

Louis Pinto

Die Verneinung des Ursprungs

Hermann Cohen: von der Soziologie zur Transzendentalphilosophie*

Wie alle Fragestellungen, die innerhalb einer Disziplin erzeugt werden, implizieren die philosophischen Fragestellungen eine Konzeption der Disziplingrenzen, insbesondere der Grenzen zu den Sozialwissenschaften: Die Philosophen sehen sich im allgemeinen veranlaßt, all das hervorzukehren, was diese Wissenschaften unmöglich verstehen oder begründen können, die Kommunikation, die Sozialität des Sozialen, die Andersheit des Anderen usw. In mehreren meiner Untersuchungen, die französischen Philosophen der Gegenwart (Foucault, Deleuze, Derrida usw.) gewidmet sind, habe ich versucht, die theoretischen Auswirkungen der ambivalenten Beziehung aufzuzeigen, welche die Philosophen zu diesen Disziplinen, ihren Nachbarn und Rivalen, unterhalten.¹ Allerdings werden dabei in der Mehrheit zeitgenössische Autoren des „Strukturalismus“ behandelt, und man könnte meinen, daß die beschriebene Situation nur die logische Folge eines durch die steigende Autonomisierung der Sozialwissenschaften gekennzeichneten intellektuellen Kontextes darstellen würde. Unerwarteterweise bestätigte sich dieses Gesetz der Beziehung zu den Disziplinen in einem anderen intellektuellen Kontext, dem des Neukantianis-

* *La dénégation de l'origine. Hermann Cohen : de la sociologie à la philosophie transcendantale*, in: *Actes de la recherche en sciences sociales* 109 (1995), 41–59. Nachfolgende Einleitung wurde vom Autor der deutschen Übersetzung vorangestellt.

1 Vgl. v.a. Louis Pinto, *Von Nietzsches ewiger Wiederkehr*, in: *Berliner Journal für Soziologie* 4 (1991), 555–566; ders., *Über philosophischen Journalismus*, in: *LIBER. Europäisches Büchermagazin. Deutsche Ausgabe* 4 (1994), 17–21 u. 32–35; ders., *Ein Brief an ausländische Freunde über den französischen Intellektuellen*, in: *LIBER. Europäisches Büchermagazin. Deutsche Ausgabe* (in Druck); ders., *Les Philosophes entre le lycée et l'avant-garde. Les métaphores de la philosophie dans la France d'aujourd'hui*, Paris 1987; ders., *Les Néveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*, Paris 1995; allgemeinere Reflexionen finden sich in ders., *Feldtheorie und Literatursoziologie. Überlegungen zu den Arbeiten Pierre Bourdieus*, in: ders. u. Franz Schultheis, Hg., *Streifzüge durchs literarische Feld*, Konstanz 1997, 9–32; Anm. d. Red.

mus, einer philosophischen Strömung von zentraler Bedeutung im Deutschland des 19. Jahrhunderts, für die ich mich nach der Lektüre eines Buches von Klaus Christian Köhnke² zu interessieren begonnen hatte. Dieser Historiker entwickelte einen Blick, der mir dem soziologischen Blick nahe schien (zum Beispiel stellte er statistische Überlegungen über seine Population an, was für die der internen Exegese verschriebenen Philosophiehistoriker *à la française* unvorstellbar ist). Aber mit dem Los, das dabei den „anthropologischen“ Texten junger Autoren wie Windelband und vor allem Cohen zuteil wurde, konnte ich mich nicht zufriedengeben. Diese Texte, von denen ich mit einiger Überraschung Kenntnis nahm, widersprachen dem allgemein bekannten Bild eines Neukantianismus in voller Reife. Auf Grund einer impliziten Teleologie erschienen die Jugendtexte zumeist – auch bei den hellstichtigsten Kommentatoren – als eine Anomalie, eventuell als tastende Versuche oder als Zugeständnis an die intellektuelle Mode, mit denen die Periode der Reife Schluß machen würde. Aber der Einsatz ist anderer Art: Diese untypischen Texte zeugen, im Zentrum eines vom Transzendentalen und vom Apriori heimgesuchten Denkens selbst, von der hartnäckigen und bestimmenden Präsenz dessen, was es zurückzuweisen versucht: von der Empirie als autonomer Sphäre, welche die Letztbegründungen der Philosophen in Frage stellt.

Was in der Konzeption der Naturwissenschaften bei Kant offensichtlich scheint, wird im Fall der Disziplinen, welche die Herausforderung noch tiefer ins Zentrum der Königsdisziplin hineinragen, tendenziell vergessen. Die Sozialwissenschaften wurden nicht gegen eine Philosophie konstruiert, die hegemoniale Ansprüche vertrat. Die Wirklichkeit ist komplexer: Auch die Philosophie mußte sich *gegen* etwas definieren, wobei im 19. Jahrhundert dafür allerdings noch mehrere Wege offenstanden, wie der des Positivismus von Comte (und nicht nur von dessen deutschem Abbild), der Soziologie Durkheim'schen Typs und anderer, nicht notwendig theoretisierter Ansätze, welche die Zuweisung fixer Grenzen vermieden und es demgegenüber vorzogen, in den unbestimmten Gebieten zu arbeiten, wo Apriori und Aposteriori ihren Dialog führen. In die Reihe dieser Ansätze läßt sich die französische Tradition der Wissenschaftsgeschichte einordnen, für die, nach Comte, die Namen Bachelard, Canguilhem und Foucault stehen.

Ein letzter Punkt: Die neukantianische Theorie, vor allem auf ethischem Gebiet, erlaubte mir, die nationale Dimension dessen zu erfassen, was wir als die „deutsche“ Philosophie zu betrachten angeleitet worden waren (die immer noch ein zentraler Bezugspunkt für die Philosophen auf der westlichen Seite des Rheins

2 Vgl. Klaus Christian Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt am Main 1986.

ist!). Diese Philosophie wurde am Ende des 19. Jahrhunderts von der Absicht getragen, der nationalen Zugehörigkeit die Würde eines Konzeptes zu verleihen, das von einer wirklich transzendentalen Deduktion herrührt. Demgemäß manifestiert Deutschland auf großartige Weise die Dispositionen der Menschheit, die Rationalität, den Freiheitssinn, die Innerlichkeit usw. – ein gefährliches Spiel, bei dem die im Prinzip rein konzeptuellen Hierarchien der Philosophie auf den „empirischen“ Raum der nationalen (oder religiösen oder politischen usw.) Positionen projiziert werden. Dieses Spiel, gegründet auf den Prinzipien freier Assoziation, verlangt nach einer Kritik der sprachlichen Gebrauchsweisen und Mißbräuche, die, getreu der Kantschen Anregung, die Mittel zur Klarheit in der Soziologie finden würde.

* * *

Es ist zum Gemeinplatz geworden, die Philosophie als Grund- oder Hauptdisziplin der Wissenschaften vom Menschen anzusehen, die sich von ihr ausgehend in einem Prozeß der Spezialisierung konstituiert hätten. Gute Gründe lassen sich für solch eine Sichtweise anführen: Die „Autonomisierung“ könne nur durch die jüngste Disziplin und im Verhältnis zur „ältesten“ vollzogen werden; außerdem mag es scheinen, daß die Umstellung einiger Inhaber philosophischen Kapitals auf die neuen Disziplinen von einer eingeleisigen Abhängigkeit zeugt. Das Problem mit dieser so einleuchtenden Art, die Dinge zu sehen, ist allerdings, daß eine gegenwärtige Definition der Disziplinen in die Vergangenheit projiziert und dabei vergessen wird, daß diese Definition nur einen relationalen Sinn hat: Die Philosophie in der Mitte des 19. Jahrhunderts konnte nicht genau diesselbe sein wie die von heute, eben weil sie in einen Zustand des Feldes der Disziplinen eingefügt war, in dem die Wissenschaften vom Menschen fast gänzlich fehlten.³ Man könnte sogar so weit gehen, die Hypothese aufzustellen, daß das Aufkommen neuen Wissens eine Bedrohung für die enzyklopädische Einheit der philosophischen Disziplin darstellte und so dazu beitragen konnte, der Philosophie eine Klärungs- und Abgrenzungsarbeit mit dem Ziel aufzuerlegen, eigene, spezifische Gegenstände und Methoden zu entwickeln. Von diesem Standpunkt ist der Fall des Neukantianers Hermann Cohen aufschlußreich, denn er zeigt, wie ein junger Philosoph der anthropologisch genannten Richtung, der er sich zunächst zugewandt hatte, den Rücken kehrte, um einen Begriff von Philosophie zu erarbeiten, der im radikalen Anspruch der „Reinheit“ gründete. Um die Bedingungen und Modalitäten dieser Umorientierung zu verstehen, bietet sich ein Analyserahmen an, der einen Beitrag zur allgemeine-

3 Vgl. John Lewis Heilbron, *The Rise of Social Theory*, Cambridge u. Oxford 1995, v.a. 143 ff.

ren Problematik der Erwerbs- und Verwertungsgesetze des theoretischen Kapitals, jener herausragenden Form intellektuellen Kapitals, liefern könnte. Wenn es zu trifft, daß die Definition der „Philosophie“ nicht im voraus gegeben ist, wird es umso dringlicher, sich in einem Raum zu situieren – im Raum des Systems der gelehrten Disziplinen –, dessen innere und äußere Grenzen der Einsatz in einem untrennbar theoretischen und institutionellen Kampf sind. Genau dadurch kann auch die dort heimische Vorstellung von theoretischer Tätigkeit als Erzeugung absoluter „Brüche“ im Denken und in den Laufbahnen in Frage gestellt werden.⁴

„Erkenntnistheorie“ und Psychologie

Gegen Ende der 1860er Jahre schien es offensichtlich, daß die philosophische Debatte in Deutschland unter dem Banner Kants stattfinden würde.⁵ Es versammelte den Großteil der Universitätsphilosophen um eine Reihe von Wörtern, Parolen und Fragestellungen, die einen bestimmten Stil gemeinsam hatten, wie zum Beispiel das Streben nach einem „kritischen“ (im Gegensatz zu einem „dogmatischen“) Standpunkt, um die Bestimmung von Elementen der Erkenntnis a priori und um die Abgrenzung des „Transzendentalen“ und des „Empirischen“ (oder des „Psychologischen“). Das Banner erwies sich jedoch als relativ schwach, allzu unbestimmt, unzureichend, um der Mannigfaltigkeit der von den unterschiedlichen Autoren verfochtenen Optionen gerecht zu werden. 1923 unterschied ein später Beobachter nicht weniger als sieben „Richtungen“ im „Neukritizismus“:

1. die physiologische Richtung (Helmholtz, Lange); 2. die metaphysische Richtung (Liebmann, Volkelt); 3. die realistische Richtung (Riehl); 4. die logizistische Richtung (Cohen, Natorp, Cassirer – die Marburger Schule); 5. der werttheoretische Kritizismus (Windelband, Rickert, Münsterberg – südwestdeutsche oder badische Schule, der auch Bauch nahesteht); 6. die relativistische Umbildung des Kritizismus (Simmel); 7. die psychologische, welche an Fries anknüpft (Neufriesische Schule, Nelson).⁶

4 Sich eine theoretische Konversion wie die Cohens zum Gegenstand zu machen heißt nicht – muß man dies eigens klarstellen? –, die „anthropologische“ Periode nachträglich zu rehabilitieren und noch weniger, das Projekt des transzendentalen Idealismus zu diskreditieren.

5 Zur Geschichte des Neukantianismus vgl. Köhnke, Entstehung, wie Anm. 2; eine mehr kursorische Einführung findet sich bei Wilfried Lehrke, Neukantianismus, in: Hans Joerg Sandkühler, Hg., Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Hamburg 1990, 549–561.

6 Traugott Konstantin Oesterreich, Die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart, Berlin 1923, zit. in: Köhnke, Entstehung, wie Anm. 2, 305.

Der Kantianismus wurde zweifellos deshalb als befreiend verstanden, weil die Universitätsphilosophen nach den finsternen Zeiten von Unterdrückung und ideologischer Zensur, besonders nach dem Scheitern der Revolution von 1848, eine weniger ungewisse kollektive Zukunft an mehreren Anzeichen zu erkennen glaubten. Als „Materialisten“ und Revolutionäre gebrandmarkt, waren einige repressiven Maßnahmen zum Opfer gefallen, auch solche, die später mit der „Rückkehr zu Kant“ verbunden sein sollten, wie Friedrich Albert Lange, eine große Gestalt des intellektuellen Sozialismus, der lange Zeit von den Hochschulen ausgeschlossen war. Dennoch konnte die Zensur, die von den meisten Philosophen der Zeit verinnerlicht worden war, teilweise zur Entstehung eines intellektuellen Modells vom Berufsphilosophen beitragen: Die sicherste Weise, sich von den als gefährlich bekannten Ideologien und von den Vulgärdoktrinen wie dem Materialismus und in zweiter Linie dem Pessimismus zu distanzieren, bestand darin, sich auf ein anderes Gebiet zu begeben und den unparteiischen Standpunkt einzunehmen, der es erlaubte, die Alternative von Reaktion und Revolution zu umgehen. Während die großen „Systeme“ des nachkantianischen Idealismus doppelt kompromittiert erschienen – sowohl als Grundlagen politischer Visionen von der sozialen Welt wie auch als Formeln dogmatischer Totalisierung (Identität von Sein und Denken), die im Verhältnis zur Teilung der intellektuellen Arbeit überholt waren –, konnte eine an die Erkenntnisprobleme gebundene Philosophie die Disziplin von einem Legitimitätsmodus „wissenschaftlichen“ Typs profitieren lassen und sie daher in dessen Namen aus den für ihre Autonomie kostspieligsten Kontroversen heraushalten. Die höheren, der laienhaften Rede unzugänglichen⁷ theoretischen Bestrebungen äußerten sich im Rückgriff auf die Fragen von Logik und Erkenntnis sowie auf das gelehrte philosophiegeschichtliche Wissen und im Ausschluß jener Themen, die als den Zielen der Disziplin am wenigsten konform erachtet wurden. Die neue Rolle des Philosophen durfte nicht mehr „dogmatisch“, sondern mußte „kritisch“ oder schiedsrichterlich sein, nach dem Modell eines Gerichtes, insoweit der als „Erkenntnis der Grenzen unserer Einsicht“ verstandene „Kritizismus“ laut Jürgen Bona Meyer, einem der ersten deklarierten Neukantianer, zur Aufgabe hatte, „zum Streite der Parteien ein unparteiisches Urtheil“⁸ beizusteuern. Die Vorrechte der Kreativität, die dem Philosophen in der Humboldtschen Konzeption der Universität implizit eingeräumt worden waren, sahen sich somit durch diese professorale Berufung auf die prozeduralen Werte (*quid juris?*) mehr oder weniger beschnitten, wenn nicht sogar für falsch erklärt. Kant bildete letztlich das philosophische Kapi-

7 Vgl. Köhnke, Entstehung, wie Anm. 2, 150.

8 Zit. in ebd., 160.

tal par excellence, einmal als theoretisches Paradigma für die Gegenwart, einmal als zu kommentierender und zu interpretierender Klassiker und manchmal auch als beides zugleich.

Einigen der jungen Philosophen, reich an akkumulierter Kollektiverfahrung, gelang es im Lauf der 1870er Jahre, in den Genuß abgesicherter und relativ schneller Karrieren zu kommen: Die Situation der Privatdozenten verbesserte sich, und einige, die eben erst ihre Promotion und Habilitation hinter sich gebracht hatten, wurden im Alter von ungefähr dreißig Jahren außerordentliche, später ordentliche Professoren (Cohen, Liebmann, Riehl, Volkelt, Windelband). Preußen, der bevorzugte Ort der „Rückkehr zu Kant“, erfüllte dabei eine innovative Rolle. Die Philosophen, befreit von alten intellektuellen Abhängigkeiten, konnten in der philosophischen Referenz auf die „Wissenschaft“ ein internes Legitimitätsprinzip finden, das den Legitimationsbedürfnissen der politischen Macht zu einem Zeitpunkt entgegenkam, als der preußische Staat in den 1870er Jahren auf Betreiben des Kultusministers Falk den Kulturkampf⁹ gegen die klerikale Macht aufnahm und eine weltliche und liberale Ausrichtung zu behaupten begann.¹⁰

Innerhalb der Raumes der Universitätsdisziplinen hatte sich die relative Position der Philosophie verändert, und in der Mitte des 19. Jahrhunderts schien es, daß sie nicht mehr die Würde des höchsten, „absoluten“ Wissens beanspruchen könnte, die ihr vom nachkantianischen Idealismus zugeordnet worden war.¹¹ Die traditionellerweise von den Elitefakultäten Medizin und Recht beherrschten Wissenschaften¹² profitierten von einer Reihe interner (akademische Arbeitsteilung) und externer Faktoren (Nachfrage nach Spezialisten), die ihr Wachstum begünstigten. Das konnte auch am Philosophen nicht spurlos vorübergehen, wo er doch aufhörte, über die von nun an (zumindest quantitativ) im Niedergang begriffene Theologie als Gesprächspartnerin und über die humanistischen Studien als Ressourcen zu verfügen, und wo der „Materialismus“ im Universum des akademisch

9 Hier und im folgenden steht * für: deutsch im Original.

10 Auch wies der Neukantianismus im neuen Reich* Ähnlichkeiten mit dem antispiritualistischen Rationalismus auf, der bei der Geburt der „neuen Sorbonne“ am Ende des Jahrhunderts Pate stand: Der gemeinsame Bezug auf Kant scheint kein Zufall gewesen zu sein, und man könnte die Parallelisierung zweifelsohne noch weiter verfolgen, indem man die Laufbahnen rationalistischer Autoren wie Hermann Cohen und Ernst Cassirer mit denen einiger französischer Hochschullehrer von ebenfalls jüdischer Herkunft (Léon Brunschvicg, Émile Durkheim) zu vergleichen versucht.

11 Vgl. Hartmut Titze, Enrollment Expansion and Academic Overcrowding in Germany, in: Konrad H. Jarausch, Hg., *The Transformation of Higher Learning. 1860–1930*, Stuttgart 1982, 57–88.

12 Die „philosophische“ Fakultät, so verstanden wie die frühere Fakultät der Künste, umfaßte die naturwissenschaftlichen und die humanistischen Fächer.

Möglichen als denkbare Option auftauchte. Gewisse Philosophen waren geneigt, die traditionellen Fragen entsprechend den Errungenschaften der neuen Disziplinen und besonders der „Psychologie“ umzuinterpretieren, einer Disziplin an der Kreuzung zwischen den Disziplinen, die weiterhin zu den Fächern gehörte, die von den Universitätsphilosophen unterrichtet wurden. Die philosophische Auseinandersetzung mit der Psychologie war von den bedeutenden Figuren Hermann Helmholtz (1821–1894) und Wilhelm Wundt (1832–1920) angeregt worden, deren theoretische und empirische (physiologische) Arbeiten von der Gelehrten­gemeinschaft sehr geschätzt wurden. Neben diesen Autoren, die der Psychologie mit wissenschaftlichem Anspruch vielversprechende Aussichten bescheinigten, erschien John Stuart Mill, eine andere zentrale Referenz, als derjenige, der zu einer Beschreibung der Mechanismen der Handlung und des logischen Denkens aufforderte.

Ein neues, gerade in Konstituierung begriffenes philosophisches Spezialgebiet, die Erkenntnistheorie*, wurde als vernünftige Alternative zu den großen Systemen der vorhergehenden Periode formuliert: Anstatt letztgültiges Wissen zu liefern, stellte sich die Philosophie die Aufgabe, über die effektiven Kenntnisse nachzudenken – aber im Bemühen, die Klippe eines simplen Verdoppelungsdiskurses zu umschiffen. Die Rolle der Philosophie bestand demnach darin, die „Grundlagen“ des Wissens zu denken, an welche die Erklärungen der positiven Wissenschaften, so wurde allgemein angenommen, niemals heranreichen konnten. Von daher rührte auch eine Unterscheidung zwischen dem Objekt und der Erkenntnis des Objekts, oder besser gesagt zwischen der Kenntnis des Objekts und der Erkenntnis der Kenntnis des Objekts. „Was erklärt uns der Physiker?“, fragt Kuno Fischer und antwortet: „Die Möglichkeit der Naturerscheinungen habe er erklärt, ich setze den Fall; was er mir nicht erklärt hat, nicht erklären kann, ist die Möglichkeit der Physik. Die Natur wird klar, aber die Physik ist dunkel!“¹³ Dieses Programm der Erkenntnistheorie strukturierte schließlich den Habitus der Schulmeister so nachhaltig, daß es ein wirkliches Klassifizierungsprinzip ebenso wie ein Thema gelehrter Diskussion darstellte. Eine solche „Theorie“ mußte im Verhältnis zu den drei Hauptgebieten des akademischen Marktes (Philosophiegeschichte und vor allem Logik sowie Psychologie)¹⁴ definiert werden, oder besser gesagt: Diese Definition war ein Einsatz zwischen Autoren, deren Vorhaben sich nach dem Gewicht unterschieden, das einer dieser Disziplinen zugemessen wurde, die selbst wiederum

13 Kuno Fischer, Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie, 1860, zit. in: Köhnke, Entstehung, wie Anm. 2, 204.

14 Dazu vgl. Jules Lachelier, L'enseignement de la philosophie dans les universités allemandes, in: Revue philosophique (1881), u. Émile Durkheim, Die Philosophie an den deutschen Universitäten (1887), in: ders., Über Deutschland. Texte aus den Jahren 1887 bis 1915, Konstanz 1995, 27–83.

autonomen Abgrenzungsbewegungen unterworfen waren. Die Hauptwaffe war das Apriori, die Erkenntnis a priori, mit der Aufgabe, die Spezifität des philosophischen Diskurses angesichts des empirischen Wissens zur Geltung zu bringen. Zur Behandlung der wichtigsten theoretischen Frage – der nach den Bedingungen und Grenzen der Erkenntnis – schien es geboten, den „wissenschaftlichen“ Weg einer Analyse der Eigenschaften des erkennenden Subjekts einzuschlagen. Aber das so sehr beschworene Apriori wies einen zweideutigen Status auf und wurde nicht immer von einem einfach „angeborenen“ Merkmal unterschieden. Es gab also ein breites Positionenspektrum, das von denen, die das Subjekt bedenkenlos naturalisierten, bis hin zu jenen reichte, die sich bemühten, dessen vollständige Reinheit zu betonen, und zumindest für einige Zeit konnten sich psychologisierende und evolutionistische Ausrichtungen im Rahmen der „Rückkehr zu Kant“ behaupten.

Die Völkerpsychologie*

In der Mitte des 19. Jahrhunderts konstituierte sich im intellektuellen Feld ein wichtiger, wenngleich informeller Pol positiver Forschungen, charakterisiert durch eine Öffnung hin zum internationalen Raum und zu den neuen Disziplinen, vor allem dank der Völkerpsychologie, die, ohne ein theoretisches Programm zu sein, dazu diente, dem Dialog zwischen Philosophie, Psychologie, Sprachwissenschaft, Ethnologie und anderen Sektoren einen Rahmen zu verleihen. Der Anthropologe Moritz Lazarus (1824–1903) und der Sprachwissenschaftler Heymann Steinthal (1823–1899), die 1859 gemeinsam die *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* gegründet hatten,¹⁵ prägten den Terminus und definierten seine Ausrichtung: Man könne Völkerpsychologie mit Kollektivpsychologie übersetzen¹⁶ (anfänglich war *Zeitschrift für psychische Ethnologie* als Titel vorgesehen gewesen).¹⁷ Die Gründer der Zeitschrift, beide jüdischer Herkunft, unterrichteten zuerst in Bern, einer abseits gelegenen Universität, in der jüdische Intellektuelle jedoch besser aufgenommen wurden als an deutschen Universitäten; und auch wenn beide schließlich einen Posten in Berlin bekommen sollten, wurden sie doch nie zu ordentlichen Professoren berufen. Steinthal, zurückhaltender, aber nicht weniger gelehrt, leitete ab den 1860er Jahren die Zeitschrift. Lazarus, der in Bern als Dekan

15 Zur Völkerpsychologie vgl. die Studie von Ingrid Belke als Einleitung zu Moritz Lazarus und Heymann Steinthal. Die Begründer der Völkerpsychologie in ihren Briefen, Tübingen 1971.

16 Durkheim übersetzt diesen Ausdruck, der ohne Umschreibung oder Kommentar natürlich schwierig zu übertragen ist, mit „Sozialpsychologie“ (*psychologie sociale*).

17 Vgl. Belke, Einleitung, wie Anm. 15, CXIV.

und Rektor, in Berlin als vielgehörter Redner und sogar außerhalb universitärer Kreise¹⁸ einige Berühmtheit erlangte, erscheint als eine brillante, außergewöhnliche Persönlichkeit. Mit einem bedeutenden Kapital an Beziehungen ausgestattet, stand er im Zentrum eines intellektuellen Netzes aus Philosophen, Gelehrten und Schriftstellern, unterhielt sogar einen Salon und griff in so verschiedene Bereiche außerhalb der Universität ein wie die Feier der großen Namen deutscher Kultur¹⁹, das Judentum²⁰ und die Psychiatrie²¹.

Obwohl sie Begriffe romantischer Herkunft wie den des Volksgeistes* wieder aufnahmen, bekundeten die Betreiber der Völkerpsychologie in ihren geistigen Ausrichtungen, theoretischen Bezügen (Hegel, Herbart, Humboldt) und Gegenständen (Mythen, Religion, Künste usw.)²² einen großen Pluralismus: Ganz nach Art von Lazarus reichte dies von Themen wie den Sinnestäuschungen, dem Humor, der Ästhetik, den Ritualen und dem Verhältnis zwischen Geist und Sprache bis hin zu Fragen im Zusammenhang mit dem Judentum. Sprachwissenschaft, Philologie, vergleichende Mythologie und Psychologie waren zweifelsfrei am häufigsten in der Zeitschrift vertreten,²³ während die Geschichte und vor allem die politische Geschichte der europäischen Staaten, das prestigereiche Spezialgebiet der zeitgenössischen Historiker, relativ vernachlässigt wurden.

Die wesentlichste theoretische Vorannahme bezog sich auf den sozialen Cha-

18 Ein vielsagendes Beispiel: 1868 war er Professor an der *Preußischen Kriegsakademie* geworden. 1873 wurde er Honorarprofessor in Berlin.

19 *Deutsche Schiller-Stiftung* (1855), Gedenkfeier für Johann Friedrich Herbart (1876).

20 Gründungsmitglied der „Hochschule für die Wissenschaft des Judentums“ (ab 1869), Vorstand der jüdischen Synode in Leipzig (1869), Mitglied des Deutsch-Israelitischen Gemeinde-Bundes (1872).

21 Gründer der Medizinisch-Psychologischen Gesellschaft (1863).

22 Die Zeitschrift richtete sich an alle, welche „die geschichtlichen Phänomene der Sprache, der Religion, der Kunst und der Literatur sowie der Wissenschaft, der Sitten und des Rechts, der Zusammensetzung der Gesellschaft, der Familie und des Staates untersuchen, kurz an alle, die das geschichtliche Leben der Völker in einer seiner mannigfaltigen Seiten untersuchen, so daß sie sich bemühen die gefundenen Fakten ausgehend vom Innersten des Geistes zu erklären, sie also auf ihre psychologischen Gründe zurückzuführen“. Moritz Lazarus u. Heyman Steinthal, Einleitende Gedanken als Einladung zu einer Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, in: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (1860).

23 Nimmt man zum Beispiel den Jahrgang 1868 zur Hand, finden sich darin folgende Themen: das Epos (Heyman Steinthal), die hottentottischen Märchen (F. Liebrecht), der Ursprung der Sprache (Heyman Steinthal), die Sinnestäuschungen (Moritz Lazarus), die vergleichende Psychologie (A. Bastian), das russische Volksepos (W. Bistrom), die zusammengesetzten Wörter (L. Tobler), die Figur des Harlekin (H. von Blomberg), die Volksstämme Ozeaniens (G. Gerland), der Baum in der vergleichenden Ethnologie (A. Bastian), die Geschichte der deutschen Sprache (Holtzman), die Sekten in Nordamerika (von Holtzendorf), Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele

rakter des Subjekts, deren Rechtfertigung aus den Schriften Johann Friedrich Herbarts (1776–1841) bezogen wurde, jenes Philosophen, der zu jener Zeit eine realistische (assoziationalistische) Haltung beim Studium der psychischen Phänomene verkörperte, die es erlaubte, den Abstraktionen des nachkantianischen Idealismus zu entgehen. Herbart zögerte nicht, ein soziales Modell der Psyche vorzuschlagen, indem er Konflikt- und Kooperationsverhältnisse in den Vordergrund rückte: „Im Gesamt einer Gesellschaft verhalten sich die einzelnen Personen fast in derselben Weise wie die Vorstellungen im Individuum“²⁴ – ein Prinzip, das den Gebrauch von Begriffen wie Attraktion, Repulsion, Widerstand autorisiert. Für Lazarus und Steinthal durfte ein Studium des Denkens nur über den Prozeß des linguistischen Austausches ins Auge gefaßt werden: „Indem man sich durch den anderen verstanden sieht, versteht man sich selbst: das ist der Anfang der Sprache“.²⁵ Infolgedessen sahen sich Psychologie und Sprachwissenschaft, die nach Art der Naturwissenschaften behandelt wurden, in einer Auffassung der Sozialwissenschaft eng verbunden, welche die Kreativität des Psychischen und die Objektivität des Sozialen in Einklang zu bringen trachtete.²⁶ Die Sprache, „das bildende Organ des Gedankens“,²⁷ erlaube, von der Intuition zur Vorstellung überzugehen, und tendiere dazu, zumindest teilweise die von Kant dem Verstand zugeschriebenen Kategorisierungsfunktionen zu erfüllen, indem sie wie ein vermittelndes Moment zwischen Subjekt und Objekt, Individuellem und Kollektivem funktioniere. Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung hätten eine Geschichte, die Gegenstand einer spezifischen, psychologisch-sprachwissenschaftlichen Untersuchung sei, was voraussetze, die traditionelle philosophische Alternative von Vernunft und Erfahrung hinter sich zu lassen: „(J)ede Erkenntnis“, behauptet Steinthal, „ist zugleich apriori und a posteriori, synthetisch und analytisch, und wenn sie vollkommen ist, causal und

(Hermann Cohen), die Sprache der primitiven Einwohner von Formosa (A. Schetelig). Zu den ausländischen Korrespondenten zählten Français Michel Bréal und Gaston Boissier.

24 Johann Friedrich Herbart, Lehrbuch zur Psychologie, 2. Auflage 1834, Paragraph 240, zit. in: Belke, Einleitung, wie Anm. 15, XVI.

25 Heymann Steinthal, Abriß der Sprachwissenschaft. Erster Teil, 1871, 386, zit. in: Belke, Einleitung, wie Anm. 15, CVIII.

26 1857 publizierte Lazarus den zweiten Band seines Buches *Das Leben der Seele* mit dem Untertitel *Geist und Sprache*; Steinthal, der eine umfangreiche sprachwissenschaftliche Produktion aufzuweisen hatte, veröffentlichte 1848 ein Buch, das der Gegenüberstellung der Humboldtschen Sprachwissenschaft und der Philosophie Hegels gewidmet war, 1855 seine *Grammatik, Logik und Psychologie*, 1864 *Philologie, Geschichte und Psychologie* und 1871 den *Abriß der Sprachwissenschaft*.

27 Heyman Steinthal, *Der Ursprung der Sprache*, 2. Auflage Berlin 1858, zit. in: Belke, Einleitung, wie Anm. 15, CV.

teleologisch“.²⁸ Die Konstruktion des Sinns erfolge über die „Apperzeption“ – ein Herbartscher Begriff –, definiert als „die Bewegung zweier Vorstellungsmassen gegen einander zur Erzeugung einer Erkenntnis“²⁹ und nicht als eine einfache Assoziation.

Der genetisch-anthropologische Standpunkt in der Philosophie

Manche Autoren, die später eine rigoros antipsychologische Konzeption des Apriori verkörpern sollten, waren am Beginn ihrer Karrieren nicht abgeneigt, sich ausführlich mit „anthropologischen“ Themen zu beschäftigen, was bis zur Mitarbeit an der *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* gehen konnte. Man kann zuerst an den Fall Wilhelm Windelbands (1848–1915) erinnern. Nachdem dieser ein Studium der Medizin und Naturwissenschaften begonnen hatte, von dem er in der Folge zu Geschichte und Philosophie übergewechselt war, promovierte er 1870 über *Die Lehren vom Zufall* und habilitierte sich 1873 mit *Über die Gewißheit der Erkenntnis*, was ihm erlauben sollte, 1876 einen ersten Posten in Zürich (nach Lange und Wundt) anzutreten. Sein 1875 in der Zeitschrift erscheinender Artikel war ein Essay über die Logik, der ein anthropologisches Arbeitsprogramm auf dem Gebiet der „Erkenntnislehre“ einschloß.³⁰ Den in der *Logik* (1873) des Philosophen Christoph Sigwart enthaltenen Hinweisen folgend, schlug er vor, die als absolut und autonom geltenden Gesetze der Logik auf die unmittelbaren Zwänge einer Lebensform zu beziehen, der von Grund auf sozialen Tätigkeit der Rechtfertigung von Aussagen. In dieser Perspektive drückt zum Beispiel der Satz des Widerspruchs nur eine bemerkenswerte Eigenschaft des zu Endlichkeit und Irrtum verdammten „subjektiven Denkens“ aus, eine Eigenschaft, die nichts anderes sei als die Verpflichtung, sich der Prüfung durch die Kontroverse zu unterziehen und sich einer Anstrengung zur Unterscheidung von wahr und falsch fähig zu erweisen; ebenso erscheine der Satz des zureichenden Grundes einfach als das Korrelat der Notwendigkeit, Behauptungen in Erfüllung der „logischen“ Anforderungen der geregelten Verknüpfung von Aussagen im Wettstreit zu prüfen. Windelband betonte, daß die Logik nur für ein sozialisiertes, „den praktischen Aufgaben des Lebens“ unterworfenen Wesen Bedeutung habe, aber nicht für ein göttliches, und

28 Ders., *Philologie*, wie Anm. 26, 2 f., zit. in: Belke, *Einleitung*, wie Anm. 15, CV, Hervorhebung im Original.

29 Ders., *Abriß*, wie Anm. 26, 171, zit. in: Belke, *Einleitung*, wie Anm. 15, CIX.

30 Vgl. Wilhelm Windelband, *Die Erkenntnislehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte*, in: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* Bd. 8 (1875), 166–178.

daß demnach die Modi der Gedankenführung gemäß den Völkern variieren könnten. Dieser theoretische Rahmen konnte einen Soziologen wie Émile Durkheim vollkommen zufriedenstellen. Dieser machte nicht nur fast vierzig Jahre nach dem Erscheinen auf Windelbands Artikel aufmerksam, sondern ging sogar so weit anzuerkennen, daß die „Begründer der Völkerpsychologie“ die im eigentlichen Sinn soziologische „Hypothese“ zeitlich früher formuliert hätten, gemäß der „Variationen, denen in der Geschichte die Regel unterworfen war, die unsere heutige Logik lenkt, beweisen, daß sie, statt seit Ewigkeit ein Teil der geistigen Konstitution des Menschen zu sein, wenigstens zum Teil von historischen, folglich von sozialen Faktoren abhängt“.³¹

Noch bezeichnender ist jedoch ein anderes Beispiel, das des jungen Hermann Cohen (1842–1918), der freundschaftliche und intellektuelle Beziehungen zu Steintal unterhielt und der vor allem in der Zeitschrift „psychologische“ Artikel zu Themen wie *Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt* (1866), *Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele psychologisch entwickelt* (1868/69) und *Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins* (1869) veröffentlichte. Der Sohn eines gläubigen, der Synagoge als Vorsänger und Lehrer verbundenen Mannes wurde in Coswig (Anhalt) geboren. Er begann Philologie und Philosophie an der Universität Breslau zu studieren, wo er 1863 durch seine mit einem Fakultätspreis ausgezeichnete Arbeit *Zur Psychologie bei Plato und Aristoteles* auf sich aufmerksam machte. In Berlin setzte er sein Philosophiestudium fort, promovierte 1865 jedoch (aus ökonomischen Gründen) in Halle zum Doktor, mit einer (in Latein abgefaßten) Dissertation über *Die philosophischen Lehren über den Gegensatz von Notwendigkeit und Zufall*³². Wenn er auch den sehr antihegelianisch eingestellten Friedrich Trendelenburg zum Professor hatte, einen Spezialisten für Aristoteles, Logik und Erkenntnistheorie, der eine gewisse intellektuelle Autorität genoß und dem darüber hinaus als ehemaligem Minister Verbindungen zur Regierung zugute kamen, wandte sich Cohen anfänglich dennoch einem anderen Sektor des philosophischen Feldes zu.

31 Durkheim fügte hinzu: „Wir wissen nicht genau, welche Faktoren das sind, aber wir können annehmen, daß sie existieren.“ *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (1912), Frankfurt am Main 1981, 32, besonders Fußnote 14.

32 Vgl. *Philosophorum de antinomia necessitatis et contingentiae doctrinae. Particula I. Dissertatio inauguralis philosophica quam consensu et auctoritate amplissimi Philosophorum ordinis in Academia Fridericiana Halensi cum Vitebergensi consociata ad summos in philosophia honores rite capessendos D. XXVII. M. Octobris A. MDCCCLXV. hora X. una cum sententiis controversis publice defendet auctor Hermannus Cohen, Anhaltinus. Adversariorum partes suscipient: H. Lewandowsky, R. Kautzleben, Halae 1865.*

Seine zwischen 1865 und 1869 publizierten „anthropologischen“ Texte drehen sich im wesentlichen um „Kulturgeschichte“ und besonders um Fragen von Mythos und Ritual (den Sabbat), Ästhetik und Sprachwissenschaft (das dichterische Bild) – Fragen, die ihm ohne Zweifel erlaubten, seine klassische Bildung in den Bereichen Literatur, griechischer, lateinischer und deutscher Philosophie sowie der jüdischen Religion auf bestmögliche Weise zu nutzen.³³ In Bestätigung der in seiner Doktorarbeit skizzierten Ausrichtungen³⁴ hob er die Wichtigkeit einer „psychologischen“ Analyse der Begriffe hervor, welche die von Kant inspirierte „deduktive Kritik“ „abschließen“ sollte.³⁵ Die „Psychologie“ erschien allerdings weniger als eine bestimmte wissenschaftliche Disziplin denn als eine geistige Methode, die darin bestand, die wesentlichen Prinzipien aller rationalen Erklärung in den „reinen Mechanismen“ der Vorstellung,³⁶ in den „Naturgesetzen des Geistes“³⁷ aufzudecken. Die „mythologischen Vorstellungen“ (Gott, Seele usw.), Andeutungen der philosophischen Vorstellungen (Kausalität, Substantialität usw.), wurden als so bedeutsame Gegenstände behandelt, gerade weil sie eine Herausforderung für die wissenschaftliche Haltung mit einschlossen. Dieser Rückgriff auf die „Psychologie“ war im übrigen flexibel genug, um die Kombination mit einem gleichsam „materialistischen“ Analyserahmen zu gestatten, wie in der Studie über den Sabbat, wo objektive Faktoren, besonders die Ökonomie und die Sozialstruktur in den Vordergrund gerückt wurden, um das Aufkommen des wöchentlichen Ruhetagsrituals zu erklären: Der Sabbat, der anzeigen solle, daß man „an jedem siebenten Tage sein eigener Herr ist (...), *ist in seinem Ursprung ein Ruhetag der Sklaven, der Mietlinge, der arbeitenden Klassen.*“³⁸ Für die „kulturgeschichtliche Forschung“ müsse man die Idee irgendeiner „göttlichen Einsetzung“ verwerfen und „von der

33 Cohen publizierte auch noch einen nicht gezeichneten Artikel, vgl. Heinrich Heine und das Judentum, in: Die Gegenwart. Berliner Wochenschrift für jüdische Angelegenheiten 1 (1867), 4 f., wiederabgedruckt in: Bruno Strauß, Hg., Hermann Cohens Jüdische Schriften. Zweiter Band. Zur jüdischen Zeitgeschichte, Berlin 1924, 2–44. Auf Grund der erwähnten Namen eines Klassikers, Spinozas, und eines Modernen, Heines, scheint es, daß er vor allem versuchen wollte, eine geistige Linie (eine ethische Religiosität in universalistischer Absicht) zu definieren, die für jüdische Intellektuelle in einer widersprüchlich von Assimilation und Diskriminierung gekennzeichneten Periode akzeptabel war.

34 Die erste These seiner Dissertation lautete: „Omnem philosophiae progressum in psychologia constitutum esse“. Philosophorum, wie Anm. 32.

35 Hermann Cohen, Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele psychologisch entwickelt, in: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft (1868), 396–434, hier 398.

36 Ebd., 401.

37 Ders., Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt, in: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft (1866), 403–464, hier 410.

38 Ders., Der Sabbat in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung. Vortrag gehalten in Berlin vor

Voraussetzung aus(gehen), daß eine jede Kulturerscheinung entstanden sein und deshalb erklärt werden müsse nach den *allgemeinen Bedingungen des Menschengeistes*, der alle Kultur erzeugt.“ Der „Menschengeist“ habe nun seinerseits mit den „Verhältnissen (...), aus denen er erwächst“, zu rechnen: „die natürlichen klimatischen Zustände, die Beschaffenheit des Bodens und seiner Produkte, (...) die ökonomische Lage des Volkes und der einzelnen Stände in ihm, seine Lebensart, seine Sitten, seine Erkenntnisse, endlich, als Ausdruck der gesamten Kulturbedingungen, seine politische Verfassung.“³⁹ Es überrascht nicht, daß Cohen in dieser historisch-soziologischen Perspektive bezüglich der Institution des Sabbat von jener „wunderbare(n)“ Eigenschaft schrieb, welche die „Ungeteiltheit des politischen und sittlichen Bewußtseins“⁴⁰ darstelle, anders ausgedrückt, von der politischen Dimension der Ethik.

Eine andere Untersuchung, die Studie über die *platonische Ideenlehre*, die kaum einen Beitrag zu dem lieferte, was als Philosophiegeschichte zu betrachten üblich geworden ist, zielte ausgehend von einer Genese des platonischen Begriffs *idea* auf die Klärung zweier Themen, desjenigen der geistigen Erfindungsgabe und desjenigen der Erzeugung philosophischer Mythologien. Die entscheidende, dank der *idea* vollzogene Entdeckung Platons habe in der Identifikation von Erkenntnis mit dem „Sehen“, dem „Schauen“ bestanden. Cohen sah sich zur Frage veranlaßt, auf welche Weise das Neue im Geist erzeugt werden könne. Nachdem er die geistige Kreativität der „Apperzeption“ erklärt hatte, versuchte er, die Hindernisse zu verstehen, welche die mythologischen Versuchungen in der Philosophie darstellen. Platon, Gefangener einer verworrenen Seelenlehre, die ihn zu einer dualistischen Ontologie gedrängt habe, sei „zur Substantialisierung der Idee (...) verleitet“ worden, dazu, „die Idee zu hypostasieren“,⁴¹ die, in ihrem Ursprung „psychologisch“, einen „metaphysischen Sinn“⁴² zugewiesen bekommen habe: Platon sei von der *idea* zum *eidos*, von der Idee als Schauen zur Idee als Sein übergegangen.

Die wissenschaftliche oder philosophische Entdeckung wurde, über die Herbart'sche Theorie der „Apperzeption“, eine sehr frühe Vorläuferin der Theorien Piagets, als ein Prozeß der Synthese aufgefaßt, der, sobald er auf neue Inhalte trifft, denen mit dem bisherigen Strukturierungsmodus nicht beizukommen ist, danach

dem Verein „Jüdische Gelehrte und gelehrte Juden“ im Jänner 1869, in: Strauß, Schriften, wie Anm. 33, 60, Hervorhebung im Original.

39 Ebd., 48, Hervorhebung im Original.

40 Ebd., 63. Für Cohen bezeichnet dieses historisch bedingte Ritual zugleich eine Errungenschaft von universeller Tragweite.

41 Ders., Ideenlehre, wie Anm. 37, 448.

42 Ebd., 427.

trachtet, ein wirklich „schöpferisches“, wirksameres Denken hervorzubringen. Genau das zeigen Cohen zufolge die im Verhältnis zu ihren Vorgängern betrachteten Fälle Platons und Newtons: Die Theorie der Idee wie die Theorie der Schwerkraft würden eine „Begründung“ für frühere Gedanken liefern, sie seien ein „bewußter, weil (...) freier, prinzipieller Gedanke.“ Ein neuer Gedanke habe einen „vorwiegend apriorischen Charakter“, was bedeute, daß derjenige, der ihn geschaffen habe, gerade dadurch „nicht (...) imstande“ sei, ihn „durchzudenken“, sondern sich seiner mit Blick auf neue „Apperzeptionsprozesse“ bediene.⁴³ Im Geiste hätten Apriori und Aposteriori eine funktionsbezogene, dynamische Bedeutung, denn das Apriori wirke auf das Aposteriori zurück, das einen Horizont aktiven Denkens freilege, den Ausgangspunkt für einen neuen Restrukturierungs-, „Erweiterungs“-Prozeß, der zu „allgemeinen Prinzipien und höheren Wahrheiten“⁴⁴ führe. Selbst die „mythischen Vorstellungen“, „das scheinbare Hemmnis wahrer Gedanken“, könnten wie im Fall von Kepler eine positive Rolle als „Entdeckung“ spielen, und der Mythos müsse als „die primitivste Form des Gedankens, die erste Apperzeption der Phänomene“⁴⁵ betrachtet werden.

Eine andere Studie,⁴⁶ die eine Analyse des „psychischen Vorganges der dichterischen Aktivität“ anhand des privilegierten „Mechanismus“ der „Wahrnehmung“ vorschlug, zielte auf die Widerlegung der Mythen von der Begabung und vom Genie: Die Erfahrung würde ständig dem Prinzip der „Einheit des Bewußtseins“ unterworfen, aber die Vereinheitlichungsbewegung selbst lasse neue Elemente, Träger von Ungleichgewicht und Verschiedenartigkeit, erstehen. So sei das typisch dichterische Vorgehen des Vergleichen eine Weise, Beziehungen der Gleichwertigkeit zwischen unterschiedlichen kognitiven Inhalten herzustellen, über die Vermittlung von ähnlichen oder identischen affektiven Elementen, die in den verglichenen Vorstellungen am Werk seien. Im Unterschied zum Mythos jedoch, der ihr vorangehe, benötige die dichterische Metapher keine reale Identifikation der aufeinander bezogenen Ausdrücke und funktioniere nach dem Modus des als-ob, das heißt über die Aussetzung des Glaubens. Die dichterische Phantasie ordne sich

43 Ebd., 445.

44 Ebd., 410.

45 Ebd., 429. Vom Standpunkt der Psychologie aus bestehe das „Verstehen“ darin, „die Punkte, wo die psychischen Antriebe und Hemmnisse eines Gedankens und bezüglich deren logisch strenger Ausführung lagen“, zu erfassen, ebd., 444.

46 Vgl. Hermann Cohen, Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins, in: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft (1869), 173–263, wiederabgedruckt in: Albert Görland u. Ernst Cassirer, Hg., Hermann Cohens Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte, Berlin 1928, 141–228.

in die allgemeinere Logik des Objektivierungsprozesses ein, von dem Cohen eine Art Phänomenologie skizziert:⁴⁷ Die ungeteilte Einheit des Sinneneindrucks und der Vorstellung innerhalb der ursprünglichen Erfahrung mache nach und nach einer Trennung von Subjektivem und Objektivem Platz, die im wesentlichen durch die Sprache möglich werde. Was auf der einen Seite von der Objektivierungsarbeit „verunmöglicht“ werde, bestehe weiter und drücke sich in anderen Formen aus. So erzeuge die Sprache einen öffentlichen und kollektiven Sinn, ohne ganz die Wirkung der Vergleichsmechanismen⁴⁸ aufzuheben, die in der Dichtung und, vermittelt Analogie und Induktion, selbst in der Wissenschaft weiterhin wirksam seien.⁴⁹ Weite Perspektiven würden sich für einen „Historiker-Psychologen“ eröffnen, der auf die „genaue Beschreibung des Einzelnen“ achte und sich mit einer Frage folgenden Typs beschäftige: „(H)at schon jemand vollständig nachgewiesen, wie sich die *Einbildungskraft* verschiedentlich in Dichtern, in Gelehrten, in Denkern, in Staatsmännern, in Feldherren äußere? Was den Verstand der Frauen, der Künstler und der Logiker unterscheide?“⁵⁰

Ein ganz eigenes Konzept der Beziehungen zwischen Wissenschaft und Philosophie fand sich in der Ausweitung des Gebrauchs der Instrumente der Psychologie auf die philosophischen Begriffe selbst impliziert:

Wir werden die großen Ideen, mit deren Aufstellung und Prüfung die gesamte Philosophie bis auf unsere Tage beschäftigt ist, in diesem Schachte des urmenschlichen Vorstellens zu den einfachsten, natürlichsten Anschauungen aufgelöst finden, aus deren allmählicher Fortbildung später und später jene Ideen entstanden sind, die nun besondere Spezialitäten zu sein scheinen.⁵¹

Eine eigentlich kritische Absicht war in dieser genetischen Auffassung der Psychologie am Werk:

47 Deren Inspiration wird vom Cassirer der *Philosophie der symbolischen Formen* zum Teil wieder aufgenommen werden.

48 Die sprachliche Eindeutigkeit könne nicht verwirklicht werden, da im Wort immer eine „Verdichtung“ mehrerer semantischer Linien und somit Überdeterminierungsfaktoren bestehen bleiben würden.

49 Die Wahrnehmung sei kein ausschließlich intrasubjektiver Prozeß. Innerhalb einer Logik der „Wechselwirkung“ würde sie die Weitergabe von Vorstellungen zwischen Individuen, die Übertragung von Denkinstrumenten von einem Wissensbereich in den anderen und schließlich die Existenz eines „objektiven Geistes“ zu erklären erlauben, der unabhängig vom individuellen Bewußtsein sei, ohne notwendigerweise von unterschiedlicher Natur zu sein.

50 Cohen, Phantasie, wie Anm. 46, 151, Hervorhebung im Original.

51 Ders., Vorstellungen, wie Anm. 35, 400.

Die Kritik der spekulativen Theologie, die *Kant* in so großen Zügen geleistet hat, gewinnt von dieser Seite ihre Ergänzung. Durch diese ergänzende Analyse wird die echte Synthese vollzogen. Es wird nicht mehr um die Antinomie gestritten, ob der Kausalitätsgedanke ein apriorischer Besitz unserer Seele sei, oder ob er allein durch Gewöhnung, also Erfahrung gezogen werde, sondern um den Nachweis, *wie* die einzelnen Kausalverbindungen in den einzelnen Menschen und Völkern entstanden sind.⁵²

Diese Historisierung der Philosophie – einschließlich von Begriffen, die aus der kantischen Lehre stammten – wurde von Cohen ziemlich weit vorangetrieben. Er behauptete zum Beispiel folgendes: „Das Ding an sich, nach dessen kritischer Bekanntschaft sich alles Denken sehnt, ist kein metaphysisches Kontinuum, sondern ein psychologisches Fluidum, wechselnd und wandelnd unter anderen Gestalten bei anderen Völkern in anderen Zeiten.“⁵³

Wie man sieht, scheuten einige der zukünftigen Wortführer eines höchst „idealistischen“ Kantianismus – und nicht die geringsten – vor einem häretischen Umgang mit jenen Werten nicht zurück, die für die heiligsten gehalten wurden.

Die transzendente Wende

Um den Übergang von der Völkerpsychologie zur Transzendentalphilosophie zu erklären, den Cohen um 1870 vollzog, könnte man der Versuchung nachgeben, sich auf die im philosophischen Raum heimische Sprache der Bewußtwerdung zu berufen, die unterstellt, daß ein ernsthafter Geist – einmal zur Reife gelangt, nachdem er anfänglich auf Grund der Vorurteile der Epoche (Szientismus) geirrt hätte – gar nicht anders könnte, als sich der philosophischen Evidenz zu beugen, nämlich der evidenten Ungleichartigkeit des Empirischen und des Transzendentalen. Diese Abgrenzung, die heute für eine Errungenschaft des philosophischen Bewußtseins gehalten wird, das durch den Neukantianismus und danach durch die Phänomenologie geformt worden ist, konnte allerdings für Philosophen keine Selbstverständlichkeit sein, die es gewohnt waren, sich frei zwischen den unterschiedlichsten theoretischen und empirischen Themen hin und her zu bewegen. Es genügt, daran zu erinnern, daß Cohens verehrter Lehrmeister Friedrich Albert Lange wie die meisten von dessen Kollegen Themen wie Logik und Psychologie, die philosophischen Gedichte Schillers, die Geschichte der zeitgenössischen Pädagogik und die Theorie

52 Ebd., 431, Hervorhebungen im Original.

53 Ebd., 401.

der Wahlen unterrichtete, ohne damit irgendjemand vor den Kopf zu stoßen.⁵⁴ Anstatt von theoretischen Kategorien, die so tief im philosophischen Verstand verankert sind wie das Paar transzendental-empirisch, auszugehen, müßte man sich bemühen, sie als Gegenstand zu konstituieren – was zuerst einmal erfordert, die soziale Hierarchisierung des akademischen Raumes in Rechnung zu stellen. Zu dem Zeitpunkt, als junge Philosophen durch eine anthropologische Interpretation von Problemen verlockt wurden, die als philosophische galten, entsprach der Zustand des universitären Marktes kaum solchen Erwartungen und bot jenen stattdessen günstige Gelegenheiten in beruflichen Universen – in denen der Logik, der Philosophiegeschichte und der „wissenschaftlichen Psychologie“ –, die in den Hierarchien höher rangierten und in jedem Fall besser abgesichert waren als das der Völkerpsychologie. Diese stand ja auf schwacher institutioneller Grundlage und war durch zwei jüdische Gelehrte berühmt gemacht worden, die zwar sicherlich angesehen, aber bar jeder weltlichen Macht waren und sich obendrein auch noch der Kritik ausgesetzt sahen, sogar auf ihrem eigenen Gebiet.⁵⁵ Die Akkumulation philosophischen Kapitals erlegte es auf, den Ungewißheiten einer randständigen akademischen Karriere zu entkommen und mit einem verdächtigen Enzyklopädismus zu brechen, indem man orthodoxere Themen behandelte, die den Universitätsautoritäten wie Friedrich Trendelenburg oder Eduard Zeller in Berlin eher zusagen konnten. Unbestreitbar erschien die Philosophiegeschichte als ein um einiges ernsthafteres und verheißungsvolleres Spezialgebiet als die anthropologische Erforschung unklarer Bereiche. Und Kant besaß gerade den Vorteil, am Schnittpunkt dieser gelehrten Disziplin mit den zeitgenössischen Debatten über die Erkenntnistheorie zu sein.

54 Vgl. ders., Biographisches Vorwort des Herausgebers (1882), in: Friedrich Albert Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Leipzig 1896, 1. Buch, V–XIII, hier VIII u. X. Der Fall Lange war weit davon entfernt, eine Ausnahme darzustellen: „Kuno Fischer, einer der meistgehörten Professoren von ganz Deutschland, las in zwei Jahren die komplette Geschichte der Philosophie (aufgeteilt in vier Vorlesungen) und die Logik (in einer Veranstaltung). Der Unterricht von Wilhelm Wundt setzt sich im wesentlichen aus dessen Logik und Erkenntnistheorie sowie aus dessen physiologischer Psychologie zusammen, denen er eine Veranstaltung zur Geschichte der modernen Philosophie hinzuzufügen können glaubt. Moritz Wilhelm Drobisch liest regelmäßig jeden Winter seine Psychologie und jeden Sommer seine Logik. Rudolf Hermann Lotze trägt nacheinander Logik, Psychologie und Metaphysik vor“. Lachelier, L'enseignement, wie Anm. 14, 159.

55 Friedrich Albert Lange, ein Beobachter von einigem Gewicht, meinte 1866, daß die Völkerpsychologie unter einiger „Ungewißheit“ in ihrer „Form“ und in ihrem „Inhalt“ leide. Lazarus und Steinthal wurden letztlich mehr oder weniger um das Label Völkerpsychologie gebracht, und zwar von Wilhelm Wundt, der 1863 begonnen hatte, die beiden in seinen *Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele* zu kritisieren, vgl. Belke, Einleitung, wie Anm. 15, CXVI.

Die Philosophenlehrlinge der Generation Cohens, die sich durch den Gegensatz zu den beiden Extremen der wissenschaftlichen Anthropologie und der spiritualistischen konservativen Philosophie zu definieren hatten, konnten nicht umhin, an tausenden Zeichen die Distanz zwischen einer positiven, wenn nicht gar „positivistischen“ Ausrichtung und einer philosophischen Ausrichtung wahrzunehmen, die es erforderte, das „Thema“ gemäß den für die Professionellen zulässigen Kategorien umzuinterpretieren. Das, was über die Frage des „Themas“ auf dem Spiel stand, war die Grenze zwischen der Philosophie und den neuen Disziplinen: In dem Maß, wie sie insbesondere seit Helmholtz darauf abzielte, „experimentell“ zu werden und vielleicht auch eine Art von theoretischem Paradigma, barg die neue Psychologie⁵⁶ eine Herausforderung für die Philosophen, die Gefahr liefen, sich eines Bereiches beraubt zu sehen, der traditionellerweise als der ihre betrachtet worden war.⁵⁷ Weit davon entfernt, auf Fragen der akademischen Karriere reduzierbar zu sein, konnte die Alternative, die sich ihnen darbot, die reine Form intellektueller Wahlmöglichkeiten, präsent als eine Menge objektiver Potentialitäten, annehmen – eine Menge von Begriffen, die expliziert, von Grenzen, die gezogen, von „technischen“ Fragen, die behandelt, und, allgemeiner, von Aufgaben, die erfüllt werden mußten, wie zum Beispiel den Weg des Materialismus und des Positivismus zurückzuweisen, die objektive Gültigkeit der empirischen Erkenntnisse zu erklären und die strukturierende Macht des Subjekts aufzudecken. Das transzendente Subjekt konnte als eine besonders günstige Lösung erscheinen, denn es erlaubte, ohne jeden Rückgriff auf metaphysische Konstruktionen die Selbstgenügsamkeit des Empirischen zu leugnen und es gleichzeitig zu begründen. Die doppelte Distanz gegenüber den beiden negativen Polen der vulgären Psychologie und der von nun an diskreditierten Metaphysik mußte durch das Apriori gewährleistet werden, das auf formelle und nicht-substantielle Weise verstanden wurde: Im Prinzip handelte es sich nur darum, von der Erfahrung als „Tatsache“ auszugehen, dort immanente Formen von Notwendigkeit, aufgefaßt als Bedingungen der Objektivität, aufzudecken und diese auf ein Subjekt zu beziehen, das ihr Träger gewesen wäre, ein Subjekt, das auf die Erfahrung, von der es sich nicht

56 Jene, die seit Herbart gegen einen bestimmten Intellektualismus gerichtet aufgekommen war.

57 Laut Jules Lachelier wurde die Psychologie „heute von der Mehrheit der unterrichtenden Professoren als eine experimentelle Wissenschaft betrachtet, die ihren Platz unterhalb der theoretischen Philosophie, neben der Naturphilosophie hat“. *L'enseignement*, wie Anm. 14. Später, im Jahr 1887, sah Durkheim in Wilhelm Wundt eine der intellektuellen Größen der zeitgenössischen deutschen Universität (Cohen wurde nicht erwähnt). Zur Ausbreitung der Psychologie in Deutschland vgl. Joseph Ben-David u. R. Collins, *Social Factors in the Origins of a New Science: the Case of Psychology*, in: *American Sociological Review* 4 (1966).

lösen konnte, angewiesen blieb. Wenn es zutrifft, daß das transzendente Subjekt eine Art war, die Objektivität des Wissens mit dem einzig verfügbaren Vokabular, dem der Psychologie mit deren Akten, Synthesen und Funktionen, in Einklang zu bringen, läßt sich fragen, ob das Transzendente zu guter Letzt nicht das verneinte, sublimierte Empirische war. Und diese Frage speist sich nicht einfach nur aus den Vorbehalten eines skeptischen Beobachters, sondern erscheint als gleichsam strukturell angelegt: Der transzendente Stil ist so beschaffen, daß er die Autoren zwang, sich ununterbrochen zur „Psychologie“ hin, gegen den Verdacht des „Psychologismus“ zu verteidigen – ein Wort, das von nun an zu einer Waffe im Kampf zwischen den Konkurrenten wurde.⁵⁸ Wie man weiß, sollte dieses Stigmatisierungsinstrument von Husserl gegen den Kantianismus selbst gewendet werden, wenn er versucht, die Originalität seiner eigenen Transzendentalphilosophie zu definieren, indem er die angenommene Transzendenz der „eidetischen“ Inhalte und eine auf gewisse Weise vollständig entpsychologisierte Intentionalität kombiniert. Der Psychologismus sei jene naturalistische, realistische usw. Illusion, die darin bestehe, die Verstehbarkeitsbedingungen der Ereignisse nach Art eines innerweltlichen (daher kontingenten und hypothetischen) Ereignisses, das jene voraussetze, zu interpretieren, ohne zu sehen, daß die „Welt“ zuerst im Rahmen eines Konstitutionsgeschehens gesetzt werde, das durch immanente, nur der intuitiven Evidenz zugängliche Wesensnotwendigkeiten charakterisiert sei. Michel Foucault ist einer der wenigen Autoren, die das Problem der Geschichtlichkeit der transzendentalen Problematik stellten (er zielt auf Kant und Husserl ab), welche die Interpreten meistens im ungetrübten Himmel der reinen Theorien ansiedeln, ohne die ganze Doppeldeutigkeit des Verhältnisses zwischen dem Transzendentalen und dem Empirischen zu sehen: Indem sie das Subjekt zugleich zum Gegenstand und zum Ursprung des Wissens mache, soll die von Kant inaugurierte moderne Philosophie zu einer nicht kontrollierten und nicht akzeptierten „Verdoppelung“ verdammt sein, wobei sie in gewisser Weise zweimal dasselbe sage, zuerst im Register der empirischen Erkenntnis und dann in dem der Letztbegründung – eine Doppeldeutigkeit, die das philosophische Projekt einer „Anthropologie“ bestimme, was letztlich besonders die von Kant zeigte, zumindest jene, die von Foucault analysiert wurde.⁵⁹

58 Husserls *Logische Untersuchungen* (1900/01) enthalten im ersten Band lange Entwicklungen über den „Psychologismus“ in der Logik, die insbesondere gegen Benno Erdmann, John Stuart Mill, Christoph Sigwart und Herbert Spencer gerichtet sind.

59 Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge* (1966), Frankfurt am Main 1974, 410–412, u. ders. *Introduction à l'„Anthropologie“ de Kant*. Thèse complémentaire pour le doctorat es lettres, Paris 1961.

Hermann Cohen gab zu, daß sich sein erstes Buch, *Kants Theorie der Erfahrung* (1871), mehr einem zeitgenössischen Kontext von Polemiken über die Kant-Interpretation verdankte, in den einzugreifen er sich ermächtigt fühlte, als einem spontanen Interesse an diesem Autor, der von ihm ebenso wie von anderen jungen Philosophen für „überholt“ und für einen „historischen Gegenstand“ gehalten wurde.⁶⁰ Es scheint, daß seine neukantianische Berufung ziemlich direkt von der philosophischen Debatte zwischen Kuno Fischer und Friedrich Trendelenburg über die Kant-Interpretation begünstigt worden war, die von 1865 bis 1870 stattfand. Als ehemaliger Schüler von Trendelenburg in Berlin interessierte er sich nicht nur ganz genau für diese Kontroverse, in der sich zwei bedeutende Gestalten der Universitätsphilosophie gegenüberstanden, sondern wollte 1871 mit einem Artikel auch als Schiedsrichter eingreifen.⁶¹ Diese bevorzugte Stellung erlaubt ihm, eine innovative Position zu erschaffen, indem er gegen den gefährlichen Modernismus des einen Protagonisten und gegen den Traditionalismus des anderen den gänzlich neuen Weg eines Subjekts als Träger und Garant der Objektivität andeutet.

Zwei Wege befanden sich in Konfrontation. Der eine, subjektiv-transzendental (Fischer), sah in der Organisation des Subjekts die Quelle der Erkenntnisse, während der andere, eher „realistische“ (Trendelenburg), den rein subjektiven Wert der reinen Formen (besonders des Raumes) in Frage stellte und aufforderte, ihn zu bestreiten und zu überwinden, indem er den parallelen Charakter der Strukturen der Erkenntnis und der Strukturen des Seins behauptete, die einzige Weise, eine vermutete „Lücke“ in der kantischen Lehre zu schließen – ein theoretischer Einsatz, der auf folgende Formel gebracht werden könnte: entweder Idealismus mit einem Psychologismusrisiko oder aber Realismus. Die Modernen fanden sich mit einer zweideutigen Ausrichtung ab, vor der insbesondere ein alter Professor und Aristoteliker warnte. Dieser Versuchung widerstehend konnte man sich fragen, ob es nötig war, das Bemühen des Modernismus so weit zu treiben, Kant den phänomenalistischen Interpretieren zu überlassen, die große Gefahr liefen, das Kapital der idealistischen Philosophie zu ruinieren. In einem für die Versuchungen der Psychologie günstigen intellektuellen Kontext konnte Trendelenburg somit als eine Zensurinstanz funktionieren, die den dieses Titels würdigen Philosophen untersagte, sich dem „anthropologischen“ Weg der Oberflächlichkeit zu verschreiben.

60 Zum intellektuellen Kontext vgl. Hermann Cohen, Vorrede zur ersten Auflage, in: ders., *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1871, wiederabgedruckt in: ders., *Werke*. Bd. 1, Teil 1.1, Hildesheim, Zürich u. New York 1987; zur Entstehung dieses Buches vgl. Geert Edel, Einleitung, in: ebd., 7*-59*.

61 Vgl. Hermann Cohen, Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer, in: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (1871), 249–296; zu dieser Polemik vgl. besonders Henri Dussort, *L'École de Marbourg*, Paris 1963, 80 f.

Die Redefinition des Ursprungs

Zunächst handelte es sich für Cohen im wesentlichen darum, den wahren Kant wiederzufinden, was bedeutete, wohlabgegrenzte Punkte von dessen Erkenntnistheorie als Historiker zu studieren, ohne Anspruch auf eine eigene Position erheben zu müssen: Daher rührten auch die Bescheidenheit der ursprünglich für sein Buch vorgesehenen Titel („Raum und Zeit im Zusammenhang der kantischen Metaphysik und Psychologie, ein Beitrag zum Verständnis des kritischen Idealismus“, „Raum, Zeit und Kategorien“ usw.),⁶² der Verzicht auf die Vorstellung eines persönlichen Programmes⁶³ und selbst das Beharren auf dem Projekt, einen Beitrag zur Psychologie zu leisten⁶⁴. Einige Monate später, mit Aussicht auf eine Habilitation in Berlin, die dank des Buches möglich schien, tauchte eine ehrgeizigere Absicht auf, von welcher der endgültige Titel *Kants Theorie der Erfahrung* zeugt. Bereits in der ersten Zeile wurde ein gewisses Anrecht auf Eigenständigkeit gegenüber einer buchstabengetreuen Wiedergabe der Schriften Kants beansprucht: „In dem vorliegenden Buche habe ich unternommen, die Kantische Aprioritätslehre von Neuem zu begründen.“⁶⁵ Indem er die Kompetenz des Interpreten und die Tiefsinnigkeit des geistigen Schöpfers kumulierte, konnte sich Cohen nach seiner transzendentalen Wende ausreichend autorisiert fühlen, um sich zweimal hintereinander für eine Stelle an der Universität Berlin zu bewerben. Sein Scheitern, das sich zum Teil dem Widerstand von Eduard Zeller, dem großen Spezialisten für antike Philosophie, verdankte, ließ den Raum des Möglichen erkennen: Trotz einiger Unterstützungen von Gewicht, darunter die des Philosophen Trendelenburg, lief ein junger Autor jüdischer Herkunft Gefahr, den stillschweigenden Selektionskriterien zum Opfer zu fallen, selbst wenn er sein Bestes gegeben hatte, um seine Anerkennung der reinen philosophischen Werte zu bekunden. Nur die Zustimmung von Lange in Marburg, einer kleinen, sehr prestigereichen Universität,⁶⁶ sollte ihn (nicht ohne Schwierigkeiten) aus dieser universitären Sackgasse herausführen.

Im Raum der „kantianischen“ Fragestellungen der Erkenntnistheorie, diesem ausgedehnten Nebel der Universitätsphilosophie, bemühte sich Cohen, eine zen-

62 Zit. in: Edel, Einleitung, wie Anm. 60, 49* f.

63 „Das Schlußkapitel über den kritischen Idealismus werde ich nicht machen, weil ich sonst mein Programm geben muß.“ Brief vom 3. Oktober 1870, zit. in: ebd., 51*.

64 Die Untersuchungen, die für das Kapitel über den inneren Sinn unternommen wurden, seien „(f)ür meine eigene Psychologie höchst wichtige Vorarbeiten“. Brief vom 28. September 1870, zit. in: ebd., 50*.

65 Cohen, Vorrede, wie Anm. 60, IX.

66 Vgl. Titze, Enrollment, wie Anm. 11.

trale Position zu erfinden, die als am wenigsten des Subjektivismus (des „Spiritualismus“) verdächtig gelten konnte – jenen kritischen, methodischen, wissenschaftlichen, kurz, wirklich „transzendentalen“ Idealismus, der den Kern von *Kants Theorie der Erfahrung* ausmacht.⁶⁷ Im Unterschied zum Subjekt Kants ist das Subjekt von Cohen weniger strukturiert (rezeptiv) als strukturierend; indem es Erzeuger der Verstehbarkeit innerhalb der Ordnung der Phänomene sei, sei es Erzeuger des Realen.⁶⁸ Die Erkenntnis erfordere es demzufolge, als die Beherrschung des Erzeugungsmodus des Mannigfaltigen begriffen zu werden und nicht als die Übereinstimmung mit einem Realen, das vor ihr existiert hätte. In bezug auf die *Logik der reinen Erkenntnis*, ein späteres Werk von Cohen, bemerkte Ernst Cassirer, sein Schüler in Marburg:

Die Gesetzlichkeit, die jedes Denken sucht und erfordert, kann ihm nicht vom Sein, von der Konstitution der Dinge gegeben werden. Sie wird ihm nicht von außen, wie ein Geschenk dargeboten; es ist vielmehr das Denken selbst, das diese Gesetzlichkeit von seiner eigenen Begründung aus erzeugt, und es gibt sie in diesem ursprünglichen Akt der Schöpfung an jedes gegenständliche Sein weiter.

Und Cassirer fügte hinzu, daß sich alle „eigentliche Philosophie“ gemäß Cohen auf „dem Ursprung im reinen Denken“ gründen müsse.⁶⁹ Die Strukturen des transzendentalen Subjekts (Raum, Zeit, Kategorien) könnten wohl, wenn man so wolle, als reine Formen begriffen werden, allerdings unter der Bedingung zu verstehen, daß „(d)ie Form (...) keinen Gegensatz zum Inhalt (bildet), vielmehr bezeichnet sie das Gesetz des Inhaltes, und zwar sowohl der Erzeugung, wie der Gestaltung

67 In der ersten Auflage des Buches war ein ganzes Kapitel der Analyse der Diskussion Fischer-Trendelenburg gewidmet.

68 „Einerseits muss der constructive Charakter des *Denkens* im Vordergrunde bleiben: 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; (...) Das ist das Bestimmende der *Idee* im Idealismus: keine Dinge anders als in und aus dem Gedanken. (...) nicht am Himmel sind Sterne *gegeben*, sondern in der Wissenschaft der *Astronomie* bezeichnen wir diejenigen Gegenstände als gegebene, welche wir von, wenngleich erstlich gemeinten, Erzeugungen und Bearbeitungen des *Denkens* als in der Sinnlichkeit gegründet unterscheiden. Nicht im Auge liegt die Sinnlichkeit, sondern in den *raisons de l'astronomie*.“ Hermann Cohen, *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Berlin 1883, Paragraph 88, wiederabgedruckt in: ders., *Werke*. Bd. 5, Hildesheim, Zürich u. New York 1984, Hervorhebungen im Original.

69 Ernst Cassirer, *La philosophie de la religion de Hermann Cohen et sa relation au judaïsme*, in: *Le Genre humain* (1992), 84.

desselben.“⁷⁰ Nach Jules Vuillemin ist dies ein zentraler Aspekt: „Die Form ist das Prinzip der Objektivität, dies ist die Lehre des transzendentalen Idealismus (...) Es ist die Form, die die Objektivierung möglich macht, den Übergang vom Selbst-Bewußtsein zum Gegenstands-Bewußtsein.“⁷¹

Die wesentlichsten Wörter der Transzendentalphilosophie, „Ursprung“ und „Erzeugung“,⁷² konnten sich auch ins Vokabular des positiven Wissens, in das einer historisierenden „Psychologie“ einfügen. In der Tat wurde die Ausrichtung, den „Ursprung“ zu untersuchen, von Autoren geteilt, die, wie der junge Cohen oder Windelband, durch den Standpunkt der Völkerpsychologie inspiriert worden waren und, allgemeiner, durch einen empirischen (historischen, vergleichenden oder „psychologischen“) Zugang zu Phänomenen, von denen bis dahin angenommen worden war, daß ihnen mit diesem Zugang nicht beizukommen wäre. Die späteren „genealogischen“ Untersuchungen Nietzsches, seine „Naturgeschichte der Moral“, um nur dieses eine Beispiel zu nennen, sollten bis zu einem gewissen Ausmaß von dieser geistigen Perspektive abhängen,⁷³ ebenso wie alle zeitgenössischen Arbeiten, die, ausgehend von der Biologie, der Psychologie, der Sprachwissenschaft, der Ethnologie, der politischen Ökonomie usw., versuchten, sich Themen zum Gegenstand zu nehmen, die traditionellerweise als philosophische definiert waren.

In gewissem Maß kann die Konversion zum Transzendentalen als eine Art betrachtet werden, die „genetische“ Haltung an den Zustand des philosophischen Feldes anzupassen, diese höchst rationalistische Haltung, die darin besteht, das beobachtbare Gegebene aufzulösen, indem man es auf eine verstehbare Formel bringt, die es erlaubt, seinen Konstruktionsmodus zu erhellen.⁷⁴ Im Ankunftsuniversum hört diese Haltung auf, sich auf historisch kontingente Produktionen zu beziehen, und wendet sich den Gattungstätigkeiten von „transzendentaler Konstitution“ zu: Das in die soziale Welt eingetauchte „psychologische“ Modell der Genese wird

70 Cohen, Kants Theorie, wie Anm. 60, 211; zu Cohens Denken vgl. auch Dussort, *L'École*, wie Anm. 61, u. Alexis Philonenko, *L'École de Marbourg*. Cohen, Natorp, Cassirer, Paris 1989.

71 Jules Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*. Fichte – Cohen – Heidegger, Paris 1954, 155.

72 Vgl. Helmut Holtzhey, Cohen und Natorp. Die Geschichte der Marburger Schule als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens, Basel u. Stuttgart 1986, Bd. 1, 175 f. Dieser Interpret fügt das Wort „rein“ hinzu, das bei Cohen klarerweise zentral war.

73 So offenkundig dies ist, wird es doch durch die ahistorischen Nietzsche-Interpretationen, die noch immer vorherrschen, verborgen. Zum genetischen Blick von Nietzsche vgl. Yvon Quiniou, *Nietzsche ou l'Impossible Immoralisme. Lecture matérialiste*, Paris 1993.

74 Henri Dussort weist auf das durch die Entwicklung Cohens gestellte Problem hin: „Das sich entwickelnde Denken ist kein sukzessives Vergessen, sondern (...) trägt die Spur selbst von dem, wovon es sich lossagt“, *L'École*, wie Anm. 61, 69.

dann durch ein formalisiertes Konstruktionsmodell des Realen ersetzt, das mehr oder weniger von der mathematischen Physik abgeleitet ist. Die Zerlegung des anfänglich als dicht und undurchdringlich wahrgenommenen Ganzen in seine konstituierenden Elemente war jene Methode, die, nach den Ausdrücken des frühen Cohen selbst, eine „exakte Rekonstruktion“ erlauben mußte, mit der die „Entstehung der Begriffe“⁷⁵ erhellt werden konnte. Den Ursprung zu rekonstruieren meinte vor allem die Weigerung, sich dem Gegebenen zu beugen, dem Gegebenen in den verschiedenen konkreten Formen, die es annimmt, religiösen, philosophischen Idolatrien, Fetischen des gesunden Menschenverstandes usw. Das Vorgehen, das die „Erzeugung“ gegenüber dem Erzeugnis privilegierte, wies einen ebenso geistigen wie ethischen Sinn auf, denn es versprach eine Befreiung und gleichzeitig einen Fortschritt der rationalen Erkenntnis. Mit der Transzendentalphilosophie, die den Standpunkt des „Ursprungs“ beansprucht, wurde das „Psychologische“ letztlich von der Genese zu deren Gegenteil, dem Gegebenen, verschoben, das eine Gattungsbedeutung als reiner Wahrnehmungsinhalt der „Erfahrung“, oder besser, als „Problem“ annahm. In diesem Rahmen mußte die Behandlung der berühmten Frage des „Dings an sich“ die Schwachstellen eines als obskurantistisch und wenig „kritisch“ beurteilten metaphysischen Realismus vermeiden: Die jenem nacheinander verliehenen Definitionen – Gesetz der Phänomene, Grenzkonzept, regulative Idee⁷⁶ – erlaubten, es begrifflich radikal von einem wie auch immer Gegebenen abzusetzen und daraus ein unabdingbares Moment eines konsequenten, wahrhaft „kritischen“ Idealismus zu machen. So kam das Subjekt auf Grund eines philosophischen Abschließungserfordernisses dazu, von den kontingenten Merkmalen einer kollektiven Geschichte abgelöst und zur notwendigen Grundlage der Erfahrung, welche die seine ist, der „möglichen Erfahrung“, erhoben zu werden. Anders gesagt: Die Frage nach der „Begründung“* verdrängte letztlich die Untersuchung der Verfahrensweisen des effektiven Erwerbsprozesses von Kenntnissen. Der „Ursprung“ mußte transzendental und nicht anthropologisch sein. Wie man weiß, sollte der umgekehrte Weg von einer zum Teil kantisch inspirierten Sozialwissenschaft beschritten werden, die unter anderem von Durkheim, Lévi-Strauss und Elias geprägt worden ist.⁷⁷

Die Erfindung eines von den anthropologischen Versuchen vollständig befreiten philosophischen Vorgehens war ein Unternehmen, das Zeit erforderte, was der Vergleich der ersten beiden Auflagen von *Kants Theorie der Erfahrung* (1871

75 Cohen, Vorstellungen, wie Anm. 35, 401, Hervorhebung im Original.

76 Vgl. Dussort, L'École, wie Anm. 61, 103 u. Philonenko, L'École, wie Anm. 70, 28 f.

77 Norbert Elias ging aus dem von Hönigswald gelehnten deutschen Neukantianismus hervor.

und 1885), dem ersten großen Buch Cohens, zeigt. Henri Dussort betont, daß „zweifelhafte Ausdrücke mit psychologischen Anklängen“ eliminiert werden mußten, indem zum Beispiel „psychologisch“ zugunsten von „metaphysisch“ verbannt wurde, „wissenschaftlich“ („wissenschaftliches Bewußtsein“, „wissenschaftliche Erkenntnis“) durch „menschlich“ („menschlicher Geist“, „menschliche Erkenntnis“), „Konstitution“ durch „Konstruktion“ ersetzt;⁷⁸ ebenso wurde der Ausdruck „Erkenntniskritik“ dem der „Erkenntnistheorie“ vorgezogen, der verdächtigt wurde, „die Vorstellung (zu) erweck(en), dass die Erkenntnis als *ein psychischer Vorgang* den Gegenstand dieser Untersuchung bilde, welche als psychologische Zerlegung des Erkenntnisapparates sich zur Theorie abzurufen vermöge.“⁷⁹ Als „Methode“ solle das Apriori nichts mit dem Geist, dem Bewußtsein gemein haben: „Die Träger des *a priori* im Kantischen Lehrgebäude, *Raum und Zeit*, wie die *Kategorien*, sind als Methoden zu verstehen, nicht als Geistesformen.“⁸⁰ Die „Psychologie“ wurde letztlich die bevorzugte Zielscheibe, gegen (und in bezug auf) die sich das neue theoretische Projekt behauptete. Während Cohen in den anthropologischen Texten seiner Jugend das „psychologische“ Vorgehen und das „kritische“ Vorgehen als komplementär betrachtet hatte, implizierte die Konversion zum Transzendentalen die strengste Abgrenzung zwischen dem reinen Wissen und dem empirischen Wissen. Das Kriterium des Apriori als solches erwies sich also als unzureichend, wenn man es nur als eine durch die Reflexion aufgedeckte „Tatsache“ betrachtete, die sich von empirischen Tatsachen bloß durch die Merkmale von Universalität und Notwendigkeit unterscheiden würde, denn in diesem Fall wäre das Apriori schlicht und einfach mit dem Angeborenen verwechselt worden.⁸¹ Die radikale Neutralisierung der Anmaßungen des „Empirischen“ und des „Psychologischen“ setzte daher eine Verdoppelung des Apriori auf zwei Standpunkte von ungleichem Radikalitätsgrad voraus: auf den „metaphysischen“ Standpunkt, der sich damit zufriedengibt, die Tatsache des Apriori zu konstatieren, und auf den wirklich „transzendentalen“ Standpunkt, der diese sehr besondere „Tatsache“ auf die letztgültige Möglichkeit der von nun an als wissenschaftliche Erfahrung verstandenen „Erfahrung“ bezieht.⁸² Der Hauptgegensatz zwischen der „Genese“ (Erzeugung) und dem „Gegebenen“ (oder der „Tatsache“), der anfänglich in einem anthropologischen Ar-

78 Vgl. Dussort, *L'École*, wie Anm. 61, 123 u. 126.

79 Cohen, *Prinzip*, wie Anm. 68, Paragraph 7, Hervorhebung im Original.

80 Cohen, *Kants Theorie*, wie Anm. 60, 586, Hervorhebungen im Original.

81 Zur Unterscheidung Angeborenes/Apriori vgl. Vuillemin, *L'héritage*, wie Anm. 71, 133 f.

82 Die transzendente Untersuchung richtete sich nicht „auf den Vorgang und Apparat des Erkennens, sondern auf das Ergebnis desselben, die Wissenschaft.“ Cohen, *Prinzip*, wie Anm. 68, Paragraph 7.

beitsprogramm konzipiert worden war, wurde in Abhängigkeit vom neuen konzeptuellen Rahmen überdacht und als letztgültiges Kriterium zur Bestimmung der Grenze des „transzendentalen“ Bereiches verwendet.

Der „Standpunkt des Ideals“

Die Konversion zur reinen Philosophie läßt sich nicht auf eine Stellungnahme im Raum der Disziplinen und noch weniger auf eine Stellungnahme allein im Unterraum der Problematik der Erkenntnistheorien reduzieren. Eine philosophische Stellungnahme, selbst die reinste, hatte alle Aussicht, stillschweigend jenen Stellungnahmen zu korrespondieren, die in anderen, dem philosophischen Raum äußeren Räumen als ihre Homologe betrachtet wurden. So war der transzendente Idealismus als Absage an den „Materialismus“ und an den dogmatischen Spiritualismus auch Träger von mehr oder weniger expliziten ideologischen Implikationen. Wenn er seine Aufmerksamkeit zunächst der Erkenntnistheorie gewidmet hatte, einem mehr esoterischen und technischen Gebiet, konnte Cohen, nachdem die theoretischen Grundlagen einmal gesichert waren, versuchen, sich in der Philosophie ebenso im Raum der ethischen Fragen zu plazieren. Dieser war nun aber von der nationalen Frage beherrscht. Während es Ende der 1860er Jahre um die Bildung einer neuen politischen Identität ging, konnte sich die Gelehrtenkultur von den Tagesdebatten nicht ausschließen: einesteils klarerweise, weil sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem „nationalen“ kulturellen Erbe und der Staatsstruktur des in Konstituierung befindlichen Reiches* auf dringliche Weise stellte; andernteils, weil der moderne Staat, über die sehr konkreten Fragen der Nation, der Armee, der Schule, des Status der Kirchen, der ethnischen und religiösen Minderheiten usw., mehr oder minder direkte Auswirkungen auf den Markt der ethischen Güter hatte,⁸³ dessen Prioritäten und vielleicht auch Grenzen zu definieren er beitrug. Wenn die Modalitäten des Einigungsprozesses (gewaltsam oder friedlich, autoritär oder demokratisch usw.) unbestimmt erscheinen mochten, konnte die Verbindung von politischem Liberalismus, deutschem (und preußischem) Patriotismus und einer Verherrlichung kultureller Ideale in den Augen der jungen Philosophen als eine vollkommen plausible, vernünftige und auf jeden Fall den konservativen

83 Die zeitgenössische Frage der „Ethik des Judentums“ erscheint als kollektive Antwort auf eine kollektive Bedrohung zu einem Zeitpunkt, als sich der traditionelle Diskurs als unzureichend oder stumm erweist. In einem Krisenkontext richten die Repräsentanten der jüdischen Gemeinde eine Arbeitsgruppe ein, die einen Lehrinhalt ausarbeiten soll, der veröffentlicht und öffentlich bestätigt werden kann (vgl. Belke, Einleitung, wie Anm. 15, LXIII).

Ideologien vorzuziehende Option gelten; und in dieser optimistischen Perspektive war die wirtschaftliche, diplomatische und militärische Macht Preußen Träger vieler Hoffnungen, denn sie mußte eine entscheidende Modernisierungsrolle erfüllen. So erschien der neukantianische Idealismus Cohens, wie jede Stellungnahme im philosophischen Raum, tendenziell als eine Art, durch Überschuß auch noch auf die Definition des Nationalgeistes einzuwirken. Und selbstverständlich macht diese Stellungnahme nur Sinn, wenn sie in Relation zu jenem Interesse gesetzt wird, das mit der im philosophischen Raum eingenommenen Position verbunden ist.

Die Universitätsphilosophen, Erben einer prestigereichen Tradition und Träger einer immer deutlicher „historischen“ Bildung, standen vor einem Dilemma: Entweder sie bekannten sich zum idealistischen Erbe, das mit dem Mißkredit der „Metaphysik“ belastet war, oder sie mußten sich einem geistigen Modell anpassen, das mit dem Ausland, mit Frankreich (Comte) und England (Mill) verbunden war; anders gesagt: Entweder sie zogen sich auf die Vergangenheit und auf einen Wissensstand zurück, der als hoffnungslos überholt galt, oder sie lieferten sich dem „Materialismus“ aus, einer Lehre, die als sehr wenig „deutsch“ eingeschätzt wurde. Einen eigenständigen, weder rückschrittlichen noch „westlichen“ Weg zu behaupten sollte die einzige Möglichkeit sein, das Kapital des „deutschen Geistes“, der deutschen Philosophie zu schützen und es, angesichts der Bedrohung, in einem relativ homogenen europäischen Raum aufgelöst zu werden, als solches zu konstituieren. Um all das zu bewahren, was den Wert der Metaphysik ausmachte, mußte man sie, gemäß einem Autor wie Cohen, in einer „Erkenntniskritik“ überschreiten, die imstande war, die spekulative Phantasie durch die „Wissenschaft“ zu ersetzen: „Metaphysik ist Begriffsdichtung. Das will positiv sagen: Metaphysik muss Erkenntniskritik werden.“⁸⁴

Der beachtliche Ruf von Friedrich Albert Lange (1828–1875), einem von Cohens Lehrmeistern und dessen Vorgänger in Marburg, verdankt sich zu einem guten Teil zweifellos der erfolgreichen Bemühung, einen Weg aus dem kollektiven Dilemma zu suchen, das auf den Philosophen des Reiches* lastete. Der politisch fortschrittlich eingestellte Lange berief sich offen auf den Sozialismus; er gehörte mehreren Organisationen an, die sich dieser Sache verschrieben hatten, insbesondere den *Deutschen Arbeitervereinen* (1864 wurde er an der Seite Bebels Mitglied des ständigen Ausschusses). Dieser ideologische Wagemut mußte mit einer unregelmäßigen und verspäteten Universitätskarriere bezahlt werden: Lange war nacheinander Privatdozent, Gymnasialprofessor, Sekretär einer Handelskammer, Journalist, Verleger und Universitätsprofessor zuerst in Zürich (1870), wo er den

84 Cohen, Vorwort, wie Anm. 54, XI.

Lehrstuhl für „induktive Logik“ innehatte, dann in Marburg (1872). Im Feld der sozialistischen Ideologien zeichnete er sich durch eine wohlwollende Einstellung gegenüber der Religion aus und schien das geistige Erbe seines Vaters anzutreten, der an der Universität Zürich Professor für Theologie gewesen und in diesem Bereich eher als ein Liberaler betrachtet worden war. In seiner Person, in seinem Unterricht und in seinen Schriften verband er diverse, gelehrte und weltliche Interessen, die Philosophie, die Psychologie, die Logik, die Statistik, die (protestantische) Religion, die Dichtung, die Politik, die Ökonomie und die Pädagogik, und er publizierte Bücher zu unterschiedlichen politischen, ideologischen und philosophischen Themen. Dies zeigt ihn als Träger genau jenes intellektuellen Stils, der vom neuen Modell der Universitätsphilosophie ersetzt werden sollte. Von seinen Werken lassen sich die Habilitationsschrift *Die Grundlegung der mathematischen Psychologie* (1865) anführen, dann *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft* (1865) und vor allem die *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866), einer der europäischen Bestseller des 19. Jahrhunderts. Lange spricht in diesem Buch ein Problem an, das Gegenstand eines der großen theoretischen Streite* der 1850er Jahren gewesen war, die Frage des „Materialismus“, und behandelt es im Modus des gelehrten Exorzismus: Klug verwendet als „Gegengewicht“ zu den „metaphysischen Erdichtungen“, zur törichten Anmaßung, zum „Wesen der Natur“ vorzudringen, sei der Materialismus solange positiv, als er nicht selbst das reproduziere, was er bekämpfe, und als er es sich zum Prinzip nehme, daß „(d)ie Welt (...) nicht nur Vorstellung (ist), sondern auch unsere Vorstellung“, eine durch die menschliche Gattung kollektiv erzeugte Vorstellung.⁸⁵ Beschränkt auf die *per definitionem* begrenzte Ordnung der Vorstellung könne der naturwissenschaftliche* Standpunkt seine eigenen Aufgaben erfüllen, ohne einen anderen Denkmodus zu untersagen, den Lange als den „Standpunkt des Ideals“ benennt: „Eins ist sicher: daß der Mensch einer Ergänzung der Wirklichkeit durch eine von ihm selbst geschaffene Idealwelt bedarf, und daß die höchsten und edelsten Funktionen seines Geistes in solchen Schöpfungen zusammenwirken.“⁸⁶ Die „Welt des Seienden“ und die „Welt der Werte“⁸⁷ müßten sich, wenn sie unterschiedlich seien, auf harmonische Weise verbinden. Der „Standpunkt des Ideals“, mit seiner ganzen Unbestimmtheit und seiner geschwollenen Ausdrucksweise, wies all jenen eine theoretische Aufgabe zu,

85 Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866), Frankfurt am Main 1974, Bd. 2, 982 u. 985, Hervorhebungen im Original.

86 Ebd., 987.

87 Ebd., 988, Hervorhebungen im Original.

die es unter Berufung auf Kant ablehnten, sich im „Materialismus“ wiederzuerkennen – ein Ausdruck, der tendenziell weniger die Lehre von einigen tatsächlich materialistischen Autoren bezeichnete als die Arroganz positiver Disziplinen wie der Psychologie, die darauf abzielten, sich das Subjekt entsprechend der induktiven Verfahren, die sich schon bewährt hatten, zum Erkenntnisgegenstand zu nehmen. Unter der Bedingung, das „Ideal“ um seine dogmatischen Vorannahmen zu erleichtern, war es möglich, den nationalen philosophischen Weg eines erneuerten Idealismus zu behaupten. Nachdem er festgestellt hat, daß England, Frankreich und die Niederlande, diese „Westmächte“, welche die „wahren Stammsitze der neueren Philosophie“ geworden seien, die „Metaphysik“ den Deutschen überlassen hätten, warnt Lange vor der „höchste(n) Undankbarkeit“, die darin bestehe, die Vergangenheit mit „Geringschätzung oder auch nur mit Verstimmung“ zu behandeln:

Später als die anderen Nationen treten wir ins männliche Alter, aber wir haben auch eine schönere, reichere, wenn auch fast zu schwärmerische Jugend verlebt, und es muß sich zeigen, ob unser Volk durch jene geistigen Genüsse entnervt ist, oder ob es eben in seiner idealen Vergangenheit einen unerschöpflichen Quell von Kraft und Lebensfrische besitzt, der nur in die Bahnen neuen Schaffens gelenkt werden muß, um großen Aufgaben zu genügen.⁸⁸

Das Werk Langes war eine wahrhafte Summa, die nicht nur eine Bilanz der philosophischen Lehren in bezug auf das Problem des Materialismus bot, sondern auch eigenständige Reflexionen und Stellungnahmen zum Wissensstand in allen Arten von Bereichen, in denen der Biologie, der Paläontologie, der Ethnologie, der Experimentalpsychologie, der Ökonomie, der „Moralstatistik“ usw. Im Raum der politischen Ideologien wurde auf einen ethischen Sozialismus oder auf einen linken Idealismus Anspruch erhoben, gegen die materialistischen Dogmen, die ausnahmslos – ob in Gestalt des englischen Utilitarismus oder der bürgerlichen Apologie des „Fortschritts“ nach Art David Strauss’ – als eine Feier der etablierten Ordnung erschienen. Die *Geschichte des Materialismus* war zuerst einmal eine Kritik der materialistischen Vernunft. Dieses Werk zeigte einen beispielhaften Weg auf, die Möglichkeit, den Idealismus, die Religion, den Patriotismus und die soziale Gerechtigkeit in Einklang zu bringen und sich dabei gleichzeitig gegen die intellektuellen und politischen Extremisten aus beiden Richtungen zu verteidigen. Es sollte laut

88 Ebd., 512.

Cohen erlauben, „gegen den Despotismus des Unrechts und die Knechtschaft des Dogmas“ zu bestehen.⁸⁹

Die Erarbeitung eines neuen philosophischen Projektes war nicht von dem zu trennen, was man eine nationale Wissenschaftsethik nennen könnte, das Korrelat einer ethischen Definition der deutschen Nation: Im Raum des theoretisch Möglichen wurde als Aufgabe vorgeschlagen, den Materialismus und dessen Äquivalente zu überwinden – den „Positivismus“, diese traurige Verehrung dessen, was ist, den „Pantheismus“, Hegel (oder Aristoteles), den Darwinismus, die Soziologie nach französischer oder englischer Art – und den Wert des „Idealismus“ (Kant), des „Ideals“, der „Idee“ (Platon), der „Freiheit“ (Luther, die Reformation), des „Bewußtseins“ und der Pflicht zu behaupten, kurz, den Wert von dem, was den „deutschen Geist“ charakterisieren soll. Diese Aufgabe erlegte den jungen, anfänglich von der Anthropologie in Form der Völkerpsychologie versuchten Autoren einen Bruch mit der eigenen Vergangenheit auf. So wandte sich Wilhelm Dilthey, nachdem er zunächst selbst einer der zahlreichen Gesprächspartner von Lazarus gewesen war, von diesem derart entschlossen ab, daß er es um 1866 in Betracht zog, ein Buch „contra Lazarum et Lazaristas, Millium (John Stuart Mill, L.P.)“⁹⁰ zu schreiben: Seine auf einem epistemologischen Dualismus gegründete Konzeption der „Geisteswissenschaften“ scheint von Grund auf durch die Ablehnung seiner ersten „positivistischen“ Versuchungen geprägt.⁹¹ Indem die Disziplinengrenzen deckungsgleich mit den nationalen Grenzen erschienen, konnte die Verteidigung der Philosophie als eine Form patriotischen Eifers gelten. Die Sorge um einen deutschen Weg der Philosophie wurde von Cohen geteilt, der im übrigen ein sehr aufrichtiger Kosmopolit war: „*Die Autonomie ist die Bestimmung der Seele*. Aus diesem Seelenrunde ist unsere Poesie erwachsen und erblüht; in ihm erkennt und sucht der deutsche Geist allezeit seinen Ursprung, und kämpft und hofft, daß zu diesem deutschen Geiste alle Völker sich bekehren werden“.⁹² Der „Materialismus“ konnte deshalb den Hauptgegner darstellen, weil er die dogmatische Illusion einer Naturwissenschaft verkörperte, die sich anmaßte, alle Wirklichkeit auf ihre Analyseinstrumente zu reduzieren.

89 Hermann Cohen, Einleitung mit kritischem Nachtrag, in: Lange, Geschichte, wie Anm. 54, wiederabgedruckt in: Cohen, Werke, wie Anm. 68, 99.

90 Zit. in: H. Liebschütz, Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Studien zum Jüdischen Denken im deutschen Kulturbereich, Tübingen 1970, 18.

91 Zu einer jüngsten Version dieses Dualismus vgl. Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse (1968). Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt am Main 1973.

92 Cohen, Einleitung, wie Anm. 89, 52, Hervorhebung im Original.

Lange präsentierte in der *Geschichte des Materialismus* zum Beispiel eine Analyse der „Moralstatistik“ und insbesondere der Gebrauchsweisen des Begriffs „Durchschnitt“, der von Quételet entwickelt worden war. Wie dieser anzunehmen, daß der Durchschnitt die Notwendigkeit bescheinige und daß umgekehrt die Freiheit auf seiten der individuellen Willkür liege, sei eine „französisch-belgische“ metaphysische Leichtfertigkeit, denn wie jeder „deutsche Philosoph“ seit Kant wohl wisse, seien die menschlichen Handlungen kausalen Regelmäßigkeiten unterworfen. Der Begriff des Durchschnitts dürfe nicht für mehr gehalten werden, als er sei: eine einfache Maßzahl, die in bezug auf den tiefen Ursprung der Handlungen und auf die Gesamtheit, die als Referenz zu dienen habe, stumm bleibe (Seien die Verbrechen immer auf die Bevölkerung des Landes zu beziehen? Warum nicht vielmehr auf die potentiellen Gelegenheiten für Überschreitungen? usw.). „Denn die Moralstatistik richtet den Blick nach außen auf die wirklich meßbaren Fakten des Lebens, während die deutsche Philosophie, trotz ihrer Klarheit über die Nichtigkeit der alten Freiheitslehre, ihren Blick noch immer gern nach innen, auf die Tatsachen des Bewußtseins richtet.“ Kurz: Die Zahlen würden nichts über die „Motive“ aussagen und auch nichts über den historischen Kontext. Ein anderer Fehler: Hinter der nominalen Identität eines Durchschnitts könnten sich ungleiche Streuungsformen verbergen, im Fall der Verbrechen zum Beispiel einerseits bei einer wenig entwickelten Bevölkerung eine starke Ballung um den Durchschnittswert (den „*ethischen Schwerpunkt*“ der Gruppe) und andererseits bei einer entwickelten Bevölkerung eine „Exzentrizität“, die sich im Guten wie im Schlechten äußere.⁹³

Wissenschaft der Ethik und „Gesellschaftswissenschaft“

Das von Lange verkörperte intellektuelle Modell konnte Hermann Cohen umso mehr dabei helfen, sich dem anfänglich verspürten Reiz der „Psychologie“ zu entziehen, als sich zwischen ihnen enge persönliche Beziehungen entwickelten. Schon 1871, bei Erscheinen von *Kants Theorie der Erfahrung*, schickt er dem berühmten Professor ein Exemplar seines Buches, das immerhin einige kritische Bemerkungen diesem gegenüber enthielt, die allerdings auf einem radikalen Antimaterialismus gründen und von Lange, der sie teilweise berücksichtigt, wohlwollend zur Kenntnis genommen werden. Schließlich wandelt sich dessen Bewunderung zur konstanten Unterstützung. Als sich das zweite Scheitern in Berlin abzuzeichnen beginnt, wendet sich Cohen 1873 flehentlich an Lange und bittet mit pathetischen Worten, in Marburg aufgenommen zu werden.⁹⁴ Neben seinem Buch kann er vor diesem noch eine gelehrte historische Arbeit, *Die systematischen Begriffe in den*

⁹³ Lange, *Geschichte*, wie Anm. 85, 844 u. 847–848, Hervorhebung im Original.

⁹⁴ „Gegenwärtig komme ich zu Ihnen, mein sehr verehrter Herr, mit dieser Bitte: Nehmen Sie

vorkritischen Schriften Kants zum einen und zum anderen das Manuskript eines zukünftigen Bandes, der diesmal der Ethik gewidmet ist, *Kants Begründung der Ethik*,⁹⁵ ins Treffen führen. Er habilitiert sich im November 1873, aber trotz Langes Unterstützung muß er noch einmal hinter einem anderen Kandidaten, der vom Minister gefördert wird, zurückstehen, und erst nach Ablauf weiterer Jahre wird er 1875 zum außerordentlichen Professor, allerdings nur als Privatdozent (und ohne Remuneration), und 1876 schließlich, nach Langes Tod, zum ordentlichen Professor ernannt werden. Cohen bewahrte immer eine große Bewunderung für denjenigen, der in einem feindseligen Universum sein wichtigster Verteidiger gewesen war. Die Affinitäten zwischen den beiden Männern waren sehr stark und gründeten vermutlich auf einigen gemeinsamen Merkmalen ihrer Laufbahnen: auf einer Kindheit im Zeichen religiöser Frömmigkeit, die sie dauerhaft prägte,⁹⁶ auf dem Besitz eines bedeutenden intellektuellen Kapitals, das zu dem Los, das ihnen von der Universität zugedacht wurde, in Kontrast stand, auf einer Offenheit gegenüber der zeitgenössischen wissenschaftlichen Bildung,⁹⁷ auf Sympathien für den Sozialismus, auf dem Patriotismus usw.

Es mag den Anschein haben, daß Hermann Cohen sein Interesse für anthropologische Forschungen aufgab, indem er sich auf die Transzendentalphilosophie einließ, und dennoch beschäftigte ihn die verworfene Disziplin weiterhin, zumindest über die Frage der „Grundlegung“. In einem Text, der seine Ideen anlässlich und im Schutz einer Würdigung Langes einem größeren Publikum präsentieren soll, hebt er „die Zweideutigkeit“ hervor, „die in dem Begriffe der Gesellschaft seit der Begründung der sogenannten Gesellschaftswissenschaft liegt“. Laut ihm dient ein und dasselbe Wort Gesellschaft dazu, genauso die Ordnung des ethisch-juridischen Zusammenlebens der Subjekte gemäß den „Idealbegriffen“ des Rechts und des Staates zu bezeichnen wie die zur „eigentliche(n) Realität“ erhobene Ord-

nung in Ihre Universität. Es wird dort doch wohl irgendeinen Platz für eine kleine Hilfsarbeit geben.“ Zur Berufung Cohens nach Marburg vgl. Holtzhey, Cohen, wie Anm. 72.

95 Das Buch sollte 1877 erscheinen. Die Berücksichtigung der Ethik trug dazu bei, die Art und Weise der Wahrnehmung der Erkenntnistheorie zu verändern, vgl. Hermann Cohen, Vorrede zur zweiten Auflage, in: ders., *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1885.

96 Bei ihrem ersten Treffen wurde die Frage der Religion angeschnitten. Cohen bemühte sich, die Distanzen zu minimieren: „Denn was Sie Christenthum nennen, nenne ich prophetisches Judentum“. Retrospektiv kommentiert er diese Übereinstimmung folgendermaßen: „So hat der ethische Sozialismus uns mit einem Schlage über die Schranken unserer Religionen hinweg geeinigt.“ Cohen, Einleitung, wie Anm. 89, 104.

97 Lange verfaßte Arbeiten über die Logik, die mathematische Psychologie usw., Cohen legte eine konzeptuelle und historische Analyse der Infinitesimalrechnung vor, behandelte physikalische Theorien usw.

nung der Ökonomie.⁹⁸ Der dieses Titels würdige Philosoph, der idealistische Philosoph, stelle die Rangordnung wieder her: „Der materiellen Wirtschafts-Gesellschaft gegenüber müssen Recht und Staat als Ideen unbedingte Ehrfurcht fordern und finden“.⁹⁹ Der durch die Moral von Kant neu belebte „Standpunkt des Ideals“ ist daher je nach den Wissensbereichen zur Asymmetrie verdammt: Wenn dieser Standpunkt nicht ermächtigt sei, in das auf gewisse Weise selbstregulierte Universum der mathematischen Physik einzugreifen, so sei er vollkommen legitim, sobald es um die Behandlung der „Gesellschaft“ gehe, denn er betreffe im Grunde die nicht-phänomenale Wirklichkeit des Menschen. Gemäß Cohen ist die Ethik als „reine Erkenntnis (...) nicht Anthropologie und zoologische Psychologie, und auch nicht Moralstatistik, wiewgleich man freilich aus allen jenen Erhebungen viel Wichtiges und Nötiges für die *bête noire* des Menschen zu lernen hat.“¹⁰⁰ Indem Lange Cohen als seinen universitären und geistigen Erben einsetzte, konnte er dazu beitragen, bei diesem nicht nur eine bestimmte ethische Haltung zu bestärken, sondern auch die Neigung, aus der Ethik das Gegenstück zur Wissenschaft, ja sogar eine „Wissenschaft“ sui generis zu machen. Die schließlich auf dem Gebiet der Wissenschaft abgesicherte Ethik (dank des Rechts, das ihr das „factum“ liefert) mußte da Erfolg haben, wo die deutsche Metaphysik gescheitert war: Nach der Befreiung vom Irrtum, das Über-Sinnliche als ein Ding zu setzen, wurde die Überschreitung der empirischen Welt denkbar. Über das Vokabular der „Aufgabe“, der „Idee“, des „Gesetzes“, des „Noumenon“ – intellektualisierte Äquivalente der messianischen Erwartung – wird die Unangemessenheit eines „realistischen“ oder „naturalistischen“ Denkmodus angezeigt, für den es keinen Gegenstand gebe, außer dem gegebenen. Hier fand die „Erkenntniskritik“ ihre Vollendung.

Die Interpreten stellen sich gewöhnlich Fragen über die logischen Beziehungen zwischen unterschiedlichen Teilen eines als „System“ verstandenen philosophischen Werkes, ohne zu sehen, daß ein und dieselbe generative Formel ohne Ende in den unterschiedlichsten Bereichen reproduziert werden kann, mit vorsichtiger Bedachtnahme allerdings auf die spezifischen Eigenschaften dieser Bereiche. Bei einem Phi-

98 Cohen, Einleitung, wie Anm. 89, 116 f. Die Kritik der Anmaßungen von Ökonomie und ziviler Gesellschaft war ein Gemeinplatz zahlreicher Autoren, die häufig konservativ und gegenüber der Soziologie feindselig eingestellt waren. Lorenz von Stein hatte 1852 ein Buch mit dem Titel *Die Gesellschaftslehre* geschrieben, und der Historiker Treitschke kämpfte in seiner Habilitationsschrift von 1859, *Die Gesellschaftswissenschaft. Ein kritischer Versuch*, gegen ihn und einige andere an. Zu dieser Kritik der materiellen Wirtschafts-Gesellschaft vgl. Catherine Colliot-Thélène, *Le Désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Paris 1992, 108–122.

99 Cohen, Einleitung, wie Anm. 89, 118.

100 Ebd., 98, Hervorhebung im Original.

losophen ist die Redundanz sozial und historisch triebhaften Ursprungs (*d'origine pulsionelle*) vielleicht nicht weniger effektiv als die architektonische Disposition. So hatte Hermann Cohen, indem er von der Interpretation der kantischen Freiheit als ethischer (im Gegensatz zu metaphysischer) Autonomie ausging, eine Vielzahl von Kombinationsmöglichkeiten vor sich. Mit „der Ethik“ konnte er mehrere Fliegen mit einer Klappe schlagen: die Ausarbeitung eines idealistischen Projekts im philosophischen Feld und im Feld der Disziplinen; den Kampf gegen den „Materialismus“ auf dem Markt der ethischen Güter; die Definition eines ethischen Sozialismus im Raum der politischen Theorien; eine universalistisch-kosmopolitische Definition der Nation im Raum der Diskurse über den deutschen Geist;¹⁰¹ später schließlich, nach dem Streit über den Antisemitismus in den 1880er Jahren, die Definition eines ethischen Judaismus im Raum der gelehrten religiösen Diskurse. Ohne Zweifel finden sich deshalb die unzähligen Texte, in denen Kant und das Judentum in Verbindung gebracht werden sollen¹⁰² sowie Kant und Deutschland,¹⁰³ Kant und der Sozialismus, Deutschland und die Philosophie, Deutschland und das Judentum,¹⁰⁴ Deutschland und der Sozialismus (oder Humanismus), auch Deutschland, der Sozialismus und Kant¹⁰⁵ usw. Jedes Mal handelt es sich darum, verschiedene Formen von Idolatrie zu beschwören, denen zumindest gemein ist, das, was ist, durch das, was sein soll, zu ersetzen, oder darum – einer oftmals wiederholten, Platon zugeschriebenen Formulierung gemäß –, sich „jenseits des

101 Als kantianischer und rationalistischer Philosoph war Cohen dazu prädestiniert, den der theoretischen Begründung des Nationskonzepts inhärenten Widerspruch philosophisch zu verkörpern. Zu diesem allgemeinen Problem vgl. Louis Pinto, *Une fiction politique : la nation. A propos des travaux de Jenö Szücs*, in: *Actes de la recherche en sciences sociales* 64 (1986), 45–50.

102 Hermann Cohen, *Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum*. Vortrag, gehalten am 3. Januar 1910 in den Montags-Vorlesungen der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, in: 28. Bericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin (1910), 41–61, wiederabgedruckt in: Strauß, *Schriften, wie Anm. 33*, Bd. 1, 284–305.

103 Ders., *Von Kants Einfluß auf die deutsche Kultur*. Rede bei der Marburger Universitäts-Feier des Geburtstages Sr. Majestät des Kaisers und Königs am 17. März 1883, Berlin 1883.

104 „*Deutschland aber ist das Mutterland der Kultur für die europäische Judenheit überhaupt* (...) Der tiefere Grund liegt sicherlich in der inneren Verwandtschaft des jüdischen und des deutschen Geistes, worauf schon *Heine* hingewiesen hat.“ Ders., *Religiöse Postulate*. Vortrag, gehalten auf der zweiten Tagung des Verbandes der Deutschen Juden am 13. Okt. 1907, in: *Stenogr. Bericht über die 2. Hauptversammlung des Verbandes der Deutschen Juden*, Berlin 1907, 11–20, wiederabgedruckt in: Strauß, *Schriften, wie Anm. 33*, Bd. 1, 10, *Hervorhebungen im Original*, u. Hermann Cohen, *Deutschtum und Judentum mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus*, Gießen 1915, wiederabgedruckt in: Strauss, *Schriften, wie Anm. 33*, Bd. 2.

105 Kant sei „der wahre und wirkliche Urheber des deutschen Sozialismus.“ Cohen, *Einleitung*, wie Anm. 89, 112.

Seins“ zu situieren zu wissen, jenseits des Seins, das dem Wissen zugänglich ist.¹⁰⁶ Diese verschiedenen Räume können sich entsprechen, weil es lauter spezifische Gelegenheiten sind, gegen die Extreme des konservativen Spiritualismus und des fortschrittlichen Materialismus eine höchst „moralische“ Position zu behaupten, die jede Gratifikation von der endlosen, pausenlosen Bildungsarbeit an einem selbst abhängig machen will.

Man kann sich fragen, ob der als „Standpunkt des Ideals“ verstandene Idealismus nicht außerdem eine Art war, die einander relativ entgegengesetzten, aber nacheinander eingenommen sozialen Positionen miteinander in Einklang zu bringen. Wie vielen der aus den unteren Regionen des sozialen Raumes hervorgegangenen Intellektuellen war es Hermann Cohen dank der Schule gelungen, zu einem Inhaber legitimer Kultur zu werden, wie jene war er anfänglich gegenüber unterschiedlichen Gebrauchsweisen dieses Kapitals aufgeschlossen gewesen und dazu gebracht worden, zwischen politisch-intellektueller Subversion und Anerkennung (im vollständigen Wortsinn) der herrschenden Werte hin und her zu schwanken. Bevor er zum respektablen Gelehrten wurde, hatte es für ihn, wie gezeigt, die Periode in Berlin gegeben, mit ihren materialistischen Versuchungen, fortschrittlichen Bestrebungen usw. Relativ isoliert unter seinen Philosophen-Kollegen¹⁰⁷ hatte er auf Dauer das massige und schwerfällige Aussehen des Provinzbewohners, des nahen Fremden,¹⁰⁸ bewahrt, eine würdevolle und ernsthafte Haltung, die

106 Es lohnt sich, die Frage zu stellen, ob die Charakteristika, die von einem Denker wie Emmanuel Lévinas einem innersten und unverwechselbaren Wesen des jüdischen Denken zugeschrieben werden, nicht das transfigurierte Produkt einer typisch deutschen Problemstellung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sind. Die von ihm vorgeschlagene Überschreitung durch die Ethik scheint sich gänzlich in diese Logik der Überschreitung einzuordnen, die untrennbar auf die wissenschaftliche Vernunft und auf deren systematischen Ausdruck, die „westlich“ genannte Philosophie, zielt. Aber die allerletzte Überschreitung ist keine einfache Wiederholung, denn die dem Feld eigene Reflexivität äußert sich durch eine zunehmende Transfigurationsarbeit, welche die vorhergehenden Operationen und die von diesen betroffenen Ausdrücke integriert. Die Ethik, wie sie Lévinas konzipiert, überschreitet die Ontologie (Heidegger), so wie die Ontologie zu ihrer Zeit die „Erkenntnistheorie“ (Neukantianismus) überschreiten konnte und so wie diese noch früher den „Positivismus“ der Naturwissenschaften* überschritten hatte, den ersten Term und daher die verborgene Wahrheit aller danach kommenden Überschreitungen, vgl. dazu Pinto, *Philosophes*, wie Anm. 1, 198 f.

107 Er war zum Beispiel von den Vorbereitungen der wissenschaftlichen Ausgabe von Kants Werken unter der Leitung Diltheys ausgeschlossen worden, vgl. Liebschütz, Georg Simmel, wie Anm. 90, 35.

108 Im Rahmen seiner religiösen Hermeneutik faßte Cohen die Frage des Fremden, mit der sich später Simmel auf soziologische Weise befassen sollte, theoretisch, vgl. Hermann Cohen, *Die Nächstenliebe im Talmud*. Ein Gutachten dem Königlichen Landgerichte zu Marburg erstattet, Marburg 1888, wiederabgedruckt in: Strauss, *Schriften*, wie Anm. 33, Bd. 1, 145–174.

manchmal von Momenten der Emotion und Emphase belebt wurde.¹⁰⁹ Der ethische Sozialismus, eine Formel, zu der er dank Langes Beispiel gelangt war, erlaubte dem „Professor Doktor“, die plebejischen Ursprünge nicht zu verleugnen, auch als er jener Denker wurde, der fähig war, einen universalistischen guten Willen gegenüber der Menschheit und jenen zu bekunden, die hier im Diesseits leiden, der fähig war, die Gleichheit vor dem (moralischen) Gesetz zu proklamieren und die Rechte des persönlichen Verdienstes gegen die Arroganten und gegen die Dilettanten (wie Nietzsche)¹¹⁰ hochzuhalten. Zusammen mit dem Gerechtigkeitssinn fand sich auch ein gewisser erhabener Sinn für die Transzendenz zufriedengestellt, der die Absage an die Gemeinheit der „gegebenen“, auf vulgäre Weise empirischen Welt implizierte:¹¹¹ Ein auf der Anstrengung gegründetes Heil und die Werke garantierten die reinen und seltenen Gratifikationen eines doppelt legitimen, weil zugleich moralisch gerechtfertigten und allein auf die Ordnung geistiger Größe beschränkten Aristokratismus. Und je nach Konjunktur konnte eine der Seiten die Oberhand über die andere gewinnen, das Wissen über den Glauben, der Sozialismus über die Religion, der Kosmopolitismus über die Nation oder umgekehrt. Ebenso hatte die kritische Haltung gegenüber den Erscheinungen nacheinander in verschiedene Richtungen führen können, zuerst zur „genetischen“ Methode in der Anthropologie, dann zum epistemologischen Konstruktivismus und schließlich zum bilderlosen Glauben ...

Wenn Philosophieprofessoren aller Länder das Gefühl haben konnten, in Deutschland und dessen „Philosophie“ ein Modell intellektueller Exzellenz zu finden, dann zweifellos deshalb, weil die professorale Bezugnahme auf die Ethik ihnen zum Teil ein effektives Mittel bot, ihren eigenen Standpunkt gegenüber der sozialen Welt zu universalisieren.¹¹² Im Schutze einer Umkehrung der von der Aufklärung* geerbten Werte war so ein höherer Denkstil vorgeschlagen worden. Der „Primat der prak-

109 Vgl. einige Aussagen über Cohen in Hans-Ludwig Ollig, *Der Neukantianismus*, Stuttgart 1979.

110 Nietzsche würde ein Zeitsymptom ausdrücken, das darin bestehe, daß „die geschichtliche Unwissenheit die Miene des Originaldenkers annimmt“. Cohen, Einleitung, wie Anm. 89, 10 – für Cohen eine Art, auf Nietzsches Unzulänglichkeit auf dem Gebiet der Philosophiegeschichte hinzuweisen.

111 „Das Weltall, wie wir es bloß naturwissenschaftlich begreifen, kann uns so wenig begeistern, wie eine buchstabierte Ilias.“ Lange, *Geschichte*, wie Anm. 85, 986.

112 Wie Fritz K. Ringer gezeigt hat, kristallisierte die universitäre Krise der 1890er Jahre das Mandarin-Ethos heraus, vgl. ders., *Die Gelehrten: der Niedergang der deutschen Mandarine 1890–1933* (1969), Stuttgart 1983. Allerdings scheint es, daß die Mandarin-Denkategorien schon vorher bei den Philosophen vorhanden waren.

tischen Vernunft“, dessen äußerliches Kennzeichen jene Art von gelehrter Ernsthaftigkeit ist, welche die unsichtbare Anwesenheit des Ideals begleitet, erschien als theoretischer Ausdruck des in der intellektuellen Ordnung beanspruchten Primats: Allein die Grenzen der theoretischen Vernunft darzulegen hieß schon, den bloß gelehrten Gelehrten einen untergeordneten Status zuzuschreiben, all denen, die sich den ausschließlich positiven, naturwissenschaftlichen* und daher subalternen Aufgaben der Erkenntnis widmeten, all denen, die sich blind gegenüber dem Königreich der Zwecke damit zufriedengaben, „die Phänomene zu buchstabieren“. Indem sie die Theorie theoretisch relativierten, haben diese tugendhaften, uneigennütigen und unvoreingenommenen Philosophen, Diener – zumindest nach ihrem Bekenntnis – der Werte und des Sein-Sollens, eine moderne Modalität der philosophischen Berufung eingeführt, die dahin tendiert, sie zu Denkern des Grundlegenden und des Letztgültigen zu erheben, zu Besitzern eines geheimen, innersten Gutes, das den Halbgebildeten verschlossen bleibt. Aber ohne jeden Zweifel, ist dies nicht genau das, was Hermann Cohen zu verkörpern geträumt hatte?

Aus dem Französischen von Achim Doppler und Alexander Mejstrik