

Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie.

Von E. Cassirer.

Mit der philosophischen Lebensarbeit Hermann Cohens sind die drei Werke, die der Begründung der Sicherung der Kantischen Lehre gewidmet sind, unlöslich verknüpft. Denn wie sehr sich Cohen im Aufbau des eigenen Systems in einzelnen Punkten von den Ergebnissen Kants entfernt hat, so ist doch das methodische Bewusstsein, von dem alle seine Einzelleistungen belebt sind, erst an der wissenschaftlichen Durchdringung der Kantischen Grundwerke zur Klarheit und Reife gelangt. Zwischen dem Historiker und dem Systematiker der Philosophie besteht daher hier keine Trennung und keine Scheidewand. Die Wirkung, die Cohens Kantbücher geübt haben, beruht vor allem auf diesem inneren Zusammenhang. Was die eigentliche Kraft und freilich zugleich die eigentümliche Schwierigkeit dieser Bücher ausmacht, ist eben dies, dass das Begreifen Kants hier nicht als eine Sache abgelöster historischer Fachgelehrsamkeit gedacht wird, sondern durchweg eine eigene systematische Stellung zu den Grundproblemen voraussetzt. Der Denker stellt sich in den grossen Zusammenhang der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte: denn dem „Philosophieren auf eigene Faust“, bei dem jedes Individuum nur in einem persönlichen zufälligen Reflex die Antwort auf die Rätsel des Seins zu finden sucht, soll ein Ende gemacht werden. Aber damit eröffnet sich zugleich eine historische Perspektive, die von keiner pragmatischen Beschreibung einer blossen Abfolge von „Systemen“ erreicht wird. Jeder Gedanke, jedes echte Grundmotiv des Philosophierens steht mit der Gesamtheit der übrigen in einer ideellen Gemeinschaft: und diese Gemeinschaft der Ideen ist es, die auch der geschichtlichen Betrachtung erst Sinn und Leben verleiht. Mit dieser Auffassung der Aufgaben der Geschichte stellen sich Cohens Werke ausserhalb des Interessenkreises jeder

Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie. 253

blossen „Kant-Philologie“. Die Kantische Lehre gilt hier nicht als ein totes und gleichgiltiges Gedankenmaterial, das gleichsam in einem uninteressierten Begriffsspiel in seine einzelnen isolierten Elemente aufzulösen und aus diesen in scharfsinnigen und gelehrten Kombinationen wieder zusammenzufügen wäre. Vielmehr besteht hier von Anfang an ein höchster einheitlicher Gesichtspunkt, von dem aus die Einzelheiten des Systems übersehen und als wahrhaftes Ganze begriffen werden sollen. Im System Kants entscheidet sich für Cohen die eigentliche Schicksalsfrage der Philosophie überhaupt: die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft. Die Rekonstruktion dieses Systems aus seinen ursprünglichen Triebkräften führt uns daher mitten hinein in den weltgeschichtlichen Kampf um den Bestand der Philosophie selbst. Darin, dass dieser Kampf in Kant seinen schärfsten, prägnantesten Ausdruck erhält, liegt der Wert seiner Lehre: sie erscheint als die typische Ausprägung eines Gedankens, der seiner Grundbedeutung nach an keine einzelne Zeit und keine einzelne Schule gebunden ist.

Um das ganze Gewicht dieser Problemstellung zu empfinden, muss man sich in die Epoche zurückversetzen, in der Cohens Kantische Studien begannen. Die Grundfragen der Philosophie erschienen hier insofern gelöst, als sie an die Gesamtheit der naturwissenschaftlichen Disziplinen aufgeteilt und in ihnen aufgegangen waren. Jede selbständige methodische Besinnung auf die Grundvoraussetzungen der Erkenntnis wurde nunmehr wie ein Rückfall in die Dialektik angesehen, von deren Zwänge sich die mündig gewordene Wissenschaft endgiltig befreit glaubte. Nicht in den abstrakten Allgemeinheiten der spekulativen Betrachtung, sondern in den speziellen empirischen Methoden und den empirischen Ergebnissen der besonderen Wissenschaft sollte sich der Sinn und Inhalt der Erkenntnis bestimmen. Die Gesamtheit dessen, was Natur- und Geschichtsbetrachtung an positiven Daten liefern, tritt daher nach der Grundanschauung dieser Epoche an die Stelle jeglicher Systematik, die das Ganze der Wirklichkeit zu umspannen trachtet. Cohens Stellung zu dieser Grundanschauung ist von Anfang an sowohl in positiver wie in negativer Hinsicht charakteristisch. Er nimmt das Faktum der Wissenschaft ohne Einschränkung als Grundlage an; aber er verwandelt mit Kant dieses Faktum wiederum in ein Problem. Und nun zeigt es sich, dass mit dieser schlichten methodischen Wendung der Sinn des herrschenden Erkenntnis-

ideals eine radikale Umbildung erfährt. Als metaphysische Ansicht war der „Naturalismus“ auch in der Periode seiner allgemeinsten Verbreitung niemals zu uneingeschränkter Herrschaft gelangt. In den Kreisen der spekulativen Philosophie stand ihm Schopenhauers idealistische Lehre, in den Kreisen der Forschung standen ihm namentlich Helmholtz' erkenntnistheoretische Versuche, die wiederum bewusst an Kant anknüpften, entgegen. Aber gerade an diesen Gegensätzen kann man sich die Macht veranschaulichen, die der Naturalismus in seiner Methodik auch dort ausübte, wo man ihn in dem eigentlichen Inhalt der Weltanschauung überwunden zu haben glaubte. Schopenhauer blickt zwar von seiner metaphysischen Höhe vornehm herab auf die „Herren vom Tiegel und von der Retorte“, aber er verwendet nichtsdestoweniger in seiner Erkenntnistheorie völlig naiv und ohne kritische Prüfung die Sprache, die die Naturwissenschaft und insbesondere die Physiologie geschaffen hatte. Und Helmholtz gibt dieser Sprache zwar eine unvergleichlich grössere Schärfe und Genauigkeit; aber auch er gebraucht sie weit über das Gebiet hinaus, für das sie im strengen Sinne gültig ist und innerhalb dessen sie allein eine eigentliche, mehr als bloss metaphorische Bedeutung besitzt. Die gesamte Aprioritätslehre erscheint nunmehr als eine blosser Erweiterung eines bestimmten naturwissenschaftlichen Einzelergebnisses: sie wird zur Fortsetzung und zum Korrelat von Johannes Müllers Lehre von den spezifischen Sinnesenergien. Die Macht des allgemeinen naturalistischen Gedankenschemas beweist sich am schlagendsten darin, dass dieses Schema auch die Kantische Erkenntnislehre selbst, die dagegen aufgerufen wird, unmittelbar in seinen Bann zieht. Indem Friedrich Albert Lange die Dogmatik des Naturalismus zu überwinden sucht, bleibt ihm dennoch die „psychophysische Organisation“ das letzte Wort, das das Rätsel der Erkenntnis freilich mehr bezeichnet als löst. Auch Otto Liebmanns erste Schriften bewegen sich bei aller Freiheit des Gedankens dennoch durchaus in dieser Richtung. Seine Schrift „über den objektiven Anblick“ (1869) sucht Schopenhauers und Helmholtzs Anregungen weiter auszuführen und auch die Darstellung der „Analysis der Wirklichkeit“ sieht in den modernen physiologischen Theorien und Ergebnissen die exakte Bestätigung der Kantischen Lehre von der Phänomenalität des Raumes. So nehmen alle diese Versuche gleichsam die Farbe jenes Systems an, das sie bekämpfen. Man versucht indessen vergebens von

Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie. 255

einem Teile der Naturerkenntnis aus, den man als feststehend annimmt, das Ganze kritisch aus den Angeln zu heben. Die apriorischen Wahrheiten werden, als Ausdruck der „Gattungsorganisation“ gefasst, zu einer besonderen Klasse psychophysischer „Wirklichkeiten“, damit aber sind sie unweigerlich den Bedingungen der Wirklichkeitserkenntnis ein- und untergeordnet, statt diese aus sich begründen und kritisieren zu können. Gleichviel, ob die phänomenale Wirklichkeit als „Gehirnprodukt“ oder in scheinbar verfeinerter Wendung als „Vorstellungsprodukt“ erklärt wird, so ist doch im blossen Begriff des „Produkts“ alles vorweggenommen, was vom Standpunkt der Erkenntniskritik die eigentliche Frage bildet.

An diesem Punkte setzt die originale Wendung von Cohens Kantauffassung und Kantkritik ein. Sie entsteht durch die schlichte Rückbesinnung auf diejenigen Gedanken, den Kant selbst beständig als den Mittelpunkt seiner Lehre hervorhebt. Die „Revolution der Denkart“, die sich in der Vernunftkritik vollzieht, wurzelt in der transzendentalen Problemstellung; „transzendental“ aber heisst nach Kant diejenige Betrachtungsweise, die nicht sowohl von den Gegenständen als von unserer Erkenntnisart von Gegenständen überhaupt ihren Ausgang nimmt. Im Lichte dieser Begriffsbestimmung tritt das *πρῶτον ψεῦδος* der „naturalistischen“ Ableitungen alsbald deutlich hervor. Denn es ist stets ein bestimmter Kreis von Objekten und eine bestimmte Form der Wechselwirkung zwischen ihnen, die hier zur Erklärung des Erkenntnisprozesses vorausgesetzt werden muss. Die Frage nach dem Sein des Objekts aber bleibt im transzendentalen Sinn solange unbestimmt und unlösbar, als nicht die Frage nach der Erkenntnisart beantwortet ist, in welcher sich das Wissen um das Objekt begründet. Den eigentlichen Gegenstand der Philosophie bildet demgemäss nicht die „Organisation“ der Natur, noch die der „Psyche“, sondern was sie zunächst allein zu bestimmen und aufzudecken hat, ist die „Organisation“ der Naturerkenntnis. Die Richtung aller folgenden Untersuchungen ist mit diesem Anfang zwingend gegeben. Von jetzt an gibt es in der Tat keine unvermuteten oder paradoxen Wendungen mehr: der neue Ausgangspunkt bestimmt den Fortgang in eindeutiger und notwendiger Weise. Die „Fakta“ der Naturwissenschaft gelten fortan nur insoweit, als sie sich in sicheren und exakten Urteilen beglaubigen lassen. Zu solcher Sicherheit aber ist lediglich dadurch zu gelangen, dass die besonderen Natur-

urteile in den allgemeinen Grundurteilen der Mathematik gleichsam verankert werden. Die Ordnung der Gewissheit geht von der Mathematik zur Physik; nicht umgekehrt. Somit ist es die mathematische Naturwissenschaft, an die die transzendente Frage in erster Linie zu richten ist. Zwar ist es keineswegs zutreffend, wenn behauptet wird, dass Cohens Erkenntniskritik sich in einseitiger Weise lediglich der mathematischen Naturtheorie zuwendet. Schon die Genesis des Grundgedankens verbietet eine derartige Auffassung; denn sie zeigt, dass es den allgemeinen Problembedingungen nach, die Cohen vorfand, nicht minder auf eine Kritik der Physiologie, als auf eine solche der Physik abgesehen sein musste. Aber der Objektbegriff selbst, den auch die Physiologie voraussetzt, lässt sich seiner allgemeinsten Grundbedeutung nach nicht anders als in der Sprache der mathematischen Physik scharf und sicher fixieren. Der Begriff der Empfindung führt auf den des „Reizes“, dieser aber auf den allgemeinen Begriff der Bewegung zurück. So muss die „Natur“ für die Erkenntnis als ein System von Bewegungsvorgängen, die in gesetzlichem Zusammenhang mit einander stehen, begriffen sein, ehe wir mit ihr wie mit einem festen Datum innerhalb der Begründung rechnen können. Wenn der dogmatische Materialismus den Gedanken als einen Spezialfall der Mechanik abzuleiten sucht, so braucht diese Betrachtungsweise nur fortgesetzt und zu Ende gedacht zu werden, um alsbald eine eigentümliche Rückwendung zu erfahren. Denn die Mechanik selbst führt, wenn ihr Begriff nicht in der Unklarheit eines populären Schlagwortes, sondern in der Schärfe seiner wissenschaftlichen Bedeutung gebraucht wird, auf mathematische, d. h. auf ideelle Grundfaktoren zurück. Was Bewegung „ist“, lässt sich nicht anders als in Grössenbegriffen aussagen: diese aber setzen zu ihrem Verständnis ein Grundsystem der reinen Grössenlehre voraus. So werden die Prinzipien und Axiome der Mathematik zu dem eigentlichen Fundament, das als feststehend angenommen werden muss, um irgend einer naturwissenschaftlichen Aussage über die Wirklichkeit Halt und Sinn zu verleihen.

Damit aber ist unmittelbar und in strenger Kontinuität des Gedankens ein zweites Moment gewonnen. Die Analyse der Erkenntnis bewegt sich nicht in einem Gebiet, in dem von irgend welchen existierenden Wirklichkeiten und ihrer kausalen Wechselwirkung die Rede ist, sondern sie entwickelt, vor allen solchen Annahmen über die Wirklichkeit der Dinge einen allgemeinen

Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie. 257

idealen Zusammenhang von Wahrheiten und dem Verhältnis ihrer wechselseitigen Abhängigkeit. Die reine Bedeutung dieser Wahrheitsbezüge gilt es zu sichern, ehe von ihnen irgend eine Anwendung auf existierende Dinge zu machen ist. Damit erhält die Erkenntniskritik gerade in ihrer Idealität eine streng objektive Wendung: sie handelt nicht von Vorstellungen und Vorgängen im denkenden Individuum, sondern von dem Geltungszusammenhang zwischen Prinzipien und „Sätzen“, der als solcher unabhängig von jeglicher Betrachtung des subjektiv-psychologischen Denkgeschehens festgestellt werden muss. In der Entwicklung der Philosophie des 19. Jahrhunderts hat sich dieser Grundgedanke der „transzendentalen“ Methodik als besonders wirksam und fruchtbar erwiesen. Die gesamte Logik der Gegenwart zeigt sich von ihm beherrscht und durchdrungen. Der Gedanke, der gegenüber dem herrschenden Naturalismus und Psychologismus der 70er Jahre zunächst wie eine Paradoxie erscheinen musste, beginnt mehr und mehr wissenschaftliches Gemeingut zu werden. Von den verschiedensten Ausgangspunkten her hat sich ihm die philosophische Entwicklung wieder genähert: die „reine Logik“, deren Aufgabe Husserl im Anschluss an Bolzano entwickelt hat, wie die neueren „gegenstandstheoretischen“ Untersuchungen, die sich allmählich von der Psychologie abgelöst haben, liegen in der Richtung auf jenes Ideal, das die Kantwerke Cohens zuerst in voller Schärfe und Eindringlichkeit herausgearbeitet haben.

Aus dieser Notwendigkeit, die „objektive“ Bedeutung des Kantischen Idealismus zu wahren, erklärt sich die Energie, mit der hier immer wieder auf die Wissenschaft als das eigentliche und unentbehrliche Korrelat der transzendentalen Methodik verwiesen wird. Wo diese Korrelation gelockert wird, da fehlt dem theoretischen Idealismus die sichere Richtschnur. Er gerät alsdann, trotz allen Bemühungen um einen überpersönlichen Gehalt, immer von neuem in die gefährliche Nähe des psychologischen Vorstellungsidealismus. Für Cohen dagegen bildet die „Einheit des Bewusstseins“ nur einen anderen Ausdruck für die Einheit der synthetischen Grundsätze, auf deren Giltigkeit die Möglichkeit der Erfahrung und damit die Möglichkeit der Gegenständlichkeit überhaupt beruht. Die Organisation des „Geistes“, die der Idealismus sucht, kann nirgends anders als in dem Strukturzusammenhang der Naturwissenschaft, wie der Ethik und Ästhetik abgelesen werden. „Kritik bedeutet also zunächst die Warnung: nicht

Kantstudien XVII.

Philosophie mit Mathematik oder Naturwissenschaft gleich oder auch nur auf gleichen Fuss zu setzen. Die Philosophie hat nicht Dinge zu erzeugen, oder wie der verführerische und berüchtigte, der Mathematik geraubte Ausdruck lautet, zu „konstruieren“, sondern zunächst lediglich zu verstehen und nachzuprüfen, wie die Objekte und Gesetze der mathematischen Erfahrung konstruiert werden. Aber mit dieser Warnung bringt die Kritik zugleich die Einsicht und den Trost: dass die mathematische Naturwissenschaft nicht lediglich auf Mathematik und Erfahrung beruhe, sondern selber philosophischen Anteils sei. Die Kritik lehrt diesen Anteil erkennen und so fühlt der nachprüfende Philosoph an dem Objekt seiner Kritik Geist von seinem Geiste.“ (Kants Theorie der Erfahrung S. 578.) Wir können freilich nach dem Kantischen Worte nichts von den Dingen a priori erkennen, als was „wir selbst“ in sie legen: aber das Selbst, von dem hier die Rede ist, wird nicht in spekulativem Grübeln abseits der Wissenschaft, sondern lediglich in der Kontinuität und Gesetzlichkeit ihrer Arbeit erfasst. Diese Gesetzlichkeit bildet die erste Hypothese der transzendentalen Forschung, die aber in dem Masse, als sie selbst fortschreitet, sich mehr und mehr in assertorische Gewissheit wandelt. Und das gleiche Verhältnis wiederholt sich auf den übrigen Gebieten der Philosophie. Auch der Ethiker vermag den Inhalt des Sittengesetzes nicht zu erzeugen, sondern lediglich die „Formel“ dieses Inhalts aufzustellen. „Und auch dem letzten Gliede des Systems, der Ästhetik gegenüber sagt Kritik positiv wie negativ: was dem Philosophen bei der Entdeckung des ästhetischen Gesetzes zustehe. Er hat nicht, als wäre er das Genie, Regel und Gesetz zu geben, sondern von den Werken der Kunst und von der Beziehung des sonderbaren ästhetischen Interesse auf die Einfalt der Natur zu lernen, worauf diese Hingabe an die holden Reize der „Zweckmässigkeit ohne Zweck“ beruhe und wie wir sie allgemein zu fassen und begrifflich zu fixieren vermögen. Nicht das Gesetz des Schönen ist philosophisch zu erfinden, sondern, worin ein solches bestehen dürfe und bestehe, ist auszumachen.“ (Kants Theorie der Erfahrung S. 578.) So erkennt auch diese Lehre durchaus ein „Gegebenes“ an, an dem die philosophische Betrachtung sich zu orientieren hat; aber es ist gleichsam ein Gegebenes höherer Stufe, das nicht in der materiellen Bestimmtheit von Dingen, sondern in der logischen Struktur von Prinzipien und Ideen besteht.

Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie. 259

Diese Umformung bedingt zugleich eine völlig veränderte Fassung der Gegensätze, von denen aus bisher das Problem der Erkenntnis betrachtet und beschrieben wurde. Vor allem ist es der Gegensatz des „Subjektiven“ und „Objektiven“ selbst, der nunmehr zurücktreten muss, da er in keiner Weise mehr als eindeutiger Ausdruck des Verhältnisses gelten kann, das die „transzendente“ Betrachtungsweise zwischen Erkenntnis und Wirklichkeit herstellt. Dass dieser Gegensatz die Sprache Kants noch völlig beherrscht, ist freilich unleugbar; aber der kritische Grundgedanke ist über ihn prinzipiell hinausgewachsen. Denn das Transzendental-„Subjektive“ ist dasjenige, was als notwendiger und allgemeingültiger Faktor in jeglicher Erkenntnis nachgewiesen ist; eben dies aber ist es, was die höchst erreichbare „objektive“ Einsicht für uns ausmacht. Es gilt demnach vor jedem weiteren Schritt einzusehen, dass „subjektiv“ und „objektiv“, nachdem einmal die „Kopernikanische Drehung des Problems“ vollzogen ist, nicht mehr als Glieder einer korrekten Disjunktion anzusehen sind. Wie die transzendente Erkenntnis niemals vom Gegenstand als solchem, sondern von der Erkenntnisart von Gegenständen überhaupt, sofern diese a priori möglich sein soll, beginnt: so kann auch der Wertausdruck des a priori niemals direkt irgend einer Klasse von Gegenständen als Prädikat zukommen, sondern immer nur als Charakteristik einer bestimmten Erkenntnisart gemeint sein. „Diese komplementäre Zusammengehörigkeit beider Begriffe hebt das a priori aus dem Bereiche der Gegensätze: wirklich — möglich; Gegenstand — Begriff; Sache — Idee; objektiv — subjektiv.“ (Kants Theorie der Erfahrung S. 135). Die Idee begründet die „Sachheit“, aber freilich nur als Sachlichkeit und Notwendigkeit des Urteils; der Begriff wird zum „Grunde“ des „Gegenstandes“, wobei aber die Gegenständlichkeit als nichts anderes, denn als Ausdruck eines gedanklich notwendigen Verhältnisses der Zusammengehörigkeit zu verstehen ist. Der Oberbegriff, der alle jene verschiedenen Gesichtspunkte umfasst und ihnen ihre Einheit und ihre relative Bedeutung gibt, ist die „Möglichkeit der Erfahrung“. „Dinge“ sind uns nicht anders denn als Inhalte möglicher Erfahrung gegeben; diese letztere selbst aber erschöpft sich niemals in der Materie der besonderen Wahrnehmungen, sondern schliesst die Beziehung auf bestimmte formale Grundsätze der Verknüpfung notwendig ein. Auch der Gegensatz des „Empirismus“ und „Rationalismus“ ist kraft dieser Einsicht aufgehoben;

denn die „Vernunft“, von welcher der theoretische Idealismus spricht, muss im System der Erfahrung selbst aufgewiesen werden. So wird in der Erfahrung, sofern sie als Einheit gedacht werden muss, das Moment des Logischen, in den logischen Funktionen dagegen die notwendige Beziehung auf die Aufgabe der Gestaltung des Empirischen hervorgehoben und hierdurch eine unlösbare Beziehung zwischen beiden Elementen geschaffen. Ohne die Erkenntnis dieser Korrelation bleibt die Erfahrung selbst nur ein unklares Schlagwort; und der Mangel des historischen „Empirismus“ besteht eben darin, dass er dieses „unklarste unbestimmteste Wort, bei dem sich alles Rechte, wie das Verkehrteste denken lässt, als letzten Aufschluss aller Fragen nach dem Grunde, wie nicht minder nach dem Werte der Erkenntnis betrachtet und ausgegeben hat.“

Am klarsten tritt der wechselseitige Zusammenhang des logischen und des empirischen Moments der Erkenntnis in der Fortbildung hervor, die Cohen Kants Grundsatz von den „Antizipationen der Wahrnehmung“ gegeben hat. Hier liegt der Weg, der in seiner Weiterführung zu seiner eigenen systematischen Gestaltung der „Logik der reinen Erkenntnis“ hingeleitet hat. Die Gedankenreihe, die hier anknüpft, bildet den letzten und konsequenten Abschluss der Gesamttendenz, von der Cohens Erneuerung der Kantischen Lehre geleitet war. Die naturwissenschaftlichen „Realitäten“ sollten nicht länger als der selbstverständliche und fraglose Anfang der Erkenntniskritik gelten. Sie selbst enthüllen sich vor der fortschreitenden Analyse als ideale Gebilde: als Inhalte, deren Bestimmtheit auf dem logischen Gehalt beruht, den sie in sich bergen. Materie und Bewegung, Kraft und Masse werden in dieser Weise als Instrumente der Erkenntnis begriffen. Der Höhepunkt dieser Entwicklung aber wird erst dann erreicht, wenn wir auf das mathematische Grundmotiv zurückgehen, das allen besonderen naturwissenschaftlichen Begriffsbildungen vorausliegt. Dieses Motiv liegt in der gedanklichen Methodik des „Infinitesimalen“ vor uns. Ohne sie wäre es nicht möglich, den Begriff der Bewegung, wie die mathematische Naturwissenschaft ihn voraussetzt, auch nur streng zu bezeichnen, geschweige die Gesetzlichkeit der Bewegungen begrifflich zu beherrschen. So schliesst sich hier der Kreis der kritischen Untersuchungen. Denn es kann keinem Zweifel unterliegen, dass der Begriff des Unendlich-Kleinen kein sinnlich fassbares „Dasein“, sondern

Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie. 261

eine eigentümliche Art und Grundrichtung des Denkens bezeichnet: in dieser Grundrichtung aber ist nunmehr die notwendige Voraussetzung für das naturwissenschaftliche Objekt selbst erwiesen.

Gegenüber dieser engen Anlehnung der Logik an die Grundgestaltungen der mathematischen Naturwissenschaft kann freilich ein Einwand sich erheben. Die Philosophie scheint hierdurch ihrer Selbständigkeit beraubt und mit den zufälligen Besonderheiten der jeweiligen Wissenschaft unlöslich verknüpft zu werden. Wird sie damit nicht auch in das Schicksal dieser Wissenschaft, in ihr zeitliches Entstehen und Vergehen verstrickt? Wenn es wahr ist, dass, wie Cohen es ausdrücklich formuliert, „nur ein Newtonianer als Kant aufstehen konnte“, so bedroht jede Umbildung von Newtons Mechanik das System der „synthetischen Grundsätze“ in seinem eigentlichen Kern. Indessen hat Cohens eigene Entwicklung diese Auffassung seiner Lehre widerlegt. Er ist bei aller Energie, mit der er die Newtonische Systematik in den Mittelpunkt der Betrachtung rückt, doch gerade den Umformungen, die diese Systematik in der Physik des 19. Jahrhunderts erfahren hat, mit entschiedenstem Interesse und mit unbefangener Würdigung gefolgt. Wie er einer der ersten war, der auf die philosophische Bedeutung Faradays hingewiesen hat, so ist er auch den Prinzipien von Heinrich Hertz' Mechanik nachgegangen, um sie in ihrem erkenntniskritischen Gehalt zu verstehen und zu begründen. Die Orientierung an der Wissenschaft bedeutet ihm demnach keine Bindung an ihre zeitlich zufällige Form. Die „Gegebenheit“, die der Philosoph in der mathematischen Naturwissenschaft anerkennt, bedeutet eben zuletzt lediglich die Gegebenheit des Problems. In ihrer tatsächlichen Form sucht und erkennt er eine ideale Form, die er heraushebt, um sie wiederum den wechselnden historischen Gestaltungen als Massstab gegenüber zu stellen. Wenn hierin ein scheinbarer Zirkel liegt, so ist es doch ein Zirkel, der unvermeidlich ist, weil er auf jener Wechselbewegung von Idee zu Erfahrung beruht, durch die — nach dem Goetheschen Wort — die sittliche und wissenschaftliche Welt regiert wird.

Auf der anderen Seite ist ein Fortschritt über die Problemgrenzen der mathematischen Naturwissenschaft durch Cohens eigene Systematik nicht nur zugelassen, sondern unmittelbar gefordert. Das Problem des Organismus, das Problem des Lebens geht niemals in den Bewegungsformen der reinen Mechanik auf.

Indem die Idealität dieser Bewegungsformen erkannt ist, ist damit zugleich eingesehen, dass die wirklichen Lebensformen, die Individuen der Biologie, ihnen zwar ohne Einschränkung unterstehen, aber zugleich durch sie niemals in ihrem vollen Gehalt erschöpft werden können. Die Massenpunkte, die die reine Mechanik ihren Bewegungen als Subjekte unterlegt, bilden nur den ersten abstrakten Ansatz des Problems. Schon die Besonderung der chemischen Stoffe stellt die Wissenschaft vor eine neue Aufgabe, die sich immer weiter und unermesslicher vor uns ausdehnt, je mehr wir den Inbegriff der Naturgeschichte in unsere Betrachtung aufnehmen. Neben den synthetischen Einheiten der mathematisch-dynamischen Grundsätze kann die Aufstellung von „systematischen Einheiten“, wie sie jede beschreibende Naturwissenschaft voraussetzt, nicht überflüssig sein; „denn das System der Natur wie der Erfahrung muss auch diejenige Naturwissenschaft einschliessen, welche nicht mathematisch zu verfahren, sei es gezwungen, sei es gewillt ist“. „Angenommen, das Ideal der mathematischen Naturwissenschaft sei gänzlich verwirklicht und wir vermöchten alle Naturformen in statischen Bewegungsgleichungen auszudrücken, so hätte die Mechanik darum doch nicht das Interesse der Naturbeschreibung absorbiert. Denn die Naturformen wollen nicht nur als Gleichgewichtsverhältnisse unter den Bewegungsvorgängen, sie wollen vielmehr in der Qualität ihrer Struktur bestimmt sein. Es genügt nicht, die Sonne als Gravitationszentrum zu fixieren, sie soll auch nach der Art der Stoffe beschrieben werden, die in ihr verbrennen. Und wenn nun gar die pflanzlichen und tierischen Körper, die von ihr gespeist werden, in Frage kommen, so wird es augenscheinlich, dass dabei Gestaltungen und Objektivierungen Probleme werden, welche zwar auf die mechanischen Abstraktionen der Bewegungspunkte zurückgehen, aber in denselben keineswegs ohne Rest aufgehen. Bei den chemischen Reaktionen könnte allenfalls noch die Meinung sich zu behaupten scheinen, als ob wenigstens dem Ideale der Forschung gemäss alle Natur im System der Bewegungspunkte sich erfülle. Aber wenn schon in der Chemie selbst die Anordnung und Unterscheidung der Elemente als solcher ein anderes Prinzip neben dem des materiellen Punktes notwendig macht, so wird die Dringlichkeit eines solchen unverkennbar bei den Organismen, die immerhin zwar als mechanisch-chemische Aggregate erforscht werden mögen, dennoch aber Einheiten bilden, die von jenen Punkteinheiten der Mechanik der Aufgabe und dem Interesse

Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie. 263

der Forschung nach sich unterscheiden“ (Kants Theorie der Erfahrung S. 508 ff). Dennoch wird durch diese Erweiterung des Umfangs der Inhalt des Naturbegriffs, wie er bisher festgestellt wurde, nicht hinfällig. Denn der Gedanke des Zwecks, der jetzt als Grundprinzip für das Eigentümliche der Lebenserscheinungen eintritt, bedeutet keinen Gegensatz zur kausalen Erklärung, sondern will vielmehr der durchgehenden Anwendung dieser Erklärungsweise selbst den Weg weisen. Der Zweckbegriff zielt als „Idee“ auf die systematische Vollendung der kausalen Betrachtungsweise und ihre unbeschränkte Durchführung hin. In diesem Punkte schliesst sich Cohen streng der Auffassung an, die die „Kritik der Urteilskraft“ durchgeführt hat. Die Zweckmässigkeit der Organismen stellt eine „Grenze“, nicht aber eine „Schranke“ der mechanischen Kausalität dar: denn sie stellt eine Aufgabe auf, die als solche zwar an und für sich unvollendbar ist, deren Vollendung aber mit den Mitteln der kausalen Erklärung selbst fortschreitend gesucht werden muss. Sie bezeichnet somit eine neue und eigentümliche Richtung der Forschung; ein Regulativ der Erkenntnis, nicht aber eine dingliche absolute Macht, die hinter der phänomenalen Ursächlichkeit steht. Damit ist die „Umwendung“, auf die Cohens gesamte kritische Arbeit hinzielt, um einen Schritt weiter und mitten in das Zentrum der naturwissenschaftlichen Arbeit der Zeit hineingeführt. Es zeigt sich jetzt von neuem, dass überall dort, wo die populäre Ansicht es unmittelbar mit Dingen und ihren wirkenden Kräften zu tun zu haben glaubt, die philosophische Analysis vielmehr auf Erkenntnisbegriffe und Erkenntnismethoden geführt wird, die sie in ihrer spezifischen Geltung feststellt und von einander unterscheidet. Indem aber auf diese Weise das Problem des Seins auf das Problem der Wahrheit zurückgelenkt wird, entsteht nunmehr eine neue und weitere Aufgabe. Es gilt, den Sinn des Wahrheitsbegriffs innerhalb eines umfassenden Systems der Geltungswerte festzustellen und, wie vorher die einzelnen Richtungen des theoretischen Bewusstseins gegen einander abgesondert wurden, so auch das Ganze, die Grundrichtung der theoretischen Vernunft überhaupt, zu bestimmen, indem wir sie der Geltungsart des ethischen, wie des ästhetischen Bewusstseins gegenüberstellen.

II.

Die Grundlegung der theoretischen Philosophie, die sich in der transzendentalen Fragestellung vollzieht, hat für die Begründung der Ethik eine völlig neue Disposition geschaffen. Jede Weltansicht, die von den „Dingen“ und ihrer realen Wechselwirkung ausgeht und mit ihnen wie mit feststehenden absoluten Daten rechnet, sieht sich dem Problem der Ethik gegenüber in eine eigentümliche Schwierigkeit versetzt. Denn wie immer man diese Dingwelt auch bezeichnen und zergliedern mag: das Phänomen des „Sollens“ hat in ihr keine Stätte und lässt sich aus ihr durch keine noch so scharfsinnige Analyse hervorlocken. Dieses Phänomen bleibt daher, von diesem Standpunkt aus gesehen, ein Fremdling in der Philosophie. Die Skepsis, ob es sich in der ethischen Problemstellung überhaupt um eine sinnvolle, sachlich notwendige Frage oder vielmehr um eine eigentümliche Vorstellungssillusion handelt, muss daher immer von neuem sich wiederholen. Im günstigsten Falle erscheint das Ethische als eine eigentümliche und paradoxe Nebenerscheinung in der Welt des Existierenden und Wirklichen: als ein Epiphänomen, das sich auf einer bestimmten einzelnen Stufe des „Seins“ einstellt, mit der Konstitution des Seins überhaupt aber in keiner inneren und notwendigen Beziehung steht.

Die kritische Reduktion des Seins auf die Geltung oberster Grundsätze gibt dagegen auch der Bestimmung der Sittlichkeit von Anfang an eine veränderte Richtung. Die „Maximen“ und „Regeln“ bilden nun kein schlechthin Neues mehr, für das erst eine logische Stelle ausfindig zu machen wäre: sondern sie sind das eigentliche Material jeglicher philosophischen Betrachtung überhaupt, das schon von der Grundlegung der theoretischen Wissenschaft her feststeht. Der Frage nach der Gesetzlichkeit der Erkenntnis tritt die Frage nach der Gesetzlichkeit des Willens unmittelbar zur Seite. In beiden Fällen aber wird das Gesetz nicht wie ein eigenes naturwirkliches Agens gedacht, das irgendwie in der Organisation der Einzelindividuen aufzuweisen wäre. Die ethische Norm kann nicht als eine Art naturwissenschaftlichen Durchschnitts dargestellt werden, der aus der Betrachtung der tatsächlichen menschlichen Handlungen zu abstrahieren wäre. Schärfer noch als im Gebiet der reinen Erkenntnis, wird daher an dieser Stelle, im vollen Einklang mit Kant, jede anthropologische Wendung abgewehrt. Eine derartige Wendung löst die Frage

Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie. 265

nicht, sondern vernichtet sie, indem sie ihre eigentümliche Bedeutung und Richtung verkennt. Das erfahrungsmässig in der Menschengeschichte „Wirkliche“ darf nicht zum Massstab des sittlich „Möglichen“ gemacht werden, da umgekehrt alle Produktivität des ethischen Denkens eben darin besteht, ein „Mögliches“ zu ersinnen und aufzustellen, das aus sich heraus eine neue „Wirklichkeit“, über alles bisher Gegebene hinaus, fordert. Der anthropologischen „Regel“ wohnt niemals eine derartige revolutionäre Bedeutung gegenüber dem Tatsächlichen inne, da sie sich bescheiden muss, dieses Tatsächliche selbst in seinem allgemeinen historischen Typus zu beschreiben. Alle Verhüllung in tiefsinnige metaphysische Formeln, die das „Wesen“ des Sittlichen darzustellen und zu ergründen beanspruchen, kann an diesem Verhältnis nichts ändern. „Eine metaphysische Weisheit, welche den psychologischen Kunstgriff zu verraten vermag, dessen sich das An sich der Welt im sogenannten sittlichen Triebe bediene, vermag nicht jenen Enthüllungen den Wert der Ethik, als einer gesonderten philosophischen Disziplin zuzuerteilen“. ¹⁾

An diesem Punkte greift eine Unterscheidung ein, die Cohen bereits innerhalb der theoretischen Sphäre durchgeführt hatte, die aber jetzt zu verschärfter Bedeutung gelangt. Die Fragen nach der gesetzlichen Struktur des theoretischen und ethischen „Bewusstseins“ dürfen nicht mit der Frage nach dem Warum, nach dem metaphysischen Ursprung der „Bewusstheit“ verwechselt worden. Eine Frage nach der „Bewusstheit“ ist es, wenn man zu wissen verlangt, wie es zugeht, dass die Vorstellungen sich uns in räumliche und zeitliche Ordnungen fügen, dass das Denken sich in den bestimmten Formen der Substantialität, der Kausalität u. s. f. bewegt; — statt sich damit zu begnügen, was jede dieser Formen an ihrem Teil für das logische Ganze der Erkenntnis bedeutet und welcher ideale Wert ihr somit zuzusprechen ist. Nur das letztere Problem aber lässt eine eigentliche und präzise Antwort zu, während das erste uns aus der Sprache der Wissenschaft wieder in die des Mythos zurückzuführen droht. „Die Frage nach der Bewusstheit ist die Frage der alten, nicht erkenntniskritischen Metaphysik. Sie geht auf die Möglichkeit der qualitativen Bestimmtheiten des Bewusstseins: wie es komme, dass wir Empfindungen, dass wir Vorstellungen, dass wir Gefühle und

¹⁾ Kants Begründung der Ethik, 2. Aufl. S. 7.

Begehrungen haben: wie es komme, dass wir blau empfinden, dass wir Kausalität denken, dass wir uns in Lust und Unlust regen. Darauf geben die alten metaphysischen Schulen ihre Antworten als Spiritualismus oder als Materialismus mit ihren Nuancen. Erkenntniskritisch werden diese Fragen als solche nach der Bewusstheit antiquiert“. (Kants Theorie der Erf. S. 207 f.). Auf die Ethik angewandt bedeutet diese Einsicht, dass wir das „Gesetz“ des Willens in ihr nicht in dem Sinne zu suchen haben, dass wir fragen, aus welchem dunklen Urgrund der Weltverfassung die Tatsache des sittlichen Wollens selbst quillt. Denn wie immer die Entscheidung hierüber ausfallen mag, so berührt sie doch nicht den Sinn der ethischen Norm selbst und vermag ihr an Giltigkeit weder etwas hinzuzufügen, noch etwas abzuringen. „Mögen immerhin die Menschen der Erfahrung einander lieben, weil es ihnen ein Schöpfer in die Seele geblasen, oder weil sie einander zwar hassen, sich selbst aber ein jeder im Grunde seines Wesens liebt, und daher sogar im Spiegelbilde desselben Wir mögen den Tiefsinn solcher Entzifferungen der Zeichensprache des Gemüts bewundern, oder dieselben als wohlfeile Halbwahrheiten einseitiger Menschenkunde taxieren; mag selbst anerkannt werden, dass solche Zergliederungen unserer sittlichen Vorstellungen und Geschehnisse ihren Nutzen haben für die Aufklärung der moralischen Urteile, ja sogar in eingeschränkter Weise für die Auffassung der politischen Geschichte. Nennen wir indessen solche Betrachtungen und Untersuchungen Psychologie oder Anthropologie, nur nicht -- Ethik“. ¹⁾ Denn die Ethik sucht nicht die kausale Einheit des letzten Grundes der Willensbestimmungen, sondern die teleologische Einheit im Inhalt dieser Bestimmungen selbst. Nicht woher sie stammen, sucht sie zu ermitteln, sondern welche Form und Beschaffenheit sie haben müssen, sofern sie sich zu einer wahrenhaften Einheit, zu einem System von Zweckbestimmungen zusammenschliessen wollen. Die Frage ist somit derjenigen der reinen Erkenntniskritik genau analog: wie dort abgesehen von allen Annahmen über den Ursprung der Vorstellungen die Möglichkeit ihrer logischen Form und die Bedingungen dieser Möglichkeit in Frage standen, so gilt es jetzt jene Bedingungen festzustellen, denen die Maxime des einzelnen Willensaktes gemäss sein muss, wofern sie über die zufällige Besonderheit des jeweilig Gewollten hinaus allgemeine Geltung beansprucht.

¹⁾ Kants Begründung der Ethik ² S. 144 f.

Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie. 267

Dieser Zusammenhang von Ethik und Erfahrungslehre lässt die Grundzüge der allgemeinen Methodik von neuem hell hervortreten. Der übergreifende Ausdruck des „Gesetzes“ tritt nunmehr in den Mittelpunkt des Systems: so sehr, dass in „Kants Begründung der Ethik“ die Formulierung gewagt werden kann, das Gesetz selbst sei das „Ding an sich“. (S. 36). Die Erscheinungen müssen, um den Wert objektiver Realität, objektiver Geltung zu erlangen, unter Gesetzen stehen, als einzelne Fälle Gesetze ausdrücken. Sie stellen die inhaltliche Erfüllung der synthetischen Grundsätze dar und haben in dem Masse als sie dies tun, Anteil am „Sein“. Fragt man aber weiter nach dem „Sein“ dieser Grundsätze selbst, so gilt es vor allem, die Verwechslung dieses Seins mit jeder handgreiflich gegebenen, „palpablen“ Wirklichkeit fernzuhalten. Sobald sie begangen wird, ist freilich damit jeder Zugang zu der blossen Frage der Ethik verschlossen; aber im Grunde ist damit auch die Logik um ihren Sinn gebracht. „Es ist immer der alte Stein des Anstosses. Wie die Ideen in einem intelligiblen Orte eine Art von Dasein fristen sollten, um ein eigenes wahrhaftes Sein bedeuten zu können, so auch sollen die Gesetzrealitäten auch noch ein eigenes Dasein haben, um den Erscheinungen ihr Dasein verbürgen zu können. Dasein heisst aber: nicht nur in Form unserer räumlichen Anschauung sein, sondern auch durch die Empfindung anzeigbar werden. Die Gesetze der Erscheinungen fordern und besagen ferner eine Vereinigung jener unserer Anschauungsformen mit noch anderen Eigentümlichkeiten und Bedingungen unseres Erkennens. Diese Vereinigung wiederum sich in Form der räumlichen Anschauung hausend und vollends auch durch die Empfindung anzeigbar vorzustellen, das ist, was die Alten den *ταίτος ἀνθρώπου* nannten. Es ist nichts, als die schier unverwüstliche Verwechslung von anschaulichem Vorstellen und begrifflichem Denken, welche auch hier das Wort führt. Das Gesetz ist die Realität — das will sagen: die Realität ist als begrifflicher Gedanke zu denken, nicht als anschauliche, anschauliche Vorstellung; als Wertzeichen einer Erkenntnisgeltung und als nichts anderes. Die Erscheinung aber ist jenes halb reife Objekt, das wir nach Art der Anschauung uns gegenüberstellen.“¹⁾ Diese Zurückführung des Seins auf ein „Wertzeichen“ verschafft auch dem „Sollen“ erst einen festen und un-

¹⁾ Kants Begründung der Ethik ², S. 28 f.

angreifbaren Bestand im Gesamtsystem: jenen höchsten Bestand, dessen nur die „Idee“ fähig ist. Ist einmal der materialistische Erbfehler überwunden, „alles Objektive sich materiell zu denken, in den unaufgeklärten Formen von Raum und Zeit“; ist eingesehen, dass das, was wahr, was real, was gültig ist, nicht als solches in sinnlicher Materialität zu erscheinen brauche: so steht der Anerkennung des spezifisch ethischen „a priori“ prinzipiell nichts mehr im Wege. Cohen hat nirgends den Versuch unternommen, das „Sein“ auf das „Sollen“ zurückzuführen; vielmehr hält er beide Momente in ihrer spezifischen Eigentümlichkeit streng getrennt, während sie allerdings unter dem allgemeinen Oberbegriff des „Geltungswertes“ wiederum mit einander in Beziehung gesetzt und verbunden sind. Auch an diesem Punkte haben Cohens Kant-Bücher die Richtung der modernen Untersuchungen entscheidend bestimmt. Die Kategorie des „Geltungswertes“ die bei Lotze im Zusammenhang mit einer speziellen Metaphysik steht, erhält hier zuerst ihre volle methodische Reinheit und Selbständigkeit, während zugleich die einzelnen, auf einander nicht reduzierbaren Arten der Geltung in ihrer vollen Eigenart erhalten und anerkannt bleiben. —

Ihre nähere Bestimmung erhält Cohens ethische Grundansicht in seiner Auffassung des Freiheitsbegriffs und in seiner Darstellung der Kantischen Freiheitslehre. Hier steht seine Methodik vor einer schwierigen Aufgabe: denn dieser Teil des Kantischen Systems ist es, der am engsten mit metaphysischen Motiven verflochten ist. Im „intelligiblen Charakter“ enthüllt sich die Persönlichkeit als der selbständige Kern und das eigentliche „An sich“ der Wirklichkeit. In der Tat wird jede rein historische Reproduktion des Kantischen Systems anzuerkennen haben, dass an diesem Problem bei Kant selbst eine scharfe und strenge Scheidung der rein methodischen und der ontologischen Fragestellung noch nicht erreicht ist. Insbesondere zeigt die Behandlung des Freiheitsbegriffs in der „Kritik der reinen Vernunft“ beide Interessen noch fast ungesondert neben einander und erst die neue inhaltliche Erfüllung, die dieser Begriff in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und in der „Kritik der praktischen Vernunft“ erhält, grenzt auch seine originale kritische Bedeutung genau ab. Cohens Darlegungen bedeuten daher hier nicht sowohl eine einfache Wiedergabe, als vielmehr eine bewusste Verschärfung und Weiterführung der Kantischen Grundgedanken. „Hier — so

Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie. 269

betont Cohen selbst — ist einer der hervorragendsten Punkte, an welchem man die Methode sich zugänglich machen kann, welche in diesen der Rekonstruktion des Kantischen Systems gewidmeten Büchern als die ebenso historisch wie systematisch fruchtbare Methode durchgeführt wird: nicht auf Grund der Wahrnehmung von selbst herbeigeführten Verbesserungen, geschweige wohlfeil geschraubter Opposition den eigenen Weg anzubahnen und anzukündigen; sondern sowohl das wieder entdeckte und von neuem gelegte Fundament im Geiste des Urhebers der transzendentalen Methode selbständig auszubauen, als nicht minder den Aufbau nach dem Grundriss des Systems durchzuführen, unter freier Sichtung jedes einzelnen Bausteins; bei unbeschränkter Prüfung der Zulänglichkeit eines jeden derselben; mit dem unstreitigen Rechte etwa fehlende Begriffe einzufügen, wie falsche zu entfernen“.¹⁾ Unter dieser Voraussetzung aber lässt sich der Kantischen Freiheitslehre in der Tat ein klarer und scharfer Sinn abgewinnen, wenn man daran festhält, dass die Freiheit in der neuen Bedeutung, die sie bei Kant gewinnt, kein Ursachenbegriff, sondern rein und ausschliesslich ein Zweckbegriff ist. Sie will, in diesem Sinne verstanden, nicht den geheimnisvollen Grund bezeichnen, von dem unser sittliches Handeln anfängt, sondern den Inhalt der Zielbestimmung, dem es sich nähert. Wir handeln — so liesse sich dies Verhältniss etwa ausdrücken — als ethische Subjekte nicht von der Freiheit aus, sondern auf die Freiheit hin. Der Gedanke der „Autonomie“ wird daher für Cohen zum Gedanken der „Autotelie“: ethisch selbständig und wertvoll ist nur dasjenige Handeln, das auf die Realisierung einer Gemeinschaft gerichtet ist, in welcher das einzelne Individuum, das ihr zugehört „jederzeit zugleich auch Zweck, niemals blosses Mittel“ ist. Die Idee einer derartigen Gemeinschaft ist ein unentbehrliches und unverbrüchliches Regulativ unseres Tuns: aber wir dürfen sie nicht zu einem corpus mysticum existierender „intelligibler Wesenheiten“ versinnlichen. Hier setzt daher Cohens Kampf gegen jene Auffassung der Kantischen Freiheitslehre ein, die insbesondere durch Schopenhauer populär geworden ist. Verstehen wir die Freiheit so, dass sie dem empirischen Ich genommen und auf ein intelligibles Ich übertragen wird, das sich in einem selbständigen, jenseits aller Zeitlichkeit gelegenen Akt eine bestimmte Form des

¹⁾ Kants Begründung der Ethik ², S. 245 f.

Willens gegeben habe — so wird durch diese mystische Erklärung, gleichviel wie man über ihr theoretisches Recht oder Unrecht denken mag, die Aufgabe und die Tendenz der Ethik in jedem Falle vereitelt. Denn diese „Freiheit“, die in der blossen Indifferenz einer ursprünglichen zeitlosen Wahlbestimmung hängen bleibt, hat selbst noch gar keinen positiven Sinn und Gehalt. Vom Standpunkt des empirischen Individuums ist es gleichgültig, ob es den Naturbedingungen oder einer unbekanntem mythischen Macht, die ihm selbst fremd gegenübersteht, überantwortet wird: seine „Persönlichkeit“ im ethischen Sinne ist in dem einen wie in dem andern Falle aufgehoben. Es hilft daher nichts, die Verantwortung dem phänomenalen Subjekt zu nehmen und sie einem „Adam aus transzendentaler Rippe“ aufbürden zu wollen; das Problem wird damit nur in ein undurchdringliches Dunkel zurückgeschoben, aber in keiner Weise gelöst, ja nicht einmal formuliert. Ein echter „intelligibler“ Begriff ist die „Freiheit“ nur, sofern sie sich nicht in irgend eine Gegebenheit auflöst, sondern streng den Charakter der Aufgabe bewahrt. Indem der Gedanke der idealen „Gemeinschaft der Zwecke“ dem Individuum die Richtschnur gibt, wird in diesem Gedanken das Individuum „frei“, sofern es sich von den zufälligen empirischen Bindungen loslöst. Somit wird nicht für ein irgendwie in tatsächlicher Existenz bereits vorhandenes „Noumenon“ die Freiheit angenommen, sondern sie selbst bildet, als Korrelatbegriff zum ethischen Gesetz, den Inhalt des Noumenon, da sie eine Forderung aufstellt, die über alle bedingten empirischen Sonderzwecke hinausgeht. Die Idee bewahrt ihre reine Geltung und Bedeutung nur dort, wo man darauf verzichten gelernt hat, sie durch irgend ein behauptetes Dasein zu stützen und in ihm begründen zu wollen. Dass aber damit ihre Anwendung auf die empirische Wirklichkeit der Menschengeschichte nicht verkümmert wird, ist aus der gesamten Grundrichtung der Betrachtung klar; denn wie das theoretische a priori die stete Rückbeziehung auf die „Erfahrung“ und ihre Möglichkeit fordert, so ist der Gedanke vom „Reich der Zwecke“ die *Maxime*, nach der die phänomenale Ordnung der Natur sich richten — nach der sie vielmehr von den handelnden Subjekten innerhalb der Zeitlichkeit selbst eingerichtet werden soll. Der Spiritualismus dagegen lenkt bei aller scheinbaren Höhe der Betrachtung eben von diesem echten „praktischen“ Ziele ab. „Und so fehlt es denn wahrlich zu allen Zeiten nicht an Beispielen dafür, dass der

Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie. 271

schwärmerische Idealismus zum gemeinen, zum verächtlichen Realismus verknöchert, der seine Vernunftgeburten zwar mit erhabenen Attributen ausstattet, die Menschen aber gehen lässt, wie es Gott gefällt; wie es ihm behagt, dass es Gott gefalle. Die Leiter, auf der der Sinnenmensch zu jener Stufe emporsteigt, die der Spiritualismus, der sich den Namen Idealismus anmasst, in geheimer Bereitschaft hält, diese Leiter liegt jenseits aller Erfahrung, im Wunderbaren. Und so fehlt mit der Gelegenheit herabzusteigen auch die Möglichkeit emporzusteigen. Die Idee, welche den Rang eines sinnenartigen Daseins erwirbt, geht des Erkenntniswertes verlustig, der in der Maxime geborgen ist¹⁾

Auf die Einzelheiten von Cohens Auffassung der Kantischen Ethik kann hier sowenig, wie auf die der Erfahrungslehre eingegangen werden: nur auf die durchgehende Gemeinschaft der prinzipiellen Struktur der beiden Gebiete musste verwiesen werden, da hierin beide sich wechselseitig erhellen. Und diese Analogie des Grundmotivs weist zugleich bereits auf jene neue Verknüpfung voraus, die beide Problemgruppen innerhalb der Ästhetik eingehen. Auch die Begründung der Ästhetik ist, wie diejenige der Ethik, systematisch mit dem Problem der „Wirklichkeit“ verflochten. Solange dieses Problem im theoretischen Sinne nicht geklärt ist, solange lässt sich auch jenes eigentümliche „Sein“, das im Kunstwerk lebendig ist, nicht nach seiner begrifflichen Stellung bestimmen. Immer von neuem entsteht die Frage, ob die Welt der ästhetischen Phantasie eine bloße „Nachahmung“ der Natur ist oder aus einem eigentümlichen Prinzip des Aufbaues stammt, das selbständig eine neue gegenständliche Welt aus sich hervorgehen lässt. In dieser Fassung der Frage tritt das Seinsproblem aus jener abstrakten Isolierung heraus, in der es innerhalb der rein erkenntnistheoretischen Erwägungen zu verbleiben scheint. Denn es ist die ästhetische Kultur selbst, die rein aus ihrer eigenen Notwendigkeit heraus im 18. Jahrhundert wieder vor diese Grundfrage hingeführt wird. Hier schliesst sich daher der Kreis der Kulturinteressen: die Kunst wird zur Gestaltung jenes Verhältnisses von „Idee“ und „Wirklichkeit“, das die theoretische Kritik allgemein formuliert und begründet. Cohens Darstellung der Kantischen Ästhetik ist diesem Zusammenhang in seinen mannigfachen Verzweigungen bis ins Einzelne nachgegangen

¹⁾ *Kants Begründung der Ethik* *, S. 301.

und hat dadurch gleichsam das geistige Prinzip, aus dem heraus sich ihre geschichtliche Wirksamkeit entfaltet, wiederum ergriffen. Gerade an diesem Punkte bewährt sich der allgemeine Gesichtspunkt der Rekonstruktion, den Cohen an die Spitze gestellt hatte. „Das geschichtliche Dasein einer Person fällt keineswegs zusammen mit ihrem persönlichen Tun und Wollen. Das geschichtliche Begreifen erschleicht daher das Prinzip: dass jegliches Individuum in einem gewaltigeren Sinne einer geschichtlichen Ordnung angehört, als den es selbst einzusehen vermag. Nur dann verstehen wir geschichtlich eine Erscheinung, wenn wir sie in demjenigen Zusammenhange begreifen, welcher ihr selbst verborgen bleiben muss“. Selbst wenn man von Schillers Verhältnis zu Kant absieht, so bestehen in der Tat von Kant zu Winckelmann oder von Kant zu Goethe und Beethoven hin derartige „geheimnissvoll-offenbare“ Beziehungen: und auch das theoretische Bild der Kantischen Ästhetik wird erst dann vollkommen, wenn man es dieser wenngleich nur „intelligiblen“ Gesamtordnung einfügt. Zugleich tritt in diesem Abschluss des Systems der transzendente Grundgedanke der Methode noch einmal in voller Schärfe hervor. Zwischen den drei Grundrichtungen des Bewusstseins besteht nunmehr volle „Homogenität“: die Welt des empirischen, räumlich-zeitlichen Daseins, wie die Welt der sittlichen Werte wird gleich der der Kunst nicht unmittelbar „vorgefunden“, sondern beruht auf Prinzipien der Gestaltung, die die kritische Besinnung entdeckt und in ihrer Giltigkeit erweist. Die Kunst steht demnach nicht mehr isoliert unter den Arten des Bewusstseins, sondern sie ist es, die das „Prinzip“ dieser Arten und ihren Zusammenhang in einem neuen Sinne darstellt. Das transzendente System stellt in seiner Allgemeinheit nicht sowohl einen geschlossenen Zusammenhang von Erkenntnissen, als vielmehr einen Zusammenhang von Erzeugungsweisen des Bewusstseins dar, deren jede für sich einen eigentümlichen Inhalt hervorbringt. „Diese Inhalte müssen einander verwandt sein, weil die Erzeugungsweisen aller Inhalte, als Erzeugungsweisen des Bewusstseins verwandt sind, weil sie somit eine systematische Einheit bilden“. Die übergreifende Idee der Geltung spezifiziert sich innerhalb dieser Einheit in ihre verschiedenen Unterarten. Diese Doppelwendung war es, die der vorkritische Idealismus nicht erreichte; denn für ihn verschmolz die Welt in eine unterschiedslose Geltungseinheit. „Er wollte alle Arten der Realität vom Bewusstsein ableiten; aber er nahm sich

Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie. 273

nicht das Recht, einen Unterschied unter den Erkenntniswerten zu bestimmen. Nicht nur der Unterschied zwischen Natur und Sittlichkeit wurde, auch im Inhalt der Kulturgebiete, nicht deutlich bestimmt, sondern auch ein so wichtiges, so eingreifendes, so breites und universelles Kulturgebiet, wie die Kunst ein solches darstellt, empfing keinen Ort im System der Philosophie, blieb ohne systematische Beglaubigung, ohne den Nachweis, dass das Bewusstsein als Prinzip aller Kulturgebiete, auch für dieses Quell und Bedingung ihres Wertes und Zweckes, wie Grund ihrer Erzeugungsweise sei. Das Prinzip des Bewusstseins war somit mangelhaft bestimmt, solange es nicht die Kunst zu erklären vermochte^{.1)}

In diesen Sätzen hebt sich zugleich in voller Bestimmtheit das allgemeine Ideal heraus, auf das die systematischen Hauptwerke Cohens durchgehend gerichtet sind. Zwischen diesen Werken und den Schriften, die der Interpretation der Kantischen Lehre gewidmet sind, besteht in der Tat die engste Wechselbeziehung. Nur aus der Schärfe der eigenen systematischen Forderung begreift sich die straffe Bezüglichkeit zwischen allen Teilen von Cohens historischer Arbeit und nur in der vollen sachlichen Hingabe an das Werk Kants konnte sein System sich selber seine ideale, universalgeschichtliche Stelle bestimmen.

¹⁾ Kants Begründung der Ästhetik S. 96.