer gesetzt und die Theorie letztlich unfähig, den Subjektivismus-Einwand zu entkräften.

Gegen diesen Einwand ist die philosophische Theorie vielmehr grundsätzlich erst dann geschützt und hinreichend immunisiert, wenn es ihr gelingt, und zwar auf der Basis jener idealistischen Grundüberzeugung gleichwohl gelingt, die Objektivität der Erkenntnis in einem radikal *uneingeschränkten* Sinne, eben in jenem oben explizierten Sinne der Gesetzes- qua Ding-an-sich-Erkenntnis verständlich zu machen.

Diese doppelte Bedingung erfüllt nach Cohen die ‚Erkenntniskritik‘ gerade indem sie das Erkenntnisproblem als ein Problem der Objektivität qua Gesetzesgeltung eben desjenigen Denkens und derjenigen Erkenntnis fasst, das bzw. die in der Wissenschaft, in den von ihr formulierten Gesetzen einen fest umrissenen und auf die darin funktierenden Prinzipien hin analysierbaren Bestand gewinnt. Denn zum einen ist die Wissenschaft selbst bereits als eine ‚Auflösung der Dinge‘ in ‚Erscheinungen und Ideen‘, d. h. in Gedanken, zu interpretieren; ihre Gesetze sind nichts anderes als der gedankliche Ausdruck jener Dinge bzw. der Beziehungen und Relationen, die unter ihnen bestehen. Andererseits aber liegt im Begriff des wissenschaftlichen Gesetzes mehr als jener Gattungsobjektivismus oder -subjektivismus, auf

den sich der in der Kantischen Theorie begründete Objektivitätsanspruch reduziert.<sup>88</sup> Der Geltungscharakter wissenschaftlicher, speziell mathematischer, aber auch physikalischer Gesetze hängt nicht davon ab, ob das erkennende Subjekt (bzw. die Gattung) auf die eine oder andere Weise ‚beschaffen‘ ist, und wird erst dann in voller Schärfe erfasst, wenn er als Geltung ‚in allen möglichen Welten‘ (und für alle möglichen Subjekte) gedacht wird.<sup>89</sup> Nach Cohen liegt daher erst in dem „*Hinweis auf die Wissenschaft*“ die „*differentia specifica*“, die den kritischen bzw. seinen erkenntniskritischen von dem „dogmatischen Idealismus“ unterscheidet (IM, 127), d. h. ihn zum einen gegen den Subjektivismus-Einwand sichert, zum anderen aber auch von dem spekulativen Idealismus Hegels grundsätzlich trennt.

Wenn die Schrift von 1883 unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Hegel den „Unterschied der *transscendentalen* und der *metaphysischen Methode*“ pointiert dahingehend bezeichnet, dass es darauf ankomme, das „*Factum* der *mathematischen Naturwissenschaft* anzuerkennen“, anstatt es als einen „*bloßen Durchgangspunkt*“ aufzufassen (IM, 120), und Cohen hinzufügt: „Nicht vom *Begriffe*, sondern vom *Grundsätze* muss ausgegangen werden. Diesen jedoch legt die *Wissenschaft* dar“ (IM, 119), so ist dabei zunächst zu beachten, dass die Forderung dieser ‚Anerkennung‘ primär methodische und begriffstheoretische Gründe hat. Der Bezug, den die ‚Erkenntniskritik‘ auf die Wissenschaft nimmt, erfolgt nicht um der Wissenschaft selber willen; er dient und bezweckt, auch wenn die wiederholte, geradezu emphatische Betonung seiner Notwendigkeit dies gelegentlich suggerieren mag, nicht etwa die bloße philosophische ‚Absegnung‘ eines letztlich kontingenten Faktums, dem aus Gründen blinder Wissenschaftsgläubigkeit eine exklusive Stellung eingeräumt würde. Sondern er bleibt vielmehr dem übergeordneten Ziel einer grundlegenden Verständigung über die Probleme des Denkens und der Erkenntnis verpflichtet, die auf der Ba-

---

<sup>88</sup> Kant selbst macht auf diesen reduzierten Objektivitätsanspruch aufmerksam, wenn er erklärt: „Was es für eine Bewandnis mit den Gegenständen an sich und abgesehen von aller dieser Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts, als *unsere* Art, sie wahrzunehmen, die uns eigentümlich ist, die auch *nicht* notwendig *jedem Wesen*, obzwar jedem Menschen, zukommen muss.“ (KrV, B 59; Hervorhebung G. E.)

<sup>89</sup> Cf. die Bemerkung B. Russells: “Pure logic and pure mathematics (which is the same thing), aims at being true, in Leibnizian phraseology, in all possible worlds, not only in this higgledy-piggledy job-lot of a world in which chance has imprisoned us.” (Introduction to Mathematical Philosophy, 192)

sis der geschilderten idealistischen Grundüberzeugung unumgänglich wird.

Eine solche Verständigung vermag, wie die ausführliche Diskussion der Psychologieproblematik gezeigt hat, den Subjektivismus grundsätzlich nicht zu überwinden, solange sie das Denken und die Erkenntnis im Sinne des empirisch-psychologischen Vorgangs thematisiert. Erst in seinen Leistungen oder Produkten, in seinen ‚Erzeugnissen‘, gewinnt das Denken bzw. das Erkennen eine der philosophischen Analyse zugängliche Gestalt. Natürlich sind wissenschaftliche Theorien nicht die einzigen ‚Erzeugnisse‘ des Denkens. Aber sie, und zwar speziell diejenigen der exakten Wissenschaften, unterscheiden sich von allen übrigen durch ihren spezifischen Geltungsanspruch: Sie werfen das Objektivitätsproblem in seiner denkbar schärfsten Fassung als Problem der Gesetzes- qua Ding-an-sich-Erkenntnis auf. Die ‚Erkenntnis-kritik‘ bezieht sich auf diese Wissenschaften, um die „*Voraussetzungen* und *Grundlagen*“ aufzudecken, die „in ihren *Gesetzen* und für dieselben angenommen werden“. Diese Voraussetzungen und Grundlagen sind, wie Cohen in einer bereits angeführten Passage unter Verwendung eines Begriffs formuliert hatte, der einen der Schlüsselbegriffe seiner späteren ‚Erkenntnislogik‘ bildet, „das *Reine* in der Vernunft“ (IM, 6).

Diese *reinen* Grundlagen oder Prinzipien des Denkens bzw. der Erkenntnis nun können nach Cohen – und hier liegt der tiefere begriffstheoretische Grund für die Forderung der ‚Anerkennung‘ des ‚Faktums Wissenschaft‘ wie auch der systematische Kern der Differenz zwischen dem erkenntniskritischen und dem spekulativen Idealismus – nicht *unabhängig* von ihrem Funktionsbereich gewonnen und entfaltet werden, wenn ihre Annahme überhaupt sinnvoll sein, wenn der Begriff des *reinen Denkens* nicht lediglich den Titel für eine ‚Spielwiese‘ der ‚freien‘, d. h. den konkreten Einzelwissenschaften *beziehungslos* neben- oder gar übergeordneten Spekulation bilden soll.<sup>90</sup> Das Verfahren der Gewinnung oder der Aufdeckung dieser ‚reinen‘ Grundlagen liegt, wie erwähnt, erst mit der „Logik der reinen Erkenntnis“ selbst, welche die Grundlagen als reine *Grundlegungen*, als Hypotheseis in dem oben bereits andiskutierten Sinne bestimmt, in einer unter systematischen Gesichtspunkten diskutierfähigen Gestalt vor. Aber schon die wenigen Andeutungen und Hinweise, die man diesbezüglich bereits der Schrift

---

<sup>90</sup> Cf. W. Marx: Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie, 10, 17, 22, 27, 30, 32, 40, 60 f.

über die ‚Infinitesimal-Methode‘ entnehmen kann, machen deutlich, dass es sich dabei nicht um ein bloß deskriptiv-analytisches Verfahren handelt und handeln kann. Es gestaltet sich vielmehr, wie in Anlehnung an die bewusst pointierte und differenzierungsbedürftige Formulierung Cohens gesagt werden kann, als eine ‚Ableitung‘ des Gegenstandes ‚in und aus Gedanken‘. Dieser Aspekt führt unmittelbar zur Frage nach der generellen Bedeutung der Grundsätze und speziell zum Problem der Leistung des Grundsatzes der Realität im ‚System der Erkenntniskritik‘ zurück.

#### 4. 222 Grundzüge der erkenntniskritischen Gegenstandskonstitution

Die ‚Erkenntniskritik‘, so hatte sich ergeben, wird von Cohen als ein ‚System von Grundsätzen‘ projiziert bzw. konzipiert. Dabei werden diese Grundsätze gedacht und bestimmt als die ‚letzten‘ Grundlagen der in der Wissenschaft ‚objektivierten‘ Vernunft, als die gedanklichen Voraussetzungen oder reinen Prinzipien jenes Denkens und jener Erkenntnis – jener ‚Auflösung der Dinge in Erscheinungen und Ideen‘ also –, die in wissenschaftlichen Gesetzen objektive Gestalt gewinnt. Die Schrift von 1883 thematisiert und diskutiert jedoch nur einen dieser Grundsätze. Sie entfaltet und entwickelt also noch nicht das ganze System, übergeht vielmehr alle Probleme, die mit der Frage, wie ein solches System im einzelnen gewonnen oder ‚abgeleitet‘ werden könne, zusammenhängen, und greift in der knappen Systemskizze umstandslos auf das Kantische System der „Grundsätze des reinen Verstandes“ zurück, das sie demnach, wiewohl versehen mit einigen mehr oder minder erheblichen Modifikationen, als Ganzes übernimmt.

Das Kantische System der Grundsätze nun verzeichnet, daran sei zunächst kurz erinnert, diejenigen „Urteile, die der Verstand [...] wirklich a priori zustande bringt“ (KrV, B 187), die ferner „die Gründe anderer Urteile in sich enthalten“ und schließlich „selbst nicht in höheren und allgemeineren Erkenntnissen gegründet sind“ (ebd. B 188). Sucht man die generelle Bedeutung und Funktion dieser Grundsätze im Gesamtzusammenhang der Erkenntnis darüber hinaus zu spezifizieren, so kann man das ganze System zwanglos in drei Abschnitte, Gruppen oder Klassen einteilen. Die erste Klasse würde dabei aus den beiden ‚obersten‘ Grundsätzen gebildet, die, der vollständigen Disjunktion entsprechend, die alle Erkenntnisse, alle Urteile in analytische und synthetische aufteilt, das jeweilige Prinzip der Geltung der analytischen bzw. synthetischen Urteile angeben. Diese beiden obersten Grundsätze hatte Cohen, auch daran sei erinnert, schon in seinem ersten Kant-

Buch als *Denkgesetze* bezeichnet (cf. o. 3. 221). Unter den in der eigentlichen ‚Tafel‘ selbst aufgeführten vier Grundsatzarten scheiden sich die modalen Grundsätze als eine zweite (oder, folgt man der Kantischen Anordnung, als eine dritte) Klasse von den übrigen dadurch ab, dass sie, analog zu den Modalkategorien, die sie lediglich in ihrem empirischen Gebrauch erklären, den Begriff des „Objekts nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken“ (KrV, B 266). Die verbleibenden Grundsätze hingegen haben das Gemeinsame bzw. lassen sich insofern über die auch hier noch bestehenden Unterschiede hinweg zu einer Klasse zusammenfassen, als (dass) sie allesamt eine solche ‚Vermehrung‘ des Objektbegriffs vornehmen, d. h. den *Erfahrungsgegenstand selbst* bestimmen, indem sie die Bedingungen angeben, unter denen „alle Dinge [...] *als Gegenstände der Erfahrung* [...] notwendig a priori stehen (Ak.-Ausg., Bd. 4, 308). So werden etwa durch den Grundsatz der „Axiome der Anschauung“ „alle Erscheinungen“ qua Anschauungen „unter den Begriff der *Größe*“ subsumiert (ebd. 306); so legen die „Analogien der Erfahrung“ fest, dass alle Erscheinungen „unter den Begriff der Substanz“ oder „unter den Begriff einer Wirkung in Beziehung auf Ursache“ oder „unter den Begriff der Gemeinschaft (Wechselwirkung)“ zu subsumieren sind (ebd. 307). Das aber *ist* nach Cohen nichts anderes als jene bereits erwähnte „Ableitung der Dinge“ bzw. der „Gegenstände der *Natur*“ aus Gedanken, aus den „Gesetzen“ des erkennenden Bewusstseins (IM, 127). Die betreffenden Grundsätze entfalten also nicht lediglich die Bedingungen, unter denen alle Dinge als Gegenstände der Erfahrung ‚a priori notwendig stehen‘, sondern sie sind geradezu *Bestimmungen* des Gegenstandes der Erfahrung selbst, dessen Begriff *seinerseits* erst durch diese Bestimmungen seinen vollen Inhalt gewinnt.

Dies ist der Punkt, an den Cohen anknüpft: Wie aus seiner Optik schon das originale Kantische, so entfaltet oder vollzieht sich auch das 1883 projektierte erkenntniskritische ‚System der Grundsätze‘ als eine sukzessive ‚Ableitung‘ des Gegenstandes aus den ‚letzten‘ Grundlagen, den reinen Prinzipien des Denkens bzw. der Erkenntnis, die ihrerseits nur auf dem Wege solcher ‚Ableitung‘, welche den Begriff des Gegenstandes selbst erst zu voller inhaltlicher Bestimmtheit bringt, gewonnen werden. Nur ein allerdings gravierender Unterschied, eine systematisch entscheidende *Differenz* bleibt auch in dieser Hinsicht noch bestehen und ist mit Nachdruck hervorzuheben: Während das Kantische ‚Original‘ primär und geradezu auf den Gegenstand der vorwissenschaftlichen Erfahrung abstellt, der zunächst in der äußeren

Wahrnehmung gegeben ist, zielt das Cohensche System unmittelbar und ausschließlich auf den *wissenschaftlichen*, den bereits bestimmten bzw. erkannten Gegenstand, auf einen Gegenstand also, der selbst nur in der Form oder Gestalt wissenschaftlicher Erkenntnisse vorliegt. Die ‚Erkenntniskritik‘ leitet, anders gesagt, nicht etwa jene von Cohen so genannten ‚wirklichen Dinge‘ in und aus Gedanken ab, die vielmehr durchaus „ausserhalb der menschlichen Gehirne in selbsteigener Gegebenheit ihres Daseins mächtig“ sind; sondern was sie ableitet, das sind diejenigen „logischen Voraussetzungen“, diejenigen Begriffe und Erkenntnisse also, kraft deren die Wissenschaft die Erscheinungen dieser Dinge zum Gegenstand objektiviert. Nur insofern, nur in diesem *übertragenen*, nämlich insgesamt auf die Ebene oder in die Sphäre der Erkenntnis übertragenen Sinne kann man sagen, dass die ‚Erkenntniskritik‘ den ‚Gegenstand der Natur‘ in und aus Gedanken ‚ableitet‘.

Um diese ‚Ableitung‘ des wissenschaftlichen Gegenstandes zu konkretisieren und die bezeichnete Differenz zum Kantischen ‚Original‘, die den Begriff des Gegenstandes und damit auch den *Sinn* der Gegenstandskonstitution betrifft, noch schärfer herauszustellen, sei zunächst an die Außenperspektive, d. h. an die transzendente Begründungsleistung für die wissenschaftliche Erkenntnis erinnert, die Kant selbst bereits den im eigentlichen Sinne gegenstandskonstituierenden seiner Grundsätze zugesprochen hatte.

Die transzendente Begründungsleistung des ersten dieser Grundsätze, desjenigen der „Axiome der Anschauung“ also, besteht darin, dass er die „reine Mathematik in ihrer ganzen Präzision auf Gegenstände der Erfahrung *anwendbar* macht“ (KrV, B 206; Hervorhebung G. E.). Dieser Terminus der ‚Anwendbarkeit‘ bringt die spezifische Begründungsrichtung des Grundsatzes vollständig und unzweideutig zum Ausdruck. Seine Formel bestimmt nicht zufällig alle Anschauungen (bzw. in der A-Redaktion alle Erscheinungen ihrer Anschauung nach) als extensive Größen. Denn er zielt zunächst und in gewissem Sinne sogar ausschließlich auf den *vorwissenschaftlichen* Gegenstand; „selbst die Wahrnehmung eines Objekts, als Erscheinung“, so heißt es daher im Beweis (ebd. B 203), ist (wie in hier unabträglicher Verkürzung gesagt werden kann) nur durch den Begriff der Größe möglich. Und nur kraft dieser Subsumtion schon des vorwissenschaftlichen Gegenstandes unter den Begriff der Größe wird es überhaupt sinnvoll und verständlich, davon zu sprechen, der Grundsatz habe allererst bewiesen, dass das, was „die Geometrie“ mit Bezug auf die reine Anschauung „(des Raumes und der Zeit)“ festsetze, „ohne Wi-

derrede“ auch für die empirische Anschauung gelte, und folglich die „Gegenstände der Sinne [...] den Regeln der Konstruktion im Raume (z. E. der unendlichen Teilbarkeit der Linien oder Winkel) gemäß sein“ müssen (ebd. B 206). Kant behauptet die Anwendbarkeit der Geometrie auf Erscheinungen und setzt eben damit gerade voraus, dass diese Erscheinungen ihrerseits keine ‚geometrischen Gegenstände‘, keine bloßen „Linien oder Winkel“ sind.

Das gilt mutatis mutandis auch für den zweiten der gegenstandskonstituierenden Grundsätze Kants, d. h. für denjenigen der „Antizipationen der Wahrnehmung“, dessen ‚Außenperspektive‘, dessen Begründungsleistung für eine bestimmte Wissenschaft überdies von Kant nicht völlig unzweideutig beschrieben wird. Der Grundsatz, der das Reale in den Erscheinungen, das als ein oder der Gegenstand der Empfindung bestimmt ist (ohne dass doch diese Bestimmung seinen primären Sinn und Zweck ausmache), unter den Begriff der intensiven Größe bzw. des Grades subsumiert, vollendet damit die Bestimmung der Erscheinungen (schon ihrer vorwissenschaftlichen Verfasstheit, weil ihrer bloßen Wahrnehmung nach!) als kontinuierlicher bzw. zu kontinuierlichen Größen und stellt mit dieser Beweisleistung eine der Voraussetzungen für das ‚Gesetz der Kontinuität aller Veränderung‘ zu Verfügung, von dem in der „zweiten Analogie“ die Rede ist. Nach der Formulierung der ‚Vernunftkritik‘ bildet er den zweiten der Grundsätze, welche „die Mathematik auf *Erscheinungen* anzuwenden berechtigen“, und zeigt, wie diese „dem Realen ihrer Wahrnehmung nach, nach Regeln einer mathematischen Synthesis erzeugt werden“ können (KrV, B 221; Hervorhebung G. E.). Nach Auskunft der „Prolegomena“ hingegen bildet die Aussage des Grundsatzes, dass „das Reale aller Erscheinungen Grade habe“, geradezu „die zweite Anwendung der Mathematik (mathesis intensorum) auf *Naturwissenschaft*“ (Ak.-Ausg., Bd. 4, 307; Hervorhebung G. E.).

Völlig unzweideutig sind wiederum Kants Ausführungen zur ‚Außenperspektive‘ der drei letzten seiner gegenstandskonstituierenden Grundsätze, die er unter dem Titel der „Analogien der Erfahrung“ zusammenfasst. Diese Grundsätze sind zwar nicht unmittelbar und im strengen Sinne gegenstandskonstitutiv, da sie die Erscheinungen nicht hinsichtlich der Synthesis ihrer empirischen Anschauung bestimmen, „sondern bloß das *Dasein*, und ihr *Verhältnis* untereinander in Ansehung dieses ihres Daseins, erwägen“ (KrV, B 220). Aber eben damit und deshalb sind sie – anders als die modalen Grundsätze, die „den Begriff, von dem sie gesagt werden, nicht im mindesten vermehren,

dadurch dass sie der Vorstellung des Gegenstandes noch etwas hinzusetzen“ (ebd. B 286) – doch objektiv-synthetisch: Gerade weil und sofern sie das Dasein der Erscheinungen durch Subsumtion ihrer Schemata unter die Kategorien der Substanz, der Kausalität etc. in der Zeit bestimmen, sind sie diejenigen Gesetze, „welche allererst eine Natur möglich machen“ (ebd. B 263). Diese „ursprünglichen“, „transzendentalen“ (ebd. B 263) oder „eigentlichen Naturgesetze“ (Ak.-Ausg., Bd. 4, 307) bringen „die Erscheinungen ihrem Dasein nach“ – also noch *vor* jeder spezifisch wissenschaftlichen Bestimmung – unter einen Zusammenhang „nach notwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen“ (KrV, B 263) und liegen eben deshalb allen besonderen Naturgesetzen, welche die „empirische Naturerkenntnis“ (Ak.-Ausg., Bd. 4, 306) feststellt, a priori zugrunde.

Die gegenstandskonstituierenden Grundsätze Kants, so darf man also resümieren, ‚begründen‘ zum einen die Mathematik, indem sie ihre Anwendbarkeit auf Erscheinungen im Blick auf deren vorwissenschaftliche Verfasstheit (die in letzter Instanz durch die ‚Beschaffenheit‘ des erkennenden Subjekts bedingt ist) demonstrieren, und zweitens die empirische Naturerkenntnis, die Naturwissenschaft, indem sie zeigen, dass die Erscheinungen noch diesseits und vor aller spezifisch wissenschaftlichen Bestimmtheit in einem regelmäßigen, gesetzlichen Zusammenhang stehen, der allererst eine einheitliche Natur ausmacht.<sup>91</sup>

---

<sup>91</sup> Mit Beziehung auf die ‚Analogien‘ formuliert Kant: „Unter Natur (im empirischen Verstande) verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach, nach notwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen. Es sind also gewisse Gesetze, und zwar a priori, welche allererst eine Natur möglich machen; die *empirischen* können nur vermittelt der Erfahrung, und zwar zufolge jener *ursprünglichen* Gesetze, nach welchen selbst Erfahrung allererst möglich wird, stattfinden, und gefunden werden. Unsere Analogien stellen also eigentlich die Natureinheit im Zusammenhange aller Erscheinungen [...] dar [...] Zusammen sagen sie also: alle Erscheinungen liegen in einer Natur, und müssen darin liegen, weil ohne diese Einheit a priori keine *Einheit der Erfahrung*, mithin auch keine *Bestimmung der Gegenstände* in derselben möglich wäre.“ (KrV, B 263; Hervorhebung G. E.). Die „transzendentalen Naturgesetze“ begründen also die empirische Naturwissenschaft insofern, als sie eine einheitliche Natur als deren ‚Objekt‘ selbst, das für alle empirische Zeitbestimmung vorausgesetzt ist, allererst möglich machen. Daher können die empirischen Naturgesetze in der Tat allererst zufolge jener transzendentalen „stattfinden“. Die Bestimmung, welche diese „transzendentalen Naturgesetze“ aussagen bzw. enthalten, liegt also ganz zweifellos noch *vor* jeder spezifisch wissenschaftlichen Bestimmung, d. h. zielt auf den vorwissenschaftlichen Gegenstand.

Nimmt man vor diesem Hintergrund die von Cohen projektierte ‚Ableitung‘ des wissenschaftlichen Gegenstandes genauer in den Blick, so wird mit den Momenten, in denen sie an die Kantische ‚Vorlage‘ anknüpft bzw. an dieser orientiert bleibt, zugleich auch ihre tiefgreifende systematische Differenz zum ‚Original‘ deutlich. Dabei ist jedoch im Auge zu behalten, dass die Schrift von 1883, wie bereits mehrfach betont, nur einen der gegenstandskonstituierenden Grundsätze ausführlich diskutiert (eben den der Realität, der dem Kantischen Grundsatz der Antizipationen zwar ‚entspricht‘, inhaltlich aber signifikante Veränderungen erfährt). Cohen entfaltet hier also jene ‚Ableitung‘ nicht in allen bzw. durch alle Phasen hindurch, sondern schneidet gleichsam eine dieser Phasen aus ihrem Umfeld heraus und geht auf die vorangehende wie auf die nachfolgende Phase nur sehr knapp ein. Gerade diese lediglich in einigen wenigen Andeutungen skizzierten Phasen sind jedoch für ein angemessenes Verständnis derjenigen Ableitungsphase unerlässlich, die der Grundsatz der Realität darstellt. Es ist daher zweckmäßig, in einer kurzen orientierenden Übersicht zunächst die Grundzüge und Hauptmerkmale des Cohen vorschwebenden Gesamtmodells zu exponieren, bevor dann auf die im Rahmen des Realitätsgrundsatzes vorgetragenen Spezialthesen, zu denen auch und gerade jene gehören, mit denen die Schrift von 1883 der „Logik der reinen Erkenntnis“ unmittelbar vorarbeitet, näher eingegangen werden soll.

Nach Cohen wird die wissenschaftliche ‚Objektivierung‘ der ‚wirklichen Dinge‘, die zwar „in selbsteigener Gegebenheit ihres Daseins mächtig“, aber, sofern sie überhaupt Thema des Denkens werden, diesseits ihrer wissenschaftlichen Bestimmtheit nichts sind als Erscheinungen, in zwei Disziplinen vollzogen, zunächst in der Mathematik und dann in der mathematischen Naturwissenschaft, d. h. in der Physik. Die erkenntniskritische Fundierung dieser Objektivierung der ‚Dinge‘ zum Gegenstand, zum realen Objekt der Natur erfolgt hingegen in drei Phasen, entsprechend den drei Grundsatzarten der Kantischen Vorlage. Die erste Phase bildet der Grundsatz der extensiven Größe (d. i. der Kantische der „Axiome der Anschauung“), der zunächst die mathematische Objektivierung fundiert. Die zweite Phase stellt der Grundsatz der Realität dar, dessen übergeordnete Gesamtaufgabe darin besteht, „die *Verbindung von Mathematik und Naturwissenschaft*“ zu ‚stiften‘ und ‚innerlich‘ zu begründen (IM, 14). Die dritte und letzte Phase schließlich bilden die Grundsätze der ‚Analogien‘, welche die abschließende naturwissenschaftlich-physikalische Objektivierung erkenntniskritisch legitimieren sollen. Insoweit scheint es sich

bei diesem generellen Schema also, von den terminologischen Unterschieden einmal abgesehen, um nicht viel mehr als um eine auf und um den Gedanken der Wissenschaftsbegründung zentrierte Neuauflage des Kantischen ‚Originals‘ zu handeln.

Die entscheidende systematische Differenz besteht jedoch, wie schon gesagt, darin, dass Cohen von vornherein und ausschließlich auf den ‚wissenschaftlichen Gegenstand‘ abzielt. Das bedeutet erstens, dass der vor- und außerwissenschaftliche, der wissenschaftlich noch unbestimmte ‚Gegenstand‘, d. h. die Erscheinung und ihre (vorwissenschaftliche) Verfasstheit, ganz außer Betracht bleibt. Und es bedeutet zweitens, dass damit auch jener Gesichtspunkt der ‚Anwendbarkeit‘ schlechthin *entfällt*, der im originalen Grundsatz der „Axiome der Anschauung“ ausdrücklich herangezogen wird und für die wissenschaftsbegründende Außenkomponente der Kantischen Grundsätze insgesamt charakteristisch ist. Die erkenntniskritische ‚Gegenstandsableitung‘ zielt nicht darauf ab, welchen Bedingungen die Synthesis eines gegebenen Mannigfaltigen zur Erscheinung unterliegt und welchen Bedingungen daher bereits das ‚Objekt‘ der Wahrnehmung genügen muss, um – noch diesseits und vor aller wissenschaftlichen Erkenntnis – überhaupt als ‚Objekt‘ (Erscheinung) wahrnehmbar zu sein, so dass dann in der Folge auch z. B. die Mathematik auf die so vorstrukturierten, d. h. auf alle überhaupt wahrnehmbaren ‚Objekte‘ anwendbar ist. Nicht nach der Verfasstheit der Erscheinungen, auf dass oder damit Wissenschaft auf sie anwendbar sei, fragt die ‚Erkenntniskritik‘, sondern ausschließlich danach, kraft welcher *Begriffe* – und zwar strikt erkenntnisimmanent betrachtet – zunächst die ‚mathematischen Gegenstände‘, als erste Phase der Objektivierung der Erscheinungen zum realen Objekt der Natur, sich *ihrerseits* zum ‚Gegenstand‘, d. h. zuerst zum ‚Gegenstand der Mathematik‘, *zusammenfügen*.

So beschreibt Cohen etwa den wesentlichen Inhalt des ersten, des extensiven Größengrundsatzes, der die „*erste* und vornehmste Legitimations- und *Constitutions-Instanz* der synthetischen Erkenntnis, der Erkenntnis des *Gegenstandes*“ bildet (IM, 107), wie folgt:

„Die Objectivität der Dinge beruht in erster Instanz auf ihrer geometrischen Idealität und Idealisirbarkeit. Wenn es keine Kegelschnitte gäbe, so wären die *Kepler'schen* Planetenbahnen nicht einzurichten, und die Planeten selbst aus und in denselben nicht zu objectiviren.“ (IM, 23) „Was Gegenstand der Erfahrung werden soll, muss zu allernächst den *Idealgebilden der Geometrie* entsprechen, in denselben darstellbar sein.“ (IM, 24) „Als Grösse, welche auf Maass und Zahl beruht, welche in der gleichartigen Erzeugung der Einheiten besteht, muss sich zu allernächst der Gegenstand erheben.“ (IM, 107)

Schon in diesen wenigen, gleichsam skizzenhaften Worten tritt die bezeichnete Differenz zum originalen Kantischen Grundsatz der „Axiome der Anschauung“ deutlich hervor. Wenn dabei von der „Idealisierbarkeit“, der geometrischen ‚Darstellbarkeit‘ alles dessen, „was Gegenstand der Erfahrung werden soll“, die Rede ist, so wird damit keineswegs die grundsätzliche Möglichkeit der Idealisierung, also, um bei dem Cohenschen Beispiel zu bleiben, die Möglichkeit der geometrischen Konstruktion von Kegelschnitten, mit Bezug auf die vorwissenschaftliche Verfasstheit dessen problematisiert, das in diesen Kegelschnitten ‚idealisiert‘ wird. Die erkenntniskritische, die transzendental-funktionale Frage nach der ‚Möglichkeit‘ der Erkenntnis setzt vielmehr jene Idealisierung als eine faktische voraus und zielt ausschließlich auf diejenigen gedanklichen und begrifflichen Voraussetzungen ab, die (zunächst) jenen „Idealgebilden der Geometrie“, strikt erkenntnisimmanent betrachtet, allererst die *Einheit* ihres *gegenständlichen Sinnes* sichern und sie insofern ‚ermöglichen‘. Diese Begriffe, von denen Cohen hier Größe, Maß und Zahl nennt, sind alsdann als Grundbegriffe, nicht als ‚Stammbegriffe des Verstandes‘, sondern als funktionale Grundbegriffe der Erkenntnis aufzufassen.

Diese spezifische Problemstellung der erkenntniskritischen Gegenstandskonstitution wird vollends deutlich, wenn man die Wendungen betrachtet, mit denen Cohen zum zweiten, zum Grundsatz der Realität hinüberleitet. Seine übergeordnete Gesamtaufgabe im ‚System der Grundsätze‘ besteht, wie schon gesagt, darin, die „Verbindung von Mathematik und Naturwissenschaft“ zu begründen. In dieser Verbindungs- oder Vermittlungsfunktion des Realitätsgrundsatzes, die sich schon formal in seiner Mittelstellung zwischen dem extensiven Größengrundsatz und denjenigen der ‚Analogien‘ niederschlägt, liegt der Grund für seine oben im einzelnen dargelegte Doppelaufgabe, wonach er das Reale zu bestimmen und kraft dieser Bestimmung zugleich die Empfindung zu objektivieren habe. Werden gemäß der Verbindung von Anschauung und Denken, die nach Cohen – worauf an späterer Stelle noch eingegangen werden wird – in allen synthetischen Grundsätzen erfolgt bzw. vorliegt, die Begriffe von Größe, Maß und Zahl auf Raum und Zeit bezogen, welche als reine Anschauungen nichts weiter sind als Arten der „*Beziehung des Bewusstseins auf ein Gegebenes*, das will sagen, auf ein *X als ein Gegebenes*“ (IM, 20), so ergeben sich daraus jene ‚geometrischen Idealgebilde‘, die der erste Grundsatz durch Auszeichnung eben dieser Begriffe als funktionaler Grundbegriffe erkenntniskritisch ‚begründet‘ hatte. „In Raum und Zeit allein“,

so hebt Cohen daher zunächst hervor, „sind die sogenannten Dinge günstigsten Falls nur als mathematische Körper gegeben“ (IM, 22) und bleiben „immer nur in der Schweben mathematischer Gestalten“ (IM, 26). Auch die „Zahl, die diese zählt“, bilde „nur eine *fictive* wissenschaftliche Grösse [...] correlative jenen idealen Dingen, die als Grössen der reinen Anschauung gemessen werden“ (IM, 22), und vermöge, als „*extensive*[*n*] *Zahlgrösse*“, lediglich „Strecken abzugrenzen, die in der wechselnden Vergleichung hängen“ (IM, 26). Wenn nun aber „die geometrischen Körper *physische* werden“ (IM, 22), wenn „*geometrische und Zahlen-Gebilde zu physischen Körpern*“, erfüllt‘ (IM, 26) und ‚ausgerechnet‘ (IM, 22) werden sollen, um auf diese Weise die „Dinge *als physische Körper, als reale Gegenstände zu bestätigen*“ (IM, 23; Hervorhebung G. E.), dann müsse zunächst „ein neues Princip“ bestimmt werden, das „diese materielle Bedeutung der Dinge“ (IM, 22) erkenntniskritisch fundiere.

Dieses Prinzip nun, das „diesen Fortgang in der Constituirung gedanklicher *Voraussetzungen* zur Begründung des Naturerkenntnis“ (IM, 24) vollzieht, indem es diejenige gedankliche bzw. begriffliche Voraussetzung fixiert, die – wiederum strikt erkenntnisimmanent betrachtet – den ‚physischen Körpern‘ im Unterschied zu den mathematischen „Idealgestalten“ (IM, 22) allererst ihre spezifisch ‚materielle‘ Bedeutung sichert und also insofern jene ‚Erfüllung‘, jene gleichsam gedankliche Materialisierung der ‚geometrischen Idealgebilde‘ zu ‚physischen Körpern‘ ermöglicht, ist nach Cohen der Grundsatz der Realität:

„Dieses Desiderat soll die Kategorie und nach ihrer Vereinbarung mit der Anschauung der Grundsatz der Realität befriedigen.“ (IM, 25) „Vielmehr will die Realität das Schwebende an dieser (der Anschauungsgegebenheit; G. E.) sicher machen und erfüllen, den geometrischen Körper zum physischen ausgestalten. Dadurch erst erlangt das *Gegebene* jene anscheinende Solidität und Selbstverständlichkeit, die es innerhalb der Anschauung keineswegs besitzt.“ (IM, 28) „Die Realität bleibt somit nicht blosser *Begriff*, sondern sie hat *Gegebenheit* zu vertreten; und dadurch gelangt sie zu ihrer vollen erkenntniskritischen Bedeutung.“ (IM, 91)

Auf das Moment der Anschauung wird, wie gesagt, später noch einzugehen sein. Hier ist zunächst nur so viel festzuhalten: Der Grundsatz der Realität soll in und mit der vorzunehmenden Bestimmung des Realen, die auch die Empfindung zu objektivieren erlauben muss, strikt erkenntnisimmanent ein oder vielmehr dasjenige Element fixieren, das erstens die ‚materielle‘ Bedeutung physikalischer Gleichungen und Rechnungen, also ihren sie von den mathematischen Idealgestal-

ten unterscheidenden Bezug auf etwas, das *nicht selbst Gedanke* ist, repräsentiert, das mithin ‚Gegebenheit vertritt‘, und zweitens eben deshalb und damit in der Erkenntnis selbst als „*Fundament*“ (IM, 26), gleichsam als gedankliches Substrat fungiert, *an* dem die mathematischen Größen- wie alle weiteren Verhältnisbestimmungen allererst vorgenommen werden können.<sup>92</sup>

Nur auf der Grundlage und unter Voraussetzung der Fixierung dieses ‚Fundaments‘, das also weder der Begriff der Substanz noch der des Daseins, sondern allein derjenige der Realität bezeichnet, können daher nach Cohen diejenigen Verhältnisbestimmungen durchgeführt werden, in denen die Grundsätze der ‚Analogien‘ die naturwissenschaftlich-physikalische Objektivierung selbst erkenntniskritisch fundieren. Auch dabei bleibt, das sei zum Abschluss dieser Übersicht noch erwähnt, die ‚Gegenstandskonstitution‘ strikt erkenntnisimmanent: Die Begriffe der Substanz, der Kausalität etc. werden hier als gedankliche Voraussetzungen des Kraftbegriffs bestimmt (IM, 24), die diesem selbst und damit auch der naturwissenschaftlichen Objektivierung der ‚Dinge‘ zu physikalischen Kräften erst die Einheit seines bzw. ihres gegenständlichen Sinnes sichern.

#### 4. 223 Realität und Kontinuität als ‚Denkmittel‘ und ‚Denkgesetzlichkeit‘

Mit dem vorstehenden orientierenden Überblick über die Grundzüge der in der Schrift zum „Prinzip der Infinitesimal-Methode“ projektierten Gegenstandskonstitution ist nun der allgemeine theoretische Rahmen und die Basis entfaltet, auf der bzw. vor dessen Hintergrund die konkrete, die inhaltliche Bestimmung des Realen, die der Grundsatz der Realität vornimmt, im einzelnen vorgestellt und diskutiert werden kann. Dabei werden mit den auf den Infinitesimalbegriff selbst abzielenden auch die übrigen im Verlauf der Analyse bereits mehrfach angekündigten Thesen in den Blick kommen, mit denen diese Schrift der „Logik der reinen Erkenntnis“ unmittelbar, und zwar unmittelbar *inhaltlich*, vorarbeitet.

Diese Thesen betreffen in erster Linie den Begriff der *Realität* bzw. des Realen selbst sowie den der *Kontinuität*, daneben aber auch das von Cohen so genannte limitierende oder *unendliche Urteil* und schließlich den Begriff des *Ursprungs*, der hier erstmals in wirklich

---

<sup>92</sup> Für diese Zusammenfassung des ‚Inhalts‘ des Cohenschen Realitätsgrundsatzes cf. IM, 14, 15, 91, 105–110, 133.

signifikanter Bedeutung auftritt.<sup>93</sup> Sie gehören allesamt in den Bereich oder Umkreis der durch den hier allein thematischen Grundsatz der Realität gebildeten Phase der Gegenstandskonstitution hinein und bleiben eben deshalb *eingebettet* in das theoretische Gesamtgerüst, das am Beginn der Analyse dieses Abschnitts der Entwicklung der theoretischen Philosophie Cohens nochmals in seinen systematischen Grundentscheidungen exponiert wurde und von dem gezeigt werden konnte, dass es das Theorieprogramm aus dem Jahr 1877 lediglich reformuliert, aber nicht revidiert. Kraft dieser Einbettung vollziehen diese Thesen – obschon sie bereits wichtige Bestimmungen zentraler Grundbegriffe der ‚Erkenntnislogik‘ inhaltlich vorformulieren – weder einen Bruch mit jenem Theoriegerüst, dessen Keime bis in das erste Kant-Buch Cohens zurückreichen, noch auch einen Bruch innerhalb der Cohenschen Theorieentwicklung, die gleichermaßen sukzessive Abkehr von der originalen Kantischen wie Auf- und Ausbau einer neuen, durchaus eigenständigen Theorie der Erkenntnis ist. Wohl aber manifestieren sie einen entscheidenden *Durchbruch*, mit dem diese Entwicklung insofern eine neue Qualität erlangt, als sie nun erstmals über die vorher dominierenden Aspekte der allgemeinen Anlage und Disposition der Theorie hinausgreift und ausgedehnt wird auf Probleme des systematischen Details, d. h. bereits Einzelheiten des kategorialen Systems, seines internen Aufbaus sowie der spezifischen Bestimmtheit und Stellung einzelner Begriffe darin thematisiert.

Es ist zweckmäßig, die Analyse mit der Einführung einiger Unterscheidungen zu beginnen, die es erlauben, einzelne Komponenten des vergleichsweise komplexen Thesenbestandes zu isolieren und gesondert in den Blick zu nehmen. – Die vorangegangene Untersuchung hatte sich zunächst ganz auf die Herausarbeitung und Explikation der *Aufgabe* konzentriert, die Cohen dem Grundsatz der Realität im Rahmen seines ‚Systems der Grundsätze‘ zuweist. Diese Aufgabe besteht, so hat sich ergeben, kurz darin, die ‚Verbindung‘ von Mathematik und Naturwissenschaft durch eine Bestimmung des Realen zu begründen, kraft deren zugleich die Empfindung erkenntniskritisch objektiviert wird. Von diesem Grundsatz selbst, den Cohen an keiner Stelle in eine feste Formel gießt<sup>94</sup> – auch darin unterscheidet sich sein projektier-

---

<sup>93</sup> An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass der Begriff des ‚Ursprungs‘ schon in der *ersten* Fassung der ‚Erfahrungstheorie‘ (TE 1, 70) sowie in „Kants Begründung der Ethik“ (BE, 77) zur Verwendung kommt; cf. dazu u. 6.

<sup>94</sup> „Der Verfasser gibt sich nie die Mühe, diesen so oft erwähnten Grundsatz

tes von dem originalen Kantischen System der Grundsätze –, mitsamt der ihm zugewiesenen Aufgabe sind nun zu unterscheiden zum einen die theoretischen und begrifflichen *Mittel*, welche die Bestimmung des Realen ins Werk setzen, und zweitens die Bestimmung, genauer die *Bestimmtheit*, die der Realität schlechthin bzw. dem Realen selbst in und mit dieser Bestimmung zugewiesen wird. Die oben im Vorgriff als den wichtigsten systematischen Ertrag des Grundsatzes formulierend angeführte These, wonach die Realität nicht in der Empfindung ‚liege‘, sondern als eine besondere Voraussetzung des Denkens geltend gemacht werden müsse, wird zwar erst mit und kraft dieser Bestimmtheit abschließend ‚begründet‘, beeinflusst aber auch schon die Festlegung jener theoretischen Mittel, die hier zunächst zu betrachten sind.

Cohen leitet die Exposition dieser Mittel mit der folgenden Erklärung ein:

(I) „Nicht allein die *Sicherung* dessen, was man unter Realität der Dinge versteht, liegt einer besonderen Denk-Bestimmung ob; sondern dargereicht selbst muss die Forderung der Realität in einer *besonderen* Leistung des *Denkens* werden.“ (IM, 23)

Was mit dieser „Forderung der Realität“, die in einer „besonderen Leistung des Denkens“ ‚dargereicht‘ werden müsse, gemeint ist, kann vor dem Hintergrund derjenigen Differenz, auf die Cohen mit der Unterscheidung der ‚mathematischen Idealgestalten‘ und der ‚physischen Körper‘ abstellt, kaum noch zweifelhaft sein. Die ‚geometrischen und Zahlengebilde‘ tragen den Charakter der Idealität: Sie können nicht nur, sondern sie werden entworfen und konstruiert ohne Rücksicht darauf, ob ihnen etwas in der Natur ‚entspricht‘; sie sind, um eine Formulierung der Cohenschen Platon-Schrift aufzunehmen, „in der Natur schlechthin nicht vorhanden“. Geometrische und arithmetische Gesetze sind insofern Gedanken, die sich auf *Gedanken*, und zwar auf *nichts als* Gedanken, beziehen. Es gehört hingegen zum *Sinn* physikalischer Gleichungen und Formeln, dass sie sich auf etwas beziehen,

---

einmal wörtlich anzuführen.“ (G. Frege: a. a. O. 325) Der Umstand, dass die Grundsätze keine festen Formeln erhalten, bleibt in der Abhandlung von 1883 zunächst ohne Erklärung. Es sei aber an dieser Stelle daran erinnert, dass Cohen in „Kants Begründung der Ethik“ die synthetischen Grundsätze als „Typen von Urtheilen“ bestimmt hatte, die sich „in unbestimmbar vielen Einzelurtheilen“ ausprägten (cf. o. 3. 23). Solche Typen von bzw. der Urteile(n) aber erlauben naturgemäß keine festen Formeln, wie sie die originalen Kantischen Grundsätze darstellen, sondern nur *Beispiele*. Auf diesen Aspekt wird an späterer Stelle noch eingegangen werden.

dass sie die Gesetze von oder für etwas beschreiben bzw. ausdrücken, das *nicht selbst* Gedanke ist. Die „Forderung der Realität“ klagt daher nicht lediglich eine ununterschiedene Sachhaltigkeit ein, denn ‚sachhaltig‘ sind geometrische und arithmetische Gesetze allemal. Sondern sie *ist* geradezu die Forderung, dass das Denken sich auf etwas beziehe, das nicht selbst Gedanke ist.

Die Realität als eine besondere Voraussetzung des Denkens ‚geltend‘ zu machen heißt also zunächst und vor allem anderen dies, den Gedanken, dass das Denken sich auf etwas bezieht, das nicht selbst Gedanke ist, nicht etwa schon zu begründen – das erfordert vielmehr die ganze Theorie<sup>95</sup> –, sondern zuerst einmal als solchen, mithin in einer „besonderen Leistung des Denkens“ ‚darzulegen‘, auszuzeichnen, zu markieren etc. Dass dies, diese ‚Forderung der Realität‘, die gleichsam von dem Denken an das Denken ergeht, durch einen bloßen Hinweis auf die Empfindung durchaus nicht schon erfüllt, ja nicht einmal erfüllbar ist, liegt auf der Hand: Mit einem schlechthin Inneren und an sich Subjektiven wird nicht nur der „Zauber der Imagination und der idealen Phantasie nicht beschworen“ (IM, 27), der den mathematischen Idealgestalten anhaftet, sondern auch auf keine Weise bereits sichergestellt, dass das Denken, das sich auf Empfindungen (Empfindungsinhalte) bezieht, sich schon allein dadurch und deshalb auch auf etwas bezieht, das nicht selbst Gedanke (mental) ist.

Das Mittel bzw. diejenige ‚besondere Leistung‘ des Denkens nun, welche(s) diese ‚Forderung der Realität‘ darreicht, d. h. zum Ausdruck bringt und gleichsam an die Hand gibt, ist die Kategorie oder, wie Cohen vorzugsweise formuliert, das „*Denkmittel* der Realität“ in seiner (ihrer) ‚selbständigen Bedeutung‘ (IM, 23, 28 u. ö.). Diese *selbständige* Bedeutung der Kategorie bzw. des ‚Denkmittels‘ der Realität expliziert Cohen anhand seiner (ihrer) Unterscheidung von den Begriffen der Substanz und des Daseins (bzw. Wirklichkeit, Existenz, Tatsache), die sich zwar für die Unterschiedenheit von Realität und Wirklichkeit auf Kant beruft (cf. IM, 14, 60) und berufen kann, aber mit den unterschiedenen Begriffsinhalten bei den ursprünglich-kantischen nicht stehenbleibt.

Danach ist, was zunächst die Unterscheidung der Realitäts- von der Substanzkategorie betrifft, der Begriff der Substanz, nicht anders als derjenige der Kausalität, ein *Verhältnisbegriff*, der eben deshalb *seinerseits* den Realitätsgedanken voraussetzt:

---

<sup>95</sup> Cf. W. Marx: Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie, 10.

(II) „Zu einem B ist A die Substanz, zwischen C und D giebt es Causalität. Wenn B und A, C und D gedacht werden, so können zwischen ihnen diese beiden Verhältnisse obwalten, zu denen noch ein drittes hinzutreten kann. Dass dagegen B und A, oder B oder A gegeben seien, oder gedacht werden müssen, das liegt *keineswegs* in dem *Grundsatz der Analogien* [...] Vielmehr bedarf es der ausdrücklichen und selbständigen Setzung des A und des B, um ein Verhältniss unter ihnen gliedern zu können.“ (IM, 25 f.)

Auf diesen Gedanken einer solchen ‚ausdrücklichen und selbständigen Setzung‘ bzw. eines in dieser Weise gesetzten Elementes im Denken als des Inhalts des ‚Denkmittels‘ der Realität, das daher – und dies zielt gegen die Kantische Koordination von Realitätskategorie und bejahendem Urteil – nicht lediglich auf „die logische Function des Jasagens“ zu reduzieren, sondern in eine „positivere Situation“ zu versetzen sei (IM, 26 f.), hebt auch die Unterscheidung von Realität und Dasein ab, die überdies mit dem gleichen Argument operiert. Der ‚Grundsatz der Wirklichkeit‘ mit der in ihm fungierenden Kategorie des Daseins beziehe sich, so hebt Cohen zunächst hervor, auf den Erkenntniswert von Wahrnehmungstatsachen im Zusammenhang wissenschaftlicher Erklärungs- und Beweisverfahren:

(III) „Aber von jenen Thatsachen der Wahrnehmung wird ebensowohl wie von den Analogien A und B *vorausgesetzt*. Wenn A und B gesetzt sind, so nenne ich dasjenige Verhältniss unter ihnen *Thatsache*, welches für den *Zusammenhang* von A und B auf *Wahrnehmung* beruht [...] Aber auch dieser Grundsatz setzt die Realität voraus, die Auszeichnung eines Denkmittels wie eines Grundsatzes für diese Voraussetzungen ist daher unumgänglich [...] Dass ich ein Element selbst *an und für sich* setzen darf, das ist das *Desiderat*, welchem das *Denkmittel* der Realität entspricht.“ (IM, 27 f.)

Das ‚Denkmittel‘ der Realität in seiner ‚selbständigen Bedeutung‘ ist also nach Cohen diejenige Kategorie, welche die Setzung eines ‚Elements an und für sich‘ im Denken legitimiert und mithin überall dort immer schon in Funktion ist, wo das Denken, sei es explizit oder auch nur implizit, von der Voraussetzung eines solchen ‚Elements an und für sich‘ Gebrauch macht. Dieses Element ist nicht schon in der Bestimmtheit als Substanz zu denken, an der Eigenschaften unterscheidbar wären, und ebensowenig als Tatsache (bzw. Dasein, Wirkliches etc.), deren Zusammenhang mit anderen Tatsachen auf Wahrnehmung beruhte. Sondern es vertritt oder repräsentiert die ‚Forderung der Realität‘ und ‚reicht‘ sie ‚dar‘, das heißt, es steht *stellvertretend* für den Gedanken, dass das Denken sich auf etwas beziehe, das nicht selbst Gedanke ist.

Dieser Bezug des Denkens auf etwas, das nicht selbst Gedanke ist und das es doch immer nur durch das ‚Medium‘ seiner Gedanken hindurch, mithin stets nur als einen Gedanken von ihm ‚erreicht‘, ist letztlich in allen erkenntnistheoretischen Grundsätzen thematisch, insofern sie nämlich insgesamt dem Zweck dienen, diesen Bezug, aber strikt erkenntnisimmanent und nur unter dem Gesichtspunkt der Möglichkeit seiner Geltung, verständlich zu machen. Cohen hebt daher in direkter Bezugnahme auf das ‚Denkmittel‘ der Realität hervor, dass „diese Voraussetzung der [...] Realität [...] in *allen* Grundsätzen latent“ sei, und fügt in einer scheinbar oder, ja nach Lesart, bewusst paradoxen Formulierung unmittelbar hinzu: „*Diese Voraussetzung ist der Sinn der Realität*“ (IM, 28).<sup>96</sup> Den Bezug des Denkens auf etwas, das nicht selbst Gedanke ist, in einem ‚Element selbst an und für sich‘ zu repräsentieren – das ist die Voraussetzung der Realität, die der Sinn der Realität ist, d. h. den Sinn der Realitätskategorie ausmacht.

Es sei nun, bevor zur Diskussion der anderen begrifflichen und theoretischen Mittel, die im Verein mit dem ‚Denkmittel‘ der Realität die im Grundsatz der Realität vorzunehmende Bestimmung des Realen ins Werk setzen, übergegangen werden soll, zunächst ein erster Blick auf die ‚Vorarbeit‘ geworfen, die mit den dargelegten Thesen zum Realitätsbegriff bereits für die „Logik der reinen Erkenntnis“ geleistet ist.

Diese Vorarbeit liegt nicht primär darin und erschließt sich nicht schon mit dem Hinweis, dass auch die ‚Erkenntnislogik‘ die Realität von der logischen Bejahung ebenso wie von den Kategorien der Substanz und der Wirklichkeit (bzw. Dasein) zu unterscheiden fordert (cf. LrE, 127, 130), wenn auch bereits dieser schlichte Befund vorausdeutet auf das, was man als Sichdurchhalten oder als Konstanz der *Stellung* der Realität im Gefüge der logischen bzw. theoretischen Mittel nennen könnte. Sie reicht vielmehr weiter und tiefer, betrifft den *Inhalt* des Realitätsgedankens unmittelbar: Das gedankliche Motiv einer ausdrücklichen und selbständigen Setzung eines Elements im Denken, das dessen Bezug auf das, was nicht selbst Gedanke ist, zu repräsentieren habe und dieser Funktion wegen in einer besonderen Leistung des Denkens eigens zu legitimieren sei – dieses Motiv selbst wird in

---

<sup>96</sup> Frege, der diese Passage als „geradezu unlogisch“ kritisiert hat und ihr keinen Sinn abzugewinnen vermochte (a. a. O. 325), geht offenbar davon aus, dass die Formulierung unbeabsichtigterweise paradox ausgefallen ist. Bedenkt man die große Sorgfalt, mit der Cohens Texte durchformuliert und redigiert sind (cf. dazu Kap. 5, Anm. 4, 7, 10), so sind Zweifel an dieser Voraussetzung durchaus angebracht.

der ‚Erkenntnislogik‘ aufgenommen und, wenngleich in einer erheblich differenzierteren Weise und auf der Basis des *entwickelten* Ursprungstheorems, erneut bearbeitet. Was die Schrift von 1883 diesbezüglich im Rahmen des einen in ihr thematischen Realitätsgrundsatzes und allein unter dem Titel des ‚Denkmittels‘ der Realität vorformuliert, das erscheint dort ausdifferenziert in und gleichsam verteilt auf *zwei* Urteilsarten, nämlich auf das „Urteil des Ursprungs“ und auf das „Urteil der Realität“.

Nur zwei Passagen seien hier angeführt, um dies zu illustrieren. So heißt es etwa im „Urteil des Ursprungs“:

„Wenn A als Zeichen des einfachsten Inhalts gilt, so ist vor allem zu fragen: *woher dieses A?* Nicht darf man anfangen, mit diesem A zu operieren, und hinterher erst versuchen, es in seinem Werte zu beglaubigen [...] das Denken [...] muss [...] dieser Forderung Genüge leisten: *den Ursprung seines ersten Elementes zu beglaubigen*“ (LrE, 82 f.).

Dass hier vom ‚Ursprung‘ und nicht schlechthin von einem, sondern von dem ‚ersten‘ Element des Denkens die Rede ist, sollte den Blick darauf nicht verstellen, dass eben darin das gedankliche Motiv der Legitimation der Setzung eines ‚Elements selbst an und für sich‘, das in der Kantischen Theorie durchaus noch nicht angelegt ist, wieder aufgenommen und, so kann man geradezu sagen, zu dem Gedanken der ‚Beglaubigung des Ursprungs‘ jenes Elements erweitert, verallgemeinert und vertieft wird. Im Rahmen des ‚Ursprungsurteils‘ hat dieses Element jedoch noch nicht ausdrücklich die Bedeutung der Repräsentation dessen, was nicht selbst Gedanke ist. Dieses Moment tritt erst im „Urteil der Realität“ hinzu, die als „eine *eigene* Forderung und Richtung des reinen Denkens“ (LrE, 133) die Aufgabe hat, „ein Seiendes, vielmehr das Seiende“ zu ‚bedeuten‘ und zu ‚vertreten‘ (LrE, 136). Diese *eigene* Bedeutung der Realität wird im „Urteil der Realität“ folgendermaßen vom ‚Ursprung‘, als der ‚Instanz‘ der Legitimation der Setzung eines Elements im Denken, unterschieden:

„Diese Bedeutung des Seins wohnt jedoch dem Ursprung an sich nicht inne. Das Urteil des Ursprungs besagt nur, dass das Denken mit dem Ursprung beginnen müsse, sofern es das Denken der Erkenntnis, also des Seins ist. Jetzt aber sehen wir, *wie auf Grund des Ursprungs das Sein als Realität zur Definition gelangt.*“ (LrE, 134) „Die Realität ist daher nicht schlechthin eine korrelative Voraussetzung; sondern sie ist das selbständige Mittel, das Seiende als solches zu bestimmen.“ (LrE, 136)

So sehr nun mit den vorstehenden Passagen aus der ‚Erkenntnislogik‘ der Schluss nahegelegt ist, dass in ihnen das gedankliche Motiv,

für das in der Schrift über die ‚Infinitesimal-Methode‘ der Titel des ‚Denkmittels‘ der Realität steht, wieder aufgenommen wird, so mag doch noch der Anschein einer gewissen Künstlichkeit der Konstruktion dieser Wiederaufnahme zurückbleiben. Dieser Anschein aber schwindet, und die ‚Vorarbeit‘ wird deutlicher, um nicht zu sagen wörtlicher, wenn man zunächst auch die anderen begrifflichen bzw. theoretischen Mittel, welche die Abhandlung von 1883 neben und zusätzlich zu dem ‚Denkmittel‘ der Realität zwecks Bestimmung des Realen einführt, und dann schließlich das Reale selbst in seiner spezifischen Bestimmtheit betrachtet.

Es handelt sich bei diesen anderen theoretischen Mitteln, die hier zuerst isoliert und rein für sich, d. h. ohne direkte Berücksichtigung ihrer spezifischen Leistung für die Bestimmung des Realen, in den Blick genommen werden sollen, zum einen um den Begriff oder, genauer, um das Prinzip bzw. *Gesetz der Kontinuität* und zweitens um das limitierende oder *unendliche Urteil*.

Was zunächst das Stichwort ‚Kontinuität‘ betrifft, so sei vorab daran erinnert, dass das Prinzip der Kontinuität bereits in den „Ergebnissen der Erfahrungslehre“ von 1877 als eine *logische* Grundannahme, in der sich die „logische Natur der Begriffe“ entfalte, bezeichnet und näher als der Gedanke „von der Gemeinschaft der Erzeugnisse des Denkens“ bestimmt worden war, der, indem er „in gedanklichen Vereinigungen die Zusammenhänge der Dinge“ ermögliche, als ein Prinzip der systematischen Einheit der Erkenntnis fungiere (BE, 78, 81). In der Schrift über die ‚Infinitesimal-Methode‘ nun führt Cohen das Prinzip der Kontinuität mit dem Hinweis ein, dass es sich dabei um einen Gedanken handle, der „dem Zusammenhänge derjenigen Erwägungen“ angehöre, „welche das *Sein aus dem Denken* ableiten“ (IM, 34). Dieser Gedanke sei deshalb zu allgemein und umfassend, als dass man ihn allein auf die Raumschauung gründen könne, und müsse in seiner ‚allgemeinen Natur‘ erkannt werden, weil in dieser:

(I\*) „die eigentliche *Legitimations-Instanz* für Fragen gelegen ist, welche ohne die Anerkennung der letztern dunkel und unlösbar scheinen. Die *Continuität* bezeichnet einen *allgemeinen Charakter des Bewusstseins*, ähnlich wie die Identität. Sie ist daher ein *Special-Ausdruck* des *allgemeinen Gesetzes* der *Einheit des Bewusstseins*.“ (IM, 35)

Zu beachten ist – abgesehen davon, dass die ‚Einheit des Bewusstseins‘ dabei auf der Basis der betrachteten Psychologiekritik, mithin als Einheit des erkennenden Bewusstseins, das nur in der wissenschaftlichen Erkenntnis ‚angreifbar vorhanden‘ ist, folglich als ‚Einheit der

Erkenntnis‘ zu interpretieren ist – zunächst nur der *Rang*, der hier der Kontinuität zugesprochen wird. Dieser Rang kommt noch deutlicher zum Ausdruck, wenn Cohen hervorhebt, die Kontinuität werde „nicht erst als *Stetigkeit*“ wirksam und gehöre „überhaupt *nicht* in erster Linie der Raum-Anschauung an“, sondern bilde:

(II\*) „eine *fundamentale Bestimmung des Denkens*, eine *Grundgestalt* desjenigen Bewusstseins, welches als *Bewusstsein des Denkens* von dem *Bewusstsein der Anschauung* oder dem *Bewusstsein der Sinnlichkeit* so zu unterscheiden ist, wie man *Logik* von *Erkenntnislehre* zu unterscheiden allgemeiner geneigt ist.“ (IM, 37)

Die hier vorgenommene Unterscheidung differenter ‚Bewusstseins-Typen‘, die vor dem Hintergrund der Cohenschen Psychologiekritik in der ‚Erkenntniskritik‘ an sich unzulässig ist, ist lediglich eine Abstraktion, ein Hilfsmittel, das auf die entsprechenden differenten ‚Erkenntnisgebiete‘ abstellt. Es soll offenbar nur klarmachen, dass die Kontinuität eine ‚fundamentale Bestimmung‘ des Denkens bzw. der Erkenntnis *schlechthin* ist, dass also, anders gewendet, der ‚Geltungsbereich‘ des Kontinuitätsprinzips nicht auf die Mathematik, z. B. auf die Problematik der Stetigkeit einer Punktmenge, beschränkt werden darf. Die Kontinuität, so heißt es daher auch an anderer Stelle, sei:

(III\*) „analog der *Identität* [...] eine fundamentale Gesetzlichkeit des *Denkens*“ (IM, 42), [eine] „*Denk-Gesetzlichkeit*“ (IM, 124; Hervorhebung G. E.).

Hier ist also bereits ausdrücklich jener Titel des ‚Denkgesetzes‘ für das Prinzip der Kontinuität in Ansatz gebracht, der im „Urteil des Ursprungs“ dazu dient, die fundamentale logische Bedeutung begrifflich zu fixieren und zugleich zu signalisieren, die Cohen diesem Prinzip in seiner ‚Erkenntnislogik‘ zuspricht (cf. LrE, 91, 93).

Es ist nun keineswegs so, dass es sich bei dieser ‚Vorwegnahme‘ jenes Titels nur um eine kontingente terminologische Übereinstimmung handelte, und also etwa zu schließen wäre, dass die ‚Denkgesetzlichkeit‘ der Kontinuität aus der Schrift von 1883 etwas anderes, etwas grundsätzlich anderes bezeichnete als das ‚Denkgesetz der Kontinuität‘, von dem in der ‚Erkenntnislogik‘ die Rede ist. Vielmehr lässt sich auch in diesem Falle eine unmittelbar inhaltliche Vorarbeit nachweisen, nämlich die Vorformulierung eines mit der ‚Denkgesetzlichkeit‘ der Kontinuität (von 1883) verbundenen bzw. durch diesen Titel bezeichneten gedanklichen Motivs, das im ‚Denkgesetz der Kontinuität‘ von der ‚Erkenntnislogik‘ wieder aufgenommen und dort, jedoch wiederum auf der Basis des entwickelten Ursprungstheorems, erneut bearbeitet wird.

Dieses Motiv enthüllt sich zunächst, wenngleich nicht allein, in der Bestimmung des Inhalts des Kontinuitätsgedankens:

(IV\*) „Das Princip der Continuität bedeutet die Voraussetzung: *conscientia non facit saltus*.“ (IM, 37)

Dass das Bewusstsein, d. h. das erkennende, nur in der wissenschaftlichen Erkenntnis ‚angreifbar vorhandene‘ Bewusstsein keine ‚Sprünge‘ mache, besagt nach Cohen für dieses konkret:

(V\*) „*nicht auf Haufen disparater Elemente verwiesen zu sein, sondern im Zusammenhange vergleichbarer Glieder zu wurzeln*.“ (IM, 37)

Die ‚Denkgesetzlichkeit‘ bzw. das Prinzip der Kontinuität postuliert oder fordert also nach Auskunft der Schrift von 1883 nichts anderes als einen durchgängigen Zusammenhang der Glieder oder Elemente des Denkens unter- und miteinander. Diesen Gedanken eines solchen Zusammenhangs greift Cohen in der ‚Erkenntnislogik‘ unmittelbar wieder auf, wenn er dort mit Bezug auf die Kontinuität formuliert:

„Sie besagt, sie enthält die Leitung: *Es gibt einen Zusammenhang unter den Elementen, wenn sie nur als zu erzeugende und nicht als gegebene gedacht und gefordert werden*.“ (LrE, 92)

Es handelt sich nun aber bei dem ‚Zusammenhang‘ der Denkelemente, auf den die Schrift über die ‚Infinitesimal-Methode‘ mit der Exposition des Kontinuitätsprinzips primär abstellt und um dessentwillen gleichsam dieses Prinzip hier überhaupt eingeführt und thematisch gemacht wird, durchaus nicht um irgendeinen völlig beliebigen Zusammenhang schlechthin beliebiger Denkelemente.

Das Kontinuitätsprinzip stellt – dies war die Eingangsprämisse der bisherigen Analyse – eines der theoretischen Mittel dar, die Cohen zum Zweck der vorzunehmenden Bestimmung des Realen einführt und auf die er diese Bestimmung gründet. Es bildet, wie die unter Ziffer (I\*) angeführte Passage formuliert hatte, die „*eigentliche Legitimations-Instanz für Fragen*“, die ohne Anerkennung seiner ‚allgemeinen Natur‘ „*dunkel und unlösbar scheinen*“. Diese etwas kryptische Formulierung kann und soll gewiß auch nicht verdecken, dass das Prinzip der Kontinuität hier als ‚*eigentliche Legitimationsinstanz*‘, d. h. als der entscheidende Geltungsgrund für das limitierende oder *unendliche* Urteil angesetzt wird. Denn nur ein paar Zeilen später heißt es ausdrücklich: „*Die Continuität leitet das limitirende Urtheil*.“ (IM, 35)

Nimmt man nun Cohens Charakterisierung dieses Urteils genauer in den Blick, so zeigt sich nicht nur, welcher bestimmte Zusammenhang von welchen besonderen Denkelementen hier durch den Rekurs

auf das Kontinuitätsprinzip ‚legitimiert‘ werden soll, sondern auch, dass die darin gelegene Vorarbeit bereits die spezifische Stellung und Funktion des ‚Denkgesetzes der Kontinuität‘ im späteren „Urteil des Ursprungs“ selbst betrifft und damit auch schon unmittelbar an das Ursprungstheorem heranführt, allerdings nur heranführt, nicht schon entwickelt.

Mit Beziehung auf das unendliche Urteil hebt Cohen – im Anschluss an eine kurze Kritik an Hegel und Lotze, die hier nicht näher diskutiert werden muss, sich aber, nur darauf sei hingewiesen, ganz ähnlich im ‚Ursprungsurteil‘ der ‚Erkenntnislogik‘ wiederfindet<sup>97</sup> – zunächst hervor, dass es von Vorteil sei:

(I\*\*) „wenigstens den unendlichen Gattungsbegriff zu bestimmen, wo das positive genus proximum noch nicht erreichbar ist. *Der eine Begriff des  $\mu\eta\ \delta\nu$  müsste zur Vorsicht in der Erörterung dieser Frage gemahnen.*“ (IM, 35 f.)

Diesem Begriff des  $\mu\eta\ \delta\nu$ , der übrigens schon in der Platon-Schrift von 1878 angesprochen worden war, wird im „Urteil des Ursprungs“ – auch darauf sei vorerst nur hingewiesen – mit der ausführlichen Diskussion der Differenz der Partikel  $\mu\eta$  und  $\delta\nu$  vergleichsweise breiter Raum gewidmet.<sup>98</sup> Die spezifische Leistung nun, die das Kontinuitätsprinzip für die Legitimation bzw. als ‚Legitimationsinstanz‘ des unendlichen Urteils erbringt, beschreibt Cohen unmittelbar im Anschluss an die soeben zitierte Passage wie folgt:

(II\*\*) „Zu solcher Legitimation aber ist die Sicherheit erforderlich, dass das Denken *unvermittelten Sprüngen* im Gebiete des Denkbaren nicht preisgegeben sei; sondern dass es getrost auf ein X ausgehen dürfe, durch dessen Begrenzung nicht etwa eine alberne, gegenstandslose Verneinung begangen, sondern eine Position behauptet und für dasjenige Element geltend gemacht wird, von welchem das Denken ausgehen muss.“ (IM, 36)

<sup>97</sup> So heißt es in der Abhandlung von 1883: „Die Continuität leitet das *limitirende Urtheil*. Es ist bedauerlich, dass *Lotze* in der Würdigung des limitativen Urtheils *Hegels* Scherze nachgeahmt hat.“ (IM, 35) Und in der „Logik der reinen Erkenntnis“ über die „Mißachtung“ des unendlichen Urteils: „Freilich hat sich dieselbe in einer verräterischen Weise geäußert, nämlich in Späßen, die bei so wichtigen Fragen nicht bloß schlecht angebracht sind, sondern auch bei der groben Natur dieser Scherze kein Zeichen von geistiger Freiheit sein dürften. *Hegel* hat in diesem *Tone* angefangen, und *Lotze* hat den Spott in derselben Tonart nachgeahmt.“ (LrE, 89)

<sup>98</sup> So heißt es in der Platon-Schrift von 1878: „Wie ist es zu fassen, dass der Erfinder der atomistischen Welterklärung [...] das durch den Widerspruch Vernichtete als den letzten Grund aller Realität bejaht? *Wie ist es zu fassen, dass jemand das  $\mu\eta\ \delta\nu$  zum  $\epsilon\tau\epsilon\tilde{\eta}\ \delta\nu$  macht?*“ (S 1, 337). In der „Logik der reinen Erkenntnis“ wird das  $\mu\eta\ \delta\nu$  auf den Seiten 84–87 ausführlich diskutiert.

Das unendliche Urteil nehme, so schließt Cohen dessen formale Charakterisierung ab, einen allgemeinen Vergleich vor zwischen dem Element oder Begriff, von welchem das Denken ausgehen muss‘ bzw. ausgeht, und „demjenigen Begriffe [...] welcher sein Gegentheil bezeichnet [...] Diese unendliche Gruppe ist das tertium comparationis“, das „nicht ein entlegener Gemeinplatz“, sondern „vielmehr in natürlicher Angrenzung benachbart sein“ müsse (IM, 36).

Hier wird also – und dies ist der erste Gesichtspunkt, unter dem die vorstehend referierte formale Charakterisierung des unendlichen Urteils von Bedeutung ist – ganz unzweideutig bezeichnet, auf welchen bestimmten Zusammenhang welcher besonderen Denkelemente Cohen schon in der Schrift von 1883 mit der Einführung des Kontinuitätsprinzips primär abstellt. Zwar wird diesem Prinzip auch hier bereits – wie später dem ‚Denkgesetz der Kontinuität‘ in der ‚Erkenntnislogik‘ – universelle Geltung für das Denken und die Erkenntnis schlechthin zugesprochen; dies indiziert nicht nur der Terminus der ‚Denkgesetzlichkeit‘ als solcher, sondern auch die mehrfach ausgesprochene rangmäßige Gleichstellung mit der Identität, die in der ‚Erkenntnislogik‘ ebenfalls als ‚Denkgesetz‘ bestimmt wird.<sup>99</sup> Gleichwohl erfolgt die Einführung des Kontinuitätsprinzips hier nicht etwa im Rahmen und um einer logischen Fundamentalbetrachtung willen, der es lediglich um die Exposition von Denkgesetzen ginge; sondern sie wird vielmehr zu einem ganz konkreten Zweck in einem ebenso konkreten theoretischen Umfeld vorgenommen. Und hier, genau hier liegt der Grund für jene oben formulierte Interpretationsthese, dass die Vorarbeit, die mit der ‚Denkgesetzlichkeit‘ der Kontinuität für das spätere ‚Denkgesetz der Kontinuität‘ geleistet wird, nicht nur terminologischer Natur ist und auch nicht nur in der bloßen Exposition des Kontinuitätsgedankens als des Gedankens eines beliebigen Zusammenhangs irgendwelcher beliebigen

---

<sup>99</sup> Auch die spezifische Weise der Unterscheidung von Identität und Kontinuität weist indirekt auf die ‚Erkenntnislogik‘ voraus. So formuliert Cohen 1883: „Das Grundgesetz des Bewusstseins, welches als *Satz der Identität* gefeiert ist, bezieht sich ausschliesslich auf die Operationen, also auf das Bewusstsein *des Denkens*, während das *Gesetz der Continuität* sich auch auf das *Bewusstsein der Anschauung* oder der *Sinnlichkeit* erstreckt. Identität sichert die Denk-Gebilde als solche, abgesehen von ihrer Bezogenheit oder Beziehbarkeit auf Gegebenes.“ (IM, 90) Und in der ‚Erkenntnislogik‘: „*Die Kontinuität verbürgt den Zusammenhang des Elements mit seinem Ursprung. Die Identität dagegen den Zusammenhalt des Elementes in sich selbst; trotz der Verschiedenheit, trotz der Mehrheit seiner Erscheinungen in Vorstellungen des Bewusstseins.*“ (LrE, 103)

gen Denkelemente besteht, sondern eine darüber noch hinausgehende inhaltliche Bedeutung hat. Dieser den Inhalt des Kontinuitätsgedankens betreffende Aspekt enthüllt sich eben darin, dass hier bereits die spezifische Stellung und Funktion des ‚Denkgesetzes der Kontinuität‘ in dem und für das spätere(n) ‚Ursprungsurteil‘ vorgezeichnet ist.

Zu berücksichtigen ist nämlich in dieser Hinsicht – und dies ist der zweite Gesichtspunkt, unter dem die obige formale Charakterisierung des unendlichen Urteils von Bedeutung ist – auch und gerade die schlichte Tatsache, dass das „Urteil des Ursprungs“ der ‚Erkenntnislogik‘ *seinerseits* ein *unendliches Urteil* ist, ja von Cohen auch geradezu als „das unendliche Urteil des Ursprungs“ bezeichnet wird (LrE, 91, 93; cf. ferner TE 3, 790). Die Schrift von 1883 hinwiederum führt ganz zweifellos die ‚Denkgesetzlichkeit‘ der Kontinuität in erster Linie als die ‚eigentliche Legitimationsinstanz‘ des unendlichen Urteils ein. Der Gedanke der Kontinuität steht damit und eben deshalb bereits 1883 in einem theoretischen Umfeld und Zusammenhang, der dem Umfeld und Zusammenhang, in dem das ‚Denkgesetz der Kontinuität‘ in der ‚Erkenntnislogik‘ exponiert wird, mehr als nur äußerlich vergleichbar ist. Pointiert kann man daher geradezu sagen, dass die 1883 vorgenommene Verknüpfung von Kontinuität und unendlichem Urteil in der ‚Erkenntnislogik‘ zur Verknüpfung von Kontinuität und (unendlichem) ‚Ursprungsurteil‘ vertieft wird.

In dieser Vorzeichnung der Stellung des ‚Denkgesetzes der Kontinuität‘ im späteren ‚Ursprungsurteil‘ enthüllt sich nun auch jener den Inhalt des Kontinuitätsgedankens betreffende Aspekt der Vorarbeit, der soeben erwähnt wurde. Zwar ist das Ursprungstheorem selbst in der Schrift von 1883 noch nicht entwickelt, und ebensowenig sind hier bereits sämtliche Funktionen vorgezeichnet, die der Kontinuität im ‚Ursprungsurteil‘ zugewiesen werden. Wohl aber ist hier bereits jene spezielle Funktion des Kontinuitätsgedankens vorgezeichnet, auf die es im ‚Ursprungsurteil‘ selbst primär und in erster Linie ankommt.

Den oben unter Ziffer (II\*\*) und unmittelbar anschließend zitierten Passagen lässt sich entnehmen, dass das Kontinuitätsprinzip nach Auskunft der Schrift von 1883 im *unendlichen Urteil* den Zusammenhang *desjenigen* Elements oder Begriffs, ‚von welchem das Denken ausgehen muss‘ bzw. jeweils ausgeht, mit ‚demjenigen Begriff, welcher sein *Gegenteil* bezeichnet‘, sichert, verbürgt oder ‚legitimiert‘. Das Kontinuitätsprinzip bietet demnach, um es etwas anders zu akzentuieren, die Gewähr dafür, dass der Rekurs auf den unendlichen Gattungsbegriff, der Rekurs also auf das *negative* Prädikat, keine ‚gegenstands-

lose Verneinung‘, sondern eine ‚Position‘, die für das Ausgangselement ‚geltend‘ gemacht werden kann, mithin eine *positive* Bestimmung des Urteilssubjekts bedeutet. Nach Cohen liegt offenbar im unendlichen Urteil eine *Distanz* zwischen dem Urteilssubjekt und dem negativen Prädikat vor, eine Distanz, die aus der Negativität des Prädikats selbst resultiert und die *durch* die Kontinuität gleichsam ‚überbrückt‘ wird und erst *kraft* des so hergestellten Zusammenhangs *als* Limitation, als in der Ausgrenzung vollzogene positive Bestimmung wirksam werden kann. Die Kontinuität, so könnte man also sagen, erstreckt sich im unendlichen Urteil gleichsam über die Negativität des Prädikates hinweg. Dies, genau dies ist jenes inhaltliche Moment des Kontinuitätsgedankens, das, freilich in einer elaborierten und erheblich differenzierteren Fassung, in der ‚Erkenntnislogik‘ mit dem ‚Denkgesetz der Kontinuität‘ aufgenommen wird und für die spezifische Funktion der Kontinuität im ‚Ursprungsurteil‘ selbst entscheidende Bedeutung erlangt.

Das „Urteil des Ursprungs“ ist, wie erwähnt, selbst ein bzw. das unendliche Urteil. Dieses Urteil, dessen Aufgabe in einer hier unumgänglichen Verkürzung als ‚Erzeugung‘, als Ableitung des ersten Elements des Denkens ‚in und aus Gedanken‘ beschrieben werden kann (cf. LrE, 93), stellt, so formuliert Cohen, „auf dem Umweg des Nichts [...] den Ursprung des Etwas dar.“ (LrE, 84). Die spezifische Funktion des Kontinuitätsgedankens in diesem Urteil und für die in ihm vorgenommene ‚Erzeugung‘ des ersten Denkelements nun liegt, wiederum in hier unumgänglicher Verkürzung gesprochen, darin, „den Zusammenhang des Elements mit seinem Ursprung“ zu verbürgen (LrE, 103). Und – das ist der hier entscheidende Aspekt – die „tiefe Kraft des Zusammenhangs“ ‚bewährt‘ sich nach Cohen darin, „dass die Kontinuität durch dieses Nichts“, das „dem  $\mu\eta$  entsprechen“ müsse, „hindurchgeht“ (LrE, 92).

Der Umstand, dass Cohen unmittelbar vor der mit Ziffer (II\*\*) zitierten Beschreibung der spezifischen Leistung des Kontinuitätsprinzips für das unendliche Urteil – und in der ganzen Schrift von 1883 nur hier, nur an dieser einen Stelle – auf den Begriff des  $\mu\eta$  ὅν rekurriert, legt nicht nur den Schluss nahe, sondern lässt sich mit Sinn auch nur dahingehend interpretieren, dass er bereits 1883 mit der Exposition des Kontinuitätsprinzips als der ‚eigentlichen Legitimationsinstanz‘ des unendlichen Urteils auf einen solchen ‚Durchgang‘ durch ein ‚dem  $\mu\eta$  entsprechendes Nichts‘ abzielt, dass also, anders gewen-

det, der Kontinuitätsgedanke bereits hier dieses inhaltliche Moment einschließt.

#### 4. 224 Die Bestimmtheit des Realen: Das Infinitesimale als Realität

Mit den vorstehend analysierten Thesen zum ‚Denkmittel‘ der Realität, zur ‚Denkgesetzlichkeit‘ der Kontinuität und zum Begriff des unendlichen Urteils ist die inhaltliche Vorarbeit, welche die Schrift über die ‚Infinitesimal-Methode‘ für die „Logik der reinen Erkenntnis“ leistet, noch keineswegs erschöpft. Vielmehr liegt der entscheidende, weil für die weitere Entwicklung der theoretischen Philosophie Cohens folgenschwerste Anteil dieser Vorarbeit in der konkreten Bestimmung, in der spezifischen *Bestimmtheit* selbst, die der Realität schlechthin bzw. dem Realen hier zugewiesen wird. Cohen hat an dieser Realitätskonzeption bzw. an der ihr ebenso zugrundeliegenden wie auch in ihr sich dokumentierenden *Deutung* des *Infinitesimalbegriffs* ungeachtet der herben Kritik, die sich von mathematischer Seite alsbald gegen sie erhob, bis in die „Logik der reinen Erkenntnis“ hinein festgehalten. Wenn oben anlässlich der Erläuterung der speziell im ‚Denkmittel‘ der Realität bereits für das spätere „Urteil der Realität“ angelegten Vorarbeit noch eine gewisse Künstlichkeit in ihrer Konstruktion bzw. ihrem Nachweis konzediert wurde, so zeigt die Analyse der spezifischen Bestimmtheit des Realen nunmehr, dass die ‚Erkenntnislogik‘ fast bis hinein in das buchstäbliche Detail der Formulierungen an die einschlägigen Passagen der Abhandlung von 1883 anknüpft, auf sie zurückgreift oder sie wieder aufnimmt. Bevor jedoch die betreffenden Parallelthesen hier vorgestellt werden können, ist es zunächst erforderlich, auf zwei andere, aber eng damit verknüpfte Aspekte einzugehen.

Wie schon gelegentlich angedeutet, sind die bisherigen Analysen nirgends der äußeren Anordnung und Abfolge der in der Abhandlung zur ‚Infinitesimal-Methode‘ vorgetragenen Thesen Schritt um Schritt nachgegangen. Für die Aufdeckung ihres systematisch-programmatischen Zusammenhangs mit den vorangegangenen Werken Cohens, die Verständigung über die ihr zugrundeliegenden philosophischen Motive und die Fixierung der bereits betrachteten Stücke ihre Vorarbeit für die ‚Erkenntnislogik‘ kam es nicht darauf an, den Cohenschen Gedankengang selbst im einzelnen nachzuzeichnen oder zu rekonstruieren. Mit den nun zu betrachtenden Thesen kommt jedoch Cohens Deutung des Infinitesimalbegriffs selbst und damit diejenige Thematik der Abhandlung in den Blick, der sie nicht nur ihren Titel verdankt, sondern die, wichtiger noch, ihre spezifische Textgestalt und eigentümlich un-

durchsichtige Argumentationsführung bedingt und überdies zum Ansatzpunkt für die schon erwähnte mathematische Kritik geworden ist. Es ist daher sinnvoll, die Präsentation der genannten Parallelstellen, in denen sich diese Deutung manifestiert, von der Erörterung dieser Kritik und der spezifischen Argumentationsführung Cohens abzutrennen und sie erst im Anschluss daran durchzuführen.

Zunächst sei nochmals an das zu Beginn der ganzen Analyse bereits kurz angesprochene doppelte Ziel erinnert, das Cohen in seiner Schrift von 1883 verfolgt. Dieses Doppelziel besteht darin, zum einen den Infinitesimalbegriff philosophisch zu begründen, zugleich aber auch „den Begriff der Realität in seinem Werthe für die Begründung der Erkenntniss auszuzeichnen“. Der Schlüssel zum Verständnis dieser eigentümlichen Doppelaufgabe liegt in der These, dass die Funktion des Infinitesimalen in der Erkenntnis, wie Cohen einmal formuliert, „der Bedingung der Realität entspreche“ (IM, 14), das heißt: dass das Infinitesimale nicht etwa nur eine doch noch ‚außerhalb‘ der Erkenntnis ‚gelegene‘ sogenannte ‚Realität‘ lediglich repräsentiert, sondern vielmehr *in* der Erkenntnis selbst als das Reale fungiert, *in* ihr das Reale selbst *ist*, jenes Element des Denkens also, das an ihm selbst, d. h. *als* Gedanke, stellvertretend steht für den Gedanken, dass das Denken sich auf etwas bezieht, das nicht selbst Gedanke ist. Die Begründung dieser These (die klarerweise *nicht* besagt, dass die infinitesimalen Größen im umgangssprachlichen Sinne ‚reale‘, aktuell unendlichkleine und etwa gar noch anschaulich gegebene Größen wären)<sup>100</sup> ist in der Optik Cohens *zugleich* die geforderte philosophische Begründung des Infinitesimalbegriffs und zerfällt in einen primär *systematischen* und einen primär *historischen* Argumentationsgang.

Diese Begründung geht von zwei fundamentalen Grundvoraussetzungen aus, die für das Verständnis ihres spezifischen Argumentationsgangs gleichermaßen entscheidend sind und in der Abhandlung nirgends ernsthaft in Frage gestellt werden, wohl aber durch sie überall ihre Bestätigung finden sollen. Die erste, logisch umfassendere dieser Grundprämissen besteht in der Überzeugung Cohens, dass das, „was als eine Grundlage, als eine, wie man sagt, logische Voraussetzung

---

<sup>100</sup> Cf. dazu auch P. Schulthess: a. a. O. 31\*. Demgegenüber geht Cantor in seiner Kritik offenbar davon aus, Cohen habe die Differentiale „der Sphäre des Seienden“ zugeordnet und sie deshalb fälschlicherweise als „eigentliche Größen“ aufgefasst (a. a. O. 267). Auch Russell kritisiert, bei Cohen würden: “the  $dx$  and the  $dy$  treated as separate entities, as real infinitesimals, as the intensively real elements of which the continuum is composed” (Principles of Mathematics, 339).

der Wissenschaft in Anspruch zu nehmen sei [...] zunächst allein die geschichtliche Einsicht eröffnen“ könne (IM, IV). Die breite Darstellung der Geschichte des Infinitesimalkalküls, die gut die Hälfte des Gesamttextes der ganzen Abhandlung ausmacht, hat für Cohen daher *methodische* Funktion. Diese aber liegt nicht nur darin, dass erst aus der historischen Retrospektive diejenigen ‚Grundlagen‘, auf denen der Fortschritt der wissenschaftlichen Entwicklung beruht und die ihn bewirken, als solche sich erweisen; sondern sie gründet in der Auffassung, dass die Entdeckung eines Theorems deutlicher als seine Formalisierung und Axiomatisierung Einsicht in die Motive und Aufgaben gewährt, aus denen es entsprungen und zu deren Lösung es erdacht ist. Die historische Darstellung gewinnt deshalb für Cohen zugleich die Bedeutung eines Belegs und einer Bestätigung für seine systematischen Thesen. Sie zielt überall darauf ab, den Realitätsgedanken als das „treibende Motiv“ der Entdeckung des Infinitesimalkalküls und die Erzeugung von Größen aus dem Infinitesimalen als aus einem ‚absoluten Punkt‘ heraus als dessen ursprüngliche Aufgabe zu erweisen (cf. IM, 79). Auf die Einzelheiten dieser historischen Darstellung – die übrigens, obwohl sie doch ganz offensichtlich primär dazu dient, den zuvor entwickelten systematischen Grundgedanken zu bestätigen, auch den Beifall der mathematischen Kritiker Cohens fand<sup>101</sup> – kann und braucht hier nicht näher eingegangen zu werden. Nur darauf sei hingewiesen, dass Cohen sich sowohl für die fundamentale Bedeutung des Kontinuitätsprinzips als auch für seine Deutung des Infinitesimalen auf *Leibniz*, gleichsam als auf seinen ‚Kronzeugen‘ beruft.<sup>102</sup> Das führt nun auch zur zweiten der erwähnten Grundvoraussetzungen.

*Russell* hat in den „Principles of Mathematics“ anlässlich der Erörterung der Problematik von Unendlichkeit und Kontinuität hervorgehoben, dass seit der Zeit von Newton und Leibniz „the nature of infinity and continuity had been sought in discussions of the so-called Infinitesimal Calculus“. Die Arbeiten von Weierstraß und Cantor, die eine vollständige Transformation dieser Problematik durchführten,

---

<sup>101</sup> Insbesondere von seiten Russells, der schreibt: “The historical part of this work, it should be said, is admirable.” (Principles of Mathematics, 326 Anm.).

<sup>102</sup> Cf. IM, §§ 53, 54, 55. Cohen beruft sich dabei neben dem kurzen Text über das Kontinuitätsprinzip von 1687 und dem „Specimen Dynamicum“ vor allem auf die Erwiderung auf die Einwände Bayles (cf. G. W. Leibniz: Die philosophischen Schriften, Bd. 4, 554–571) sowie auf den Briefwechsel mit Varignon und Bernoulli (cf. G. W. Leibniz: Die mathematischen Schriften, Bd. 4, 89–94 u. Bd. 3, 535–539).

hätten jedoch gezeigt, „that this Calculus is not, as a matter of fact, in any way concerned with the infinitesimal, and that a large and most important branch of mathematics is logically prior to it“.<sup>103</sup>

Cohen geht demgegenüber, bedingt möglicherweise auch durch seine Primärorientierung an Leibniz,<sup>104</sup> von der 1883 bereits obsoleten<sup>105</sup> Annahme aus, dass der Infinitesimalbegriff ein „fundamentales Werkzeug“ des „mathematischen und demzufolge des Natur-Erkennens“ sei (IM, 1). Diese Auffassung stellt mithin – und zwar auch dann, wenn man berücksichtigt, dass alle mechanischen Gesetze als Differentialgleichungen nach der Zeit geschrieben werden<sup>106</sup> – eine unhaltbare Überschätzung der mathematischen Bedeutung des Infinitesimalbegriffs dar, die auch durch neuere Versuche, wenigstens die Möglichkeit widerspruchsfreien Rechnens mit infinitesimalen Zahlen zu demonstrieren,<sup>107</sup> nicht ‚haltbarer‘ wird. Auf die mit dieser

---

<sup>103</sup> B. Russell: Principles of Mathematics, 259.

<sup>104</sup> Diesen Verdacht legt jedenfalls Russell nahe, wenn er schreibt: „Leibniz himself – who, one would have supposed, should have been competent to give a correct account of his own invention – had ideas, upon this topic, which can only be described as extremely crude [...] When he was thinking of Dynamics, his belief in the actual infinitesimal hindered him from discovering that the Calculus rests on the doctrine of limits, and made him regard his  $dx$  and  $dy$  as neither zero, nor finite, nor mathematical fictions, but as really representing the units to which, in his philosophy, infinite division was supposed to lead [...] And by his *emphasis* on the *infinitesimal*, he gave a *wrong direction* to speculation as to the Calculus, which *mised* all mathematicians before Weierstrass [...] and all philosophers down to the present day.“ (Principles of Mathematics, 325 f.; Hervorhebung G. E.). Danach wird auf Cohens Schrift Bezug genommen, von deren „very important mathematical errors“ es später heißt, sie wären „largely owing to its historical excellence“ (ebd. 338).

<sup>105</sup> Cantors „Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre“, die 1883 erschienen waren, lagen Cohen schon vor (cf. IM, 131).

<sup>106</sup> Cf. C. F. v. Weizsäcker: Die Einheit der bisherigen Physik, 137, 146. Weizsäcker bemerkt übrigens, dass auch die Quantenmechanik mit Differentialgleichungen operiert (ebd. 153); zur Relativitätstheorie cf. ebd. 148.

<sup>107</sup> P. Schulthess weist darauf hin, dass die Non-Standard-Analysis von A. Robinson eben dies zu zeigen suche (Schulthess: a. a. O. 40\*). Dass diese als ‚Garant‘ für eine prinzipielle mathematische Legitimität der Infinitesimalmethode aufzufassen sei (ebd. 41\*), ändert jedoch nichts daran, dass auch dann, wenn sich widerspruchsfrei mit infinitesimalen Zahlen rechnen lässt, der Infinitesimalbegriff deshalb doch noch kein Grundbegriff, kein ‚schlechthin fundamentales Werkzeug‘ wird oder darstellt. Insofern Cohen dies, nicht weniger als dies behauptet, bleibt seine Theorie mathematisch haltlos.

Überschätzung einhergehenden mathematischen Thesen Cohens (etwa auf seine aus mathematischer Sicht gleichfalls abwegige Kritik an der Grenzmethode)<sup>108</sup> braucht hier deshalb nicht näher eingegangen zu werden.

So wichtig nun aber die Tatsache dieser gravierenden Fehleinschätzung im Rahmen einer systematischen Gesamtbeurteilung der Cohenschen Theorie, einer nüchternen Bilanzierung, die das Missverhältnis von faktischer mathematischer Belanglosigkeit und philosophisch postulierter Fundamentalität nicht einfach isoliert konstatieren darf, auch sein mag, so klar ist andererseits doch auch, dass die für solche Gesamtbeurteilung letztlich entscheidende systematische Problematik, die Cohens Theorie der Erkenntnis aufwirft, von seiner Deutung des Infinitesimalbegriffs selbst nicht abhängt, ja mit ihr noch nicht einmal in den Blick kommt. Dennoch kann auf eine Betrachtung dieser Deutung hier nicht verzichtet werden: nicht aber aus dem äußerlichen Grund, weil sie in die „Logik der reinen Erkenntnis“ übernommen und dort reformuliert wird, sondern vielmehr deshalb, weil Cohen gerade aus dieser Deutung die für die weitere Entwicklung seiner theoretischen Philosophie entscheidende Konsequenz gezogen, d. h. in ihr den letzten, ausschlaggebenden Grund für den definitiven Verzicht auf die Restitution der Kantischen Unterscheidung von Anschauung und Denken gesehen hat.

Der erwähnte systematische Argumentationsgang, durch den Cohen die Schlüsselthese von der erkenntnisimmanenten Realitätsbedeutung des Infinitesimalen nicht eigentlich begründet, sondern genaugenommen eher thetisch exponiert, um sie dann im zweiten, historischen Teil der Abhandlung durch das „Einvernehmen mit dem geschichtlichen Gange des Problems“ zu bewähren, zu bestätigen oder abzusichern (IM, III), lässt sich im wesentlichen in zwei Hauptschritte gliedern, die im Text vergleichsweise eindeutig zu identifizieren sind.

Der erste Schritt (bis einschließlich § 19) skizziert, im Anschluss an die anfängliche Problemexposition, die systematisch-programmatischen Grundzüge der ‚Erkenntniskritik‘ als derjenigen Disziplin, welche die geforderte Begründung des Infinitesimalbegriffs zu leisten habe. Er gipfelt in der oben schon zitierten These, dass diese Begründung im Grundsatz der Antizipationen bereits *enthalten* sei und dass – man kann aber auch sagen: weil – „*die Identität der intensiven und der*

---

<sup>108</sup> Cf. dazu Russell: Principles of Mathematics, 315–345, wo alles wesentliche diesbezüglich gesagt ist.

*unendlichkleinen Grösse zu Kants Zeiten eine allgemeine Annahme*“ gewesen sei (IM, 14). Die Frage nach der historischen Berechtigung dieses Identitätspostulats, das zwar durch die ausführlich betrachtete Kantische Definition des Begriffs der intensiven Größe geradezu nahegelegt wird,<sup>109</sup> aber aus mathematischer Sicht schon deshalb unhaltbar ist, weil der Kantische „Unterschied von intensiver und extensiver Größe in der reinen Arithmetik keinen Sinn“ hat<sup>110</sup> und folglich das Infinitesimale bzw. das Differential mathematisch auch nicht sinnvoll als intensive Größe gedacht werden kann, ist hier zweitrangig. Wichtig ist im Hinblick auf den Cohenschen Argumentationsgang vielmehr, dass mit dieser behaupteten Identität das schon von Kant als intensive Größe bestimmte Reale bereits *als* das *Infinitesimale*, als ‚intensive Realität‘, als ‚infinitesimale Intensität‘ etc. gesetzt und bestimmt ist. *Alle* weiteren Ausführungen der Abhandlung erfolgen auf der Basis der damit vollzogenen Bestimmung des Realen als des Infinitesimalen und dienen ihrer Bestätigung bzw. Vertiefung, Interpretation und Illustration.

Der zweite, partiell bereits historisch argumentierende Schritt (§§ 20–46) bildet das Kernstück des Cohenschen Begründungsgangs. Die Explikation der oben betrachteten Begriffe des ‚Denkmittels‘ der Realität, der ‚Denkgesetzlichkeit‘ der Kontinuität und des unendlichen Urteils, die nicht so sehr als Mittel zur Bestimmung des Realen, sondern vielmehr als die eigentlichen philosophischen Grundlagen des Infinitesimalbegriffs exponiert werden, wird hier konfundiert mit einer Betrachtung der ersten Anfänge der Infinitesimalrechnung in Geometrie, Algebra und Mechanik und mündet schließlich in eine vertiefte Fassung des Identitätspostulats ein, der zufolge die infinitesimale Zahl die Bedeutung einer kontinuierlichen *Realitätseinheit* habe, die „*als solche realisirt*“ und „dem Sein in der Qualität die Realität verleiht“ (IM, 41). Die Einzelheiten der Entfaltung dieses Begründungsganges brauchen hier nicht umständlich rekonstruiert zu werden. Vielmehr soll nun unmittelbar zur Präsentation der angekündigten Parallelthesen übergegangen werden, die Cohens Auffassung von der erkenntnisimmanenten Realitätsbedeutung des Infinitesimalen konkretisieren

---

<sup>109</sup> Die beiden hier (4. 213) entwickelten Lesarten der Definition sind nicht nur mit der Deutung der intensiven als einer unendlichkleinen Größe verträglich, sondern laufen gleichermaßen darauf hinaus.

<sup>110</sup> Frege: a. a. O. 101. Frege fügt unmittelbar hinzu: „Auch sonst kommt auf ihn wohl in der ganzen Mathematik nichts an.“

und illustrieren, zugleich aber auch zeigen, dass die „Logik der reinen Erkenntnis“ die diesbezüglich schon 1883 formulierten Thesen nahezu buchstäblich wieder aufnimmt.

Die erste dieser Thesen betrifft die Funktion des Differential in der Mechanik, in der es „im letzten Grunde entsprungen“ sei und als entscheidendes Instrument für die Objektivierung von Geschwindigkeits- und Beschleunigungsvorgängen fungiere:

(I) „In dieser *dritten* Bedeutung entspricht das Differential einem Grundbegriffe des reinen *Denkens*, der Kategorie der *Realität*.“ (IM, 23)

Die entsprechende Parallelthese der ‚Erkenntnislogik‘ bestimmt die Realität schlechthin als Infinitesimalzahl:

(I\*) „*Die Realität vielmehr enthüllt eine neue Bedeutung im Infinitesimalen; eine neue Bedeutung ihrer selbst.*“ (LrE, 127) „die Infinitesimal-Zahl [...] *ist es, die wir als Realität bestimmen.*“ (LrE, 132)

Betrachtet man dieses Thesenpaar im Zusammenhang mit dem, was oben über die im ‚Denkmittel‘ der Realität bereits für die ‚Erkenntnislogik‘ angelegte Vorarbeit ausgeführt worden ist, so kann kaum ein Zweifel daran zurückbleiben, dass es sich hier der Sache nach um ein und denselben Gedanken handelt. Das Differential bzw. das Infinitesimale ‚entspricht‘ zunächst der Kategorie oder dem ‚Denkmittel‘ der Realität: Es fungiert in der Erkenntnis als dasjenige ‚Element‘, das an ihm selbst, d. h. *als* Gedanke, den Bezug des Denkens auf etwas, das nicht selbst Gedanke ist, repräsentiert.

Die eigentliche philosophische Grundlage und Legitimation für die Setzung eines solchen Elements bildet das unendliche Urteil (bzw. in der ‚Erkenntnislogik‘ das ‚Ursprungsurteil‘),<sup>111</sup> das seinerseits durch die ‚Denkgesetzlichkeit‘ der Kontinuität erst legitimiert wird. Cohen zeichnet daher hier wie dort das Infinitesimale als ein Beispiel des unendlichen Urteils (bzw. des ‚Ursprungsurteils‘) aus:

(II) „Das Unendlichkleine ist das instructivste Beispiel für die Fruchtbarkeit, den Plan und Werth des limitirenden Urtheils.“ (IM, 37)

---

<sup>111</sup> Das Verhältnis zwischen dem Grundsatz der Realität und dem unendlichen Urteil wird in der Schrift von 1883 nicht näher diskutiert. Man kann aber schließen, dass Cohen, analog zur Kategorie der Realität, die von der logischen Bejahung unterschieden wird, auch nicht das Kantische bejahende Urteil allein, sondern ebenso sehr auch das unendliche Urteil auf den Realitätsgrundsatz bezieht. Jedenfalls wird in der zweiten Auflage der ‚Erfahrungstheorie‘ auf alle drei Qualitätskategorien rekuriert, um die intensive Größe zu konstituieren (cf. TE 2, 425 u. 275–277).

In der ‚Erkenntnislogik‘ lautet die entsprechende Passage:

(II\*) „Also auch diese Definition bemächtigt sich des Urteils des Ursprungs, um das Unendlichkleine zu definieren. Und so ist das Infinitesimale, ebenso wie die Fluxion, das große *Beispiel* von der fundamentalen Bedeutung des Urteils des Ursprungs.“ (LrE, 125)

Warum und in welcher Weise das Unendlichkleine ein ‚Beispiel‘ des unendlichen Urteils sei bzw. in ihm als der Urteilsform des Realitätsgrundsatzes zur Bestimmung komme, erläutert Cohen inhaltlich wie folgt:

(III) „Um das *Endliche* zu bestimmen, aus den Voraussetzungen und Gesetzlichkeiten, denen es entstammt und zugehört, letztlich zu *erzeugen*, dazu wird es notwendig, eine *Art wissenschaftlichen Seins* zu erdenken, welche *zunächst* nur durch ihren *Unterschied vom Endlichen* zu charakterisieren ist.“ (IM, 37)

Darauf, dass durch den ‚Unterschied vom Endlichen‘ das Endliche selbst zur Bestimmung komme, zielt Cohen auch in der ‚Erkenntnislogik‘ ab, wenn er dort formuliert:

(III\*) „Das *Endliche*, alles Endliche, soweit es in den Bereich der Mathematik fällt, soll in dieser neuen Zahl seinen zulänglichen Grund erlangen; und dieser *Grund des Endlichen ist unendlich klein*.“ (LrE, 125)

Noch deutlicher kommt die Parallelität zum Ausdruck, wenn man zwei Passagen hinzunimmt, in denen nun auch, wie oben schon angekündigt, der Begriff des *Ursprungs* selbst in wirklich signifikanter Bedeutung verwendet wird:

(IV) „Die kontinuierliche Einheit muss als *Ursprung* gedacht werden. *Das Unendliche muss dem Endlichen entrückt werden, um aus sich das Endliche erzeugen zu können*.“ (IM, 32) „In dem Unendlichkleinen wird als seinem natürlichen Element und *Ursprung* das Endliche gegründet, welches und sofern es wissenschaftlich objectivirt und bestimmt werden kann.“ (IM, 133)

Wie bereits hier, in der Schrift von 1883, so wird auch in der ‚Erkenntnislogik‘ das Infinitesimale (unter dem Titel eines ‚Unsinnlichen‘) als der ‚Ursprung‘ des Endlichen bestimmt:

(IV\*) „der Grundgedanke aber, in dem die Entdeckung entsprungen ist, muss der leitende bleiben: *dass das Endliche in einem Unsinnlichen seinen Ursprung haben müsse*.“ (LrE, 135)

Zwar ist, das sei nochmals ausdrücklich hervorgehoben, das Ursprungstheorem selbst in der Abhandlung über die ‚Infinitesimal-Methode‘

noch nicht entwickelt.<sup>112</sup> Dem vorstehenden Thesenpaar kann man aber zweifellos entnehmen, dass hier bereits das Infinitesimale in *derselben* Weise und in genau *demselben* Zusammenhang als ‚Ursprung‘ des Endlichen bestimmt wird, wie dies später in der ‚Erkenntnislogik‘ geschieht. Das aber bedeutet zumindest so viel, dass die spezifische Bedeutung des späteren *Begriffs* des *Ursprungs* sich schon hier anzukündigen beginnt. Nimmt man ferner die entsprechenden Ergebnisse der Analyse der im ‚Denkmittel‘ der Realität und in der ‚Denkgesetzlichkeit‘ der Kontinuität für die ‚Erkenntnislogik‘, d. h. insbesondere für das „Urteil des Ursprungs“ angelegten Vorarbeit hinzu, so muss man schließen, dass nahezu alle wesentlichen Momente (Begriffe) und Motive, die im späteren ‚Ursprungsurteil‘ vereint werden, schon in der Schrift von 1883 vorformuliert sind. Das aber gilt *neben* und zusätzlich zu der ganz speziellen Vorarbeit, die hier mit der Exposition der erkenntnisimmanenten Realitätsbedeutung des Infinitesimalen für das spätere „Urteil der Realität“ geleistet wird. Diesem Urteil sind alle oben aus der ‚Erkenntnislogik‘ angeführten Parallelzitate entnommen.

Die Ursprungsbedeutung des Infinitesimalen nun liegt bzw. konkretisiert sich – auch dies kann man der Abhandlung von 1883 bereits entnehmen – in seiner ‚Erzeugungsfunktion‘: Kraft der Kontinuität, die im unendlichen Urteil den Übergang von der extensiven zur inextensiven und damit zur intensiven Größe ermöglicht, bildet das Infinitesimale für Cohen in der Erkenntnis diejenige Einheit, aus welcher der endliche Gegenstand (qua „Denk-Gebilde“; IM, 90) hervorgeht, d. h. konstruiert oder ‚erzeugt‘ wird, eine „Erzeugungs-Einheit“, die:

(V) „nicht nur extensive, willkürliche Vergleichungs-Einheit ist, sondern *Realitäts-Einheit*, welche als solche einen absoluten Punkt setzt, *aus* welchem die Linie hervorgeht, nicht *in* welche, als ihr *Grenze* die Linie sich zusammendehnt.“ (IM, 91)

Auch für diese Deutung der infinitesimalen Realitätseinheit als eines

---

<sup>112</sup> Der Terminus ‚Ursprung‘ wird in der ganzen Abhandlung nur an drei Stellen verwendet. Neben den beiden angeführten Passagen, in denen der Ursprungsbegriff ganz unzweideutig die Bedeutung des logischen Ursprungs hat, ist in IM, 21 f. noch vom „Ursprung der Zahl“ generell (und damit wiederum im Sinne des logischen Ursprungs) die Rede. Der „Ursprung der Zahl“, so heißt es dort (IM, 22), sei „nicht in den sogenannten Dingen [...], sondern in der *Einheit des Bewusstseins*“ zu suchen. Man kann im Blick auf diese drei Passagen sowie die Thematik der Abhandlung im ganzen zwar sagen, dass darin erstmals die Problematik des Ursprungs thematisch wird; aber das heißt natürlich nicht, dass das Theorem des Ursprungs selbst hier schon entwickelt wäre.

‚absoluten Punktes‘, *aus* dem die Linie ‚hervorgehe‘, findet sich im „Urteil der Realität“ eine unmittelbare Parellelstelle:

(V\*) „Es kommt darauf an, in der Kurve für ihren ganzen Verlauf den erzeugenden Punkt *gleichsam zu isolieren*, als sollte man ihn als eine Art von *absolutem Punkt* zu denken haben. *Diese Absolutheit des Punktes*, sofern in ihm die *Richtung* liegt, und die *Erzeugung* der Kurve ununterbrochen von ihm ausgeht, *zeichnen wir als Realität aus.*“ (LrE, 130)

Ein letztes Thesenpaar sei in diesem Zusammenhang noch angeführt, bevor zum Abschluss der Analyse dieses Abschnitts der Cohenschen Theorieentwicklung noch auf die philosophischen Konsequenzen eingegangen werden soll, die sich aus der hier entwickelten Realitätskonzeption ergeben. Auf die soeben betrachtete, aus intern-mathematischer Sicht aber nicht begründ- bzw. nachvollziehbare These, dass das Infinitesimale einen ‚absoluten Punkt‘ darstelle, aus dem geradezu die Kurve hervorgehe, also auf die postulierte Funktion des Infinitesimalen als eines, vielmehr als des entscheidenden Mittels zur ‚Erzeugung‘ des Gegenstandes in der Erkenntnis, hat Cohen die aus mathematischer Sicht gleichfalls unhaltbare Auffassung gegründet, dass das Infinitesimale bzw. das Differential, obwohl nicht ‚real‘ im umgangssprachlichen Sinne und schon gar nicht anschaulich, dennoch mehr sei als nur ein mathematisches Rechenzeichen: eben das Reale selbst, das im Denken, in der Erkenntnis ‚Gegebenheit vertritt‘, d. h. als gedankliches Substrat oder Quale fungiert und überall dort immer schon vorausgesetzt wird, wo in quantitativen, qualitativen und relationalen Bestimmungen die subjektiven, lediglich mentalen Erscheinungen der ‚wirklichen Dinge‘ zum realen Objekt der Natur wissenschaftlich objektiviert werden. Dies formuliert die Schrift von 1883 wie folgt:

(VI) „Nicht bloss ein Hilfsmittel der Rechnung etwa ist das Infinitesimale [...] sondern das natürliche Verfahren, demzufolge überhaupt Dinge und Vorgänge abgetheilt und specialisirt werden, führt in gerader Richtung, und in letzter Instanz zu diesem Gebilde, ohne welches die gewöhnliche Rechnungsart unzulänglich und im eigentlichsten Sinne *gegenstandslos* würde [...] Das Unendlichkleine bedeutet als die intensive Grösse die Realität in dem bestimmten und prägnanten Sinne: dass sie das *Reale*, welches in aller Naturwissenschaft vorausgesetzt und gesucht wird, derselben darreicht; dass sie das Reale ausmacht und constituirt.“ (IM, 133)

Ganz entsprechend heißt es in der „Logik der reinen Erkenntnis“:

(VI\*) „Jetzt aber sehen wir, *wie auf Grund des Ursprungs das Sein als Realität zur Definition gelangt*. Das Unendlichkleine stellt es dar. Nur das Unendlichkleine vermag es. Und das Unendlichkleine kann es vollständig zur Vertretung bringen. Es gibt kein anderes Mittel, und es braucht kein anderes Mittel zu geben.

Es ist nur sensualistisches Mißverständnis des Unendlichkleinen, wenn man nach einem andern Mittel der Realität verlangt; wenn man, im Besitze der Infinitesimal-Rechnung, ein Mittel der Realität vermisst [...] *Und in ihm werden Mathematik und Naturwissenschaft vereinbart.* Denn das Reale, das die Naturwissenschaft sucht in allen ihren Bestimmungen, die Mathematik verleiht es ihr. Deshalb darf der Begriff, in welchem diese Verleihung sich vollführt, Realität genannt werden.“ (LrE, 134 f.)

Hier ist zugleich, und zwar deutlicher als in der Schrift über die ‚Infinitesimal-Methode‘ selbst, der Grund genannt, aus dem in der Optik Cohens durch den Grundsatz der Realität, der das Infinitesimale als das Reale bestimmt, die Verbindung von Mathematik und Naturwissenschaft „thatsächlich gestiftet“ und „innerlich begründet“ wird (IM, 14; cf. o. 4. 222).

#### 4. 23 *Konsequenzen für die Unterscheidung von Anschauung und Denken*

Es ist oben bereits hervorgehoben worden, dass Cohens Theorem von der erkenntnisimmanenten Realitätsbedeutung des Infinitesimalen hier nicht lediglich deshalb betrachtet werden musste, weil es in die ‚Erkenntnislogik‘ übernommen und dort im „Urteil der Realität“ im wesentlichen unverändert reformuliert wird, sondern vielmehr deshalb, weil sich gerade aus diesem Theoriestück die für die Frage nach der Notwendigkeit einer erkenntniskritischen Restitution der Kantischen Unterscheidung von Anschauung und Denken definitiv entscheidende Konsequenz ergibt. Um die volle Schärfe und theoretische Brisanz zu verdeutlichen, die dieser Problematik innerhalb der Entwicklung der theoretischen Philosophie Cohens zukommt, ist es zweckmäßig, sich neben dem bis zur Schrift von 1883 gleichsam schon erreichten Stand auch die Endphase, d. h. die Position, die Cohen diesbezüglich in der „Logik der reinen Erkenntnis“ bezieht, vorab kurz zu vergegenwärtigen.

Die Unterscheidung von Anschauung und Denken bzw. von Sinnlichkeit und Verstand gehört bekanntlich zu jenen „wichtigsten Pfeilern“ des Kantischen Systems, gegen die eine „scharfe Polemik“ zu verfolgen Cohen schon in der Vorrede zur ‚Erkenntnislogik‘ ausdrücklich ankündigt und betont (cf. LrE, XII). Diese Unterscheidung wird dort nicht nur nicht mehr restituiert, sondern unumwunden als ein „Grundfehler der Sache“ bezeichnet, der „mit den Mitteln der Kantischen Terminologie nicht zu korrigieren“ sei (LrE, 27; Hervorhebung G. E.). Noch schärfer fügt Cohen unmittelbar hinzu:

„Und es ist nicht allein die Terminologie, in welcher die Wurzel des Übels läge, so dass man sie nur zu verbessern suchen müsste; sondern es ist dies ein Mangel in der ganzen methodischen Disposition.“ (LrE, 27)

Der Grund für diese rigorose Kritik wird mit Beziehung auf den Begriff des ‚Gegebenen‘, d. h. auf die Kantische Fundamentalprämisse exponiert, dass dem Denken das bzw. ein Mannigfaltiges der Anschauung *gegeben* sein müsse, um echte, sachhaltige Gegenstandserkenntnis hervorzubringen. Dieser „verhängnisvolle Ausdruck“ ist aus der Perspektive Cohens zugleich Symptom und Manifestation jenes unbeheblichen Mangels und Grundfehlers, weil er zeigt, dass durch die Vorschaltung einer eigenständigen Anschauungsvoraussetzung vor das Denken „*die ureigene Selbständigkeit des Denkens beeinträchtigt*“ werde (LrE, 27).

Blickt man nach diesem kurzen Vorgriff in die Endphase auf die Anfänge der Cohenschen Theorieentwicklung und die originale Kantische Theorie zurück, so wird die radikale Differenz und fundamentale Distanz deutlich, die hier vorliegt. Es ist klar und bedarf keines besonderen Nachweises, dass mit der Streichung des ‚Faktors Sinnlichkeit‘ (bzw. Anschauung) das ganze Gerüst der Kantischen Theorie der Erkenntnis schlechthin gesprengt wird. Zwar mag das nüchterne, metaphysikkritische Motiv Kants auch auf der Basis einer solchen Streichung noch erhalten werden können; denn es gibt keinen a priori zwingenden Grund dafür, dass es notwendigerweise als Theorie eines transzendentalen bzw. dialektischen Scheins, der „durch den unbemerkten Einfluss der Sinnlichkeit auf den Verstand bewirkt werde“ (KrV, B 350), zur Geltung gebracht werden muss oder sich nur mit Hilfe eines solchen Theorems sollte realisieren lassen können. Aber der ganze positive Teil der ‚Vernunftkritik‘ *ist* geradezu Theorie des Zusammenfungierens von Sinnlichkeit und Verstand, die deren vorgängige Unterscheidung unabdingbar voraussetzt und ohne sie, ohne das Postulat ihrer Fundamentalität, pointiert formuliert sinn- und gegenstandslos wird. Ausgenommen oder doch wenigstens prinzipiell von dieser zwangsläufigen Konsequenz ausnehmbar ist allein die Theorie der „Grundsätze des reinen Verstandes“, weil und sofern darin nicht die Unterscheidung und auch nicht die bloße Möglichkeit einer Verbindung, sondern vielmehr das bzw. ein bestimmtes Resultat der Verbundenheit von Sinnlichkeit und Verstand thematisch ist. Die synthetischen Grundsätze sind bereits Erkenntnisse im Vollsinn des Kantischen Erkenntnisbegriffs, Resultate des schon etablierten Zusammenfungierens von Anschauung und Denken, die als solche zwar noch nachträglich und abstrakt in die in ihnen zusammenfungierenden Er-

kenntnisfaktoren zerlegbar sind, denen aber doch ein davon ablösbarer Bedeutungskern eignet, der (wie nicht zuletzt die von Cohen 1883 projektierte Gegenstandskonstitution zeigt) es erlaubt, sie in einer Weise zu reinterpreten, die nicht wiederum ihrerseits die Restitution der Unterscheidung von Anschauung und Denken erzwingt.

Nun hatte zwar schon die Analyse der ersten Kant-Interpretation Cohens eine dort den synthetischen Grundsätzen (mit der These ihrer aprioritätstheoretischen und methodologischen Priorität vor den Kategorien) zugesprochene Sonderbedeutung aufweisen können, die bei Kant selbst weder angelegt noch auch mit dem Wortlaut der ‚Vernunftkritik‘ bzw. der „Prolegomena“ in Einklang zu bringen ist. Auch sollte dort bereits die Empfindung objektiviert und ‚apriorisiert‘ werden, jenes Moment des ‚Faktors Sinnlichkeit‘ also, auf das in letzter Instanz alles empirische Mannigfaltige, mithin alles im eigentlichen Sinne ‚Gegebene‘ zurückgeht. Aber die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand und damit die Lehre von der ‚Angewiesenheit‘ des Denkens auf ein ihm gegebenes sinnliches Material wird in dieser ersten ‚Erfahrungstheorie‘ Cohens gleichwohl noch vollinhaltlich affirmiert.<sup>113</sup> Selbst dort, wo Cohen darin die Auflösung der ‚Formen‘ der Sinnlichkeit in ‚psychische Prozesse‘ fordert und jene als „*wissenschaftliche Abstraction[en]*“ bezeichnet (TE 1, 84), ist dies ausschließlich auf den in der damaligen Kant-Deutung allgemein umstrittenen Terminus der ‚Formen‘ bezogen, nicht aber auf die Unterscheidung von Anschauung und Denken als solche, deren Notwendigkeit und Fundamentalität an keiner Stelle bezweifelt, geschweige denn bestritten wird.

Einen diesbezüglich schon signifikant veränderten, wenn auch durch und durch zwiespältigen Befund hatte hingegen die Analyse der „Ergebnisse der Erfahrungslehre“ von 1877 ergeben. Der dort exponierte systematisch-programmatische Theorieansatz sowie die Forderung der strikten Trennung des transzendental-funktionalen von dem metaphysisch-bewusstseinsursprünglichen Apriori, ferner die ausdrückliche Erklärung, dass die transzendente Erkenntnistheorie letzte, ursprüngliche Elemente des Denkens bzw. des Bewusstseins nicht suche, und schließlich die auch sonst überall latente Gegenstellung gegen als im weitesten Sinn ‚psychologisch‘ zu qualifizierende Distinktionen – alles dies läuft genau besehen auf die Schlussfolgerung hinaus, dass im Rahmen einer dementsprechenden Erkenntnistheorie die Differenz von Anschauung und Denken, weil ‚psychologisch‘, nicht mehr resti-

---

<sup>113</sup> Man vergleiche etwa TE 1, 16, 17, 26 f., 31, 52 f., 54, 56, 59, 83.

tuiert werden kann oder doch zumindest nicht mehr als Fundamental-  
differenz eingeführt werden muss. Das 1877 skizzierte theoretische  
Gesamtmodell ist jedenfalls nicht mehr an dem synthetischen Gang  
der ‚Vernunftkritik‘ orientiert, in dem sich die Fundamentalität jener  
Differenz unmittelbar reflektiert. Diese aus der Perspektive des analy-  
sierenden Interpreten an sich zwingende Konsequenz hat Cohen jedoch  
1877 noch nicht gezogen, sondern vielmehr die Unterscheidung von An-  
schauung und Denken ausdrücklich restituiert: Es müsse „Etwas ge-  
geben sein“, an dem Gesetze sich vollziehen könnten; dies aber sei das  
Mannigfaltige der Anschauung, das daher ebenso eine Bedingung der  
Erfahrung sei wie die Kategorie. Zwar muss es als überaus bezeichnend  
gelten, dass die Empfindung als diejenige Instanz, die das ‚eigentlich‘  
Empirische ‚gibt‘, hier überhaupt nicht interpretiert wird. Das ändert  
aber nichts an dem Befund, dass Cohen in den „Ergebnissen der Er-  
fahrungslehre“ dem Denken noch nicht die Fähigkeit zuschreibt, seine  
Inhalte bzw. sein Material selbst hervorzubringen oder zu ‚erzeugen‘.

Ein erster Schritt in diese Richtung wird erst mit der Bestimmung  
der Hypothese als ‚Urbildung‘ in der Platon-Schrift von 1878 getan.  
Dass die Hypothese ‚Urbildung‘, nicht aber Abbildung sei, kann auf  
der Basis der Doppelthese von der „Realität des im Denken Seienden“  
und der „Nichtigkeit des Realen der sinnlichen Wahrnehmung“ nur be-  
sagen, dass der Inhalt der Hypothese ausschließlich dem Denken ver-  
dankt sei und eben nicht der sinnlichen Wahrnehmung (cf. o. 4. 13).  
Doch auch dies ist nur das Ergebnis einer Interpretation, das nicht  
schon als ausdrückliche Kritik an der Grunddistinktion von Anschau-  
ung und Denken gewertet werden kann.

Eine solche Kritik nun trägt Cohen in einer gleichsam nur ange-  
strengt verhüllten und im Kontext daher ganz unmissverständlichen  
Weise in der Abhandlung zur ‚Infinitesimal-Methode‘ vor. Schon seine  
bereits betrachtete Bemerkung über Kants Berufung auf die Sinnlich-  
keit als einer ‚Einspruchsinstantz‘ gegen den Vorwurf des subjektiven  
Idealismus bringt zweifellos auch, wenngleich nicht primär, einen Vor-  
behalt gegen die Kantische Lehre von der Zweistämmigkeit der Er-  
kenntnis zum Ausdruck. Doch bevor auf die in dieser Hinsicht ent-  
scheidenden Passagen näher eingegangen werden kann, ist zunächst  
der komplexe Text- und Sachbefund zu betrachten, der dabei berück-  
sichtigt werden muss.

Geht man lediglich von der anfänglichen Problemexposition aus,  
so könnte es den Anschein haben, als würde die Unterscheidung von  
Anschauung und Denken in bzw. von der ‚Erkenntniskritik‘, unge-

achtet der scharfen Psychologiekritik, doch noch ausdrücklich restituiert. So expliziert Cohen seine Ansicht von der exklusiv philosophischen bzw. erkenntniskritischen Begründungsbedürftigkeit des Infinitesimalbegriffs mit der These, dass dessen „Definition“ durch die „Bestimmung der durch Anschauung und Denken a potiori bezeichneten *Methoden*“ bedingt sei, und fügt präzisierend hinzu:

(I) „Die Anschauung wie das Denken sind *Abbreviaturen* für wissenschaftliche Methoden“, die „*allgemeine Voraussetzungen aller wissenschaftlichen Forschung* bilden.“ (IM, 2 f.)

Demgemäß steht die Diskussion des Infinitesimalbegriffs – von der Frage, ob mit einer solchen Begriffserklärung die Kantischen Begriffsinhalte überhaupt noch vereinbar sind, sei vorerst noch abgesehen – zunächst unter der Leitfrage nach dem „*Verhältnis von Anschauung und Denken im Differentialbegriff*“ (IM, 15).

Cohen stellt deshalb den auf diese Frage unmittelbar bezogenen Ausführungen eine weitere, vertiefende Betrachtung der Begriffe von Anschauung und Denken voran, die in drei Bestimmungen, Erläuterungen oder Thesen gipfelt, welche im Hinblick auf das Problem einer eventuellen erkenntniskritischen Restitution der durch diese Begriffe bei Kant bezeichneten Fundamentaldifferenz gleichermaßen von Bedeutung sind. Die erste dieser Erläuterungen scheint zunächst unmittelbar auf die originalen Kantischen Begriffsinhalte zurückzugehen:

(II) „Die Anschauung ist nach der allgemein recipirten Kantischen Lehre eine Quelle der Erkenntniss, ebenbürtig dem Denken, also ist das Denken nicht minder eine solche Erkenntnissquelle. Für jede gegenständliche Erkenntniss müssen die beiden Erkenntnissquellen sich verbinden [...] Aber in diesem methodischen Satze ist zugleich deutlich ausgesprochen, dass Anschauung und Denken *nicht selbst* auch Erkenntnissobjecte, sondern lediglich *erkenntniskritische Abstractionen* sind.“ (IM, 16)

So sehr nun mit dem *ersten* Teil dieser Erläuterung die Kantische Grunddistinktion von Sinnlichkeit und Verstand ihrem Sinn nach aufgenommen und reformuliert zu werden scheint, so klar ist doch andererseits auch, dass die im *zweiten* Teil vorgenommene Bestimmung, wonach Anschauung und Denken ‚*lediglich* erkenntniskritische Abstraktionen‘ seien, ganz zweifellos – wie schon deren Bestimmung als ‚Abbreviaturen‘ für wissenschaftliche Methoden – *nicht mehr* ‚Kantische Lehre‘ ist. Dass es sich hierbei zum mindesten um eine massive Reduktion, wenn nicht gar um eine Destruktion des originalen Sinnes der Kantischen Unterscheidung von Anschauung und Denken handelt, geht aus der zweiten Erläuterung Cohens hervor. Der Terminus der

Anschauung, so heißt es dort, könne, obwohl eines der „fruchtbarsten Worte“ der wissenschaftlichen Sprache, zu einer „ungenauen Ansicht“ verleiten:

(III) „aus welcher schwere Fehler hervorgehen. Anschauung im Sinne des erkenntniskritischen Terminus darf nämlich nicht gedacht werden als eine concrete, auf einen Gegenstand bezogene Erkenntniss, sondern lediglich als ein Erkenntnissmittel, als das *Element* einer *Methode*.“ (IM, 18)

Damit scheint definitiv klargestellt zu sein, dass hier von dem originalen Kantischen Begriff der Anschauung nicht mehr die Rede ist: Denn eben dies, dass die Anschauung sich *unmittelbar* – mithin durchaus ‚konkret‘ – auf den Gegenstand bezieht und deshalb die Sinnlichkeit allein die ‚Instanz‘ bildet, durch die Gegenstände *gegeben* werden, ist gerade das entscheidende Moment, das bei Kant die Anschauung als solche definiert und sie vom Begriff eindeutig unterscheidet.<sup>114</sup>

Genau auf diesen Aspekt des ‚Gegebenen‘ nimmt nun allerdings die dritte der angekündigten Bestimmungen oder Thesen Bezug, die oben schon kurz erwähnt worden ist. Der Wert der Unterscheidung von Anschauung und Denken, ihre „erkenntniskritische Brauchbarkeit“, so heißt es nun:

(IV) „liegt in der That in nichts Anderem als in der Hervorhebung dieser Verschiedenheit *in der Beziehung des Bewusstseins auf das transitive Etwas*. In dem Element der Anschauung wird das Etwas *als ein Gegebenes* Inhalt des Bewusstseins.“ (IM, 20)

Ist demnach, so muss hier gefragt werden, aus dieser ausdrücklichen „Gleichsetzung von Anschauung mit [...] *Gegebenheit*“ (IM, 20) die

---

<sup>114</sup> Man vergleiche etwa die folgenden Formulierungen Kants: „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die *Anschauung*. Diese findet aber nur statt, so fern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, dass er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere [...] Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände *gegeben*, und sie allein liefert uns *Anschauungen* [...]“ (KrV, B 33); „[...] eine objektive Perception ist *Erkenntnis* (cognitio). Diese ist entweder *Anschauung* oder *Begriff* (intuitus vel conceptus). Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln; dieser mittelbar, vermittelt eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann.“ (KrV, B 376 f.) „Anschauung ist eine Vorstellung, so wie sie unmittelbar von der Gegenwart des Gegenstandes abhängen würde.“ (Ak.-Ausg., Bd. 4, 281); „Die unmittelbare Vorstellung des einzelnen ist die Anschauung [...] Durch die Anschauung, die einem Begriff gemäß ist, wird der Gegenstand *gegeben*, ohne dieselbe wird er bloß *gedacht*.“ (Ak.-Ausg., Bd. 20, 325)

Schlussfolgerung zu ziehen, dass Cohen in der Schrift von 1883 die Kantische Fundamentalunterscheidung von Anschauung und Denken und damit die Lehre von der ‚Angewiesenheit‘ des Denkens auf ein ihm durch die Anschauung vorgegebenes Material, auch wenn es sich dabei nur um ‚erkenntniskritische Abstraktionen‘ handeln soll, dennoch restituiert – obwohl doch seine Psychologiekritik die Reintegration differenter ‚Bewusstseinsarten‘ in die ‚Erkenntniskritik‘ strenggenommen gar nicht mehr zulässt und auch das Theoriegerüst der ‚Erkenntniskritik‘ nicht mehr an dieser Unterscheidung orientiert ist?

Für eine nicht nur der einen oder anderen Begriffsbestimmung, sondern dem tatsächlichen Theoriebestand der Schrift von 1883 angemessene Antwort ist vor allem die folgende Erklärung zu berücksichtigen, die Cohen der obigen Bestimmung (IV) unmittelbar voranstellt:

(V) „Könnte man von diesem Unterschiede absehen, der in der *Art des Bezogenseins auf ein Etwas* zwischen Anschauung und Denken besteht, so dürfte man den Unterschied zwischen Anschauung und Denken getrost antiquieren. Im Uebrigen ist diese Unterscheidung nämlich mit vielerlei psychologischem und, was schlimmer ist, erkenntniskritischem Aberglauben behaftet“ (IM, 19).

Die Kantische Unterscheidung von Anschauung und Denken ist also aus der Perspektive Cohens nicht nur ‚mit vielerlei Aberglauben behaftet‘, sondern wäre auch – das gilt es festzuhalten – ‚getrost zu antiquieren‘, würde nicht die Anschauung, anders als das Denken, *Gegebenheit* bezeichnen.

Genau *hier* wird nun die fundamentale Konsequenz offenbar, die sich für die Unterscheidung von Anschauung und Denken bzw. im Hinblick auf die Frage nach der Notwendigkeit ihrer Restitution in der ‚Erkenntniskritik‘ aus Cohens Theorem von der erkenntnisimmanenten Realitätsbedeutung des Infinitesimalen ergibt: Denn eben dies ist sozusagen die Pointe dieses Theorems, dass die Realität (bzw. das Reale), die als das Unendlichkleine bestimmt ist und in der Erkenntnis als „Erzeugungs-Einheit“ fungiert, „nicht blosser *Begriff*“ bleibt, sondern „*Gegebenheit* zu vertreten“ hat und dadurch erst „zu ihrer vollen erkenntniskritischen Bedeutung“ gelangt (IM, 91; cf. o. 4. 222). Und ausdrücklich hatte Cohen in diesem Zusammenhang betont, erst durch die Realität gewinne „das *Gegebene* jene anscheinende Solidität und Selbstverständlichkeit, die es innerhalb der Anschauung keineswegs besitzt“ (IM, 28). Die Realität aber ist eine Kategorie, ein ‚Grundbegriff des reinen *Denkens*‘.

Es war oben (Kap. 4. 213) gesagt worden, dass der folgenreichste systematische Ertrag des Cohenschen Realitätsgrundsatzes bereits in

jener These formuliert sei, die besagt, Realität liege „nicht in dem Rohen der sinnlichen Empfindung und auch nicht in dem Reinen der sinnlichen Anschauung“, sondern müsse „als eine besondere Voraussetzung des Denkens geltend gemacht werden“. Das aber heißt nichts Geringeres als dies, dass das Denken die ‚Quelle‘ der Realität sei. Der Kantischen Grundlehre, wonach das Denken auf eine denkfremde ‚Instanz‘ angewiesen ist, die ihm seinen ‚Stoff‘ zur Verfügung stellt, ist damit zwar noch nicht *expressis verbis*, wohl aber der Sache nach bereits widersprochen. Bei Kant steht der Begriff der Sinnlichkeit (bzw. Anschauung) für jene ‚Instanz‘, der das Denken seinen Stoff, sein Material verdankt. Auf die Empfindung hinwiederum geht alles im eigentlichen Sinne ‚Gegebene‘ zuletzt zurück. Nicht *in* der Empfindung jedoch, so hat die Analyse gezeigt, sondern *für* sie muss nach Cohen die Realität ge- oder begründet werden. Und selbst dies wäre noch Schein, dass die objektivierte und realisierte Empfindung in der Erkenntnis als das Reale fungieren könnte. Vielmehr ist dasjenige als das Reale zu bestimmen, *kraft dessen* die Empfindung objektiviert und realisiert wird. Das aber ist nach Cohen das Infinitesimale, die ‚infinitesimale Realität‘. Diese wiederum ist „eine Bestimmung nicht sowol der Empfindung, als vielmehr des reinen Denkens, und nur als solche des Denkens *übertragbar auf die Empfindung*, um diese in dem Grade zu apriorisieren“ (IM, 109 f.). Und diese infinitesimale Realität hat ‚Gegebenheit zu vertreten‘, verleiht dem Gegebenen erst die ‚Solidität und Selbstverständlichkeit, die es innerhalb der Anschauung keineswegs besitzt‘.

Die *Funktion* der Sinnlichkeit ist damit offenbar der Sache nach bereits durch das *Denken* selbst ersetzt, der Unterschied von Sinnlichkeit und Denken mithin praktisch schon ‚antiquiert‘. „Ohne den Begriff der Realität“, so erklärt Cohen daher auch in einer unmittelbar auf die ‚Erkenntnislogik‘ vorausweisenden Formulierung, „wäre es nicht wol räthlich, anstatt der Sinnlichkeit das Denken zur *Ersten* Bedingung wissenschaftlicher Erkenntnis zu machen“ (IM, 128). Hier wird also, gleichsam zwischen den Zeilen, bereits die Theoriedisposition der ‚Erkenntnislogik‘ erwogen, welche die Fundamentalität der Unterscheidung von Anschauung und Denken bestreitet und das Denken nicht nur zur ersten, sondern auch zur einzigen Quelle der Erkenntnis macht. Dies allerdings setzt das Theorem des ‚Ursprungs‘ voraus, das, wie schon gesagt, in der Schrift von 1883 als solches noch nicht entwickelt ist.

Cohen hat deshalb zwar in der Abhandlung über die ‚Infinitesimal-Methode‘ verbaliter noch an der Notwendigkeit der Unterscheidung von Anschauung und Denken festgehalten, zugleich aber auch (nicht zuletzt in der unter Ziffer (V) zitierten Passage) seine Vorbehalte dagegen deutlich zum Ausdruck gebracht:

(VI) „Man hat sich seit *Kants transscendentaler Aesthetik* gewöhnt, *Raum und Zeit* als die selbständigen, unentbehrlichen, und in der Rangordnung der Erkenntnisbedingungen den Ersten Platz behauptenden Mittel und Grundlagen zu betrachten. *Es liegt mir fern, dieser Ansicht entgegenzutreten zu wollen*; indessen, wenn sie mit ihrem Nutzen nicht zugleich Schaden anrichten soll, so bedarf sie der Einschränkung und Ergänzung. Der Schaden nämlich wäre unvermeidlich, wenn man der Sinnlichkeit *abschliessende Geltung* einräumen wollte [...]“ (IM, 124 f.).

Es ist klar: Wäre mit der Realitätskonzeption von 1883 die Notwendigkeit der Restitution der Grunddistinktion von Sinnlichkeit und Verstand als der beiden ‚Stämme‘ der Erkenntnis nicht bereits im Kern getroffen und bestritten, so bestünde für einen Autor, der seinerzeit zu den entschiedensten und profiliertesten Anhängern Kants zählte, zu der obigen Erklärung wohl kaum ein Anlass.

