

HERMANN COHEN

Frem fra gjemselen?

Av Steinar Mathisen

Da jeg på slutten av 70-tallet arbeidet med min doktoravhandling som blant annet også skulle inneholde et kapittel om Hermann Cohen, hadde jeg definitivt inntrykk av å beskjeftige meg med en filosof som gjemselens skygge hadde langt seg tungt over. Det som befestet dette inntrykk, var at det fantes svært lite sekundærlitteratur om hans filosofi. Et tegn på at han nå helt eller delvis er på vei ut av gjemselens skygge, er således det stigende antall publikasjoner om hans filosofi (eller i det minste publikasjoner hvor hans navn forekommer). Ja, han har nå endog brakt det så vidt at han har fått sin egen omtale i *Stanford Encyclopedia of Philosophy*! I tillegg finnes det nå også et North American Hermann Cohen Society. Ved universitetet i Zürich finner man et Hermann Cohen arkiv, og i forbindelse med dette et Hermann Cohen Gesellschaft. Her har også den store nytgivelsen av hans verker, som professor Helmut Holzhey står for, sitt utspring. Det er altså mange tegn som tyder på at Cohen er på vei ut av gjemselen. Men sikker er jeg ikke. Og Cohen har heller ikke gjort det lett for seg selv med sin særegne tenke- og skrivemåte, som ofte kan virke mer kategorisk enn resonnerende og kommunikativ. Cohen hører til de filosofer som forkynner hva han er kommet frem til, ikke hvorledes han er kommet frem til det!

Det at man i den filosofiske sekundærlitteratur i våre dager langt oftere enn tidligere kan støte på navnet Hermann Cohen, skyldes nok mer den økende interesse for nykantianismen generelt og ikke spesielt hans versjon av den. Det er således få bøker og artikler som spesifikt tar for seg Cohens filosofi. Som et unntak kan nevnes Andrea Poma: *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*. Men selv godt over halvparten av denne bokens 300 sider handler om Cohens religionsfilosofi, nærmere bestemt hans betydning som jødisk religionsfilosof. To verker som virkelig forsøker å løfte frem Cohens teoretiske filosofi ved å sette den i sammenheng med sentral strømninger i våre dagers filosofi, er Dieter Adelman: *Einheit des Bewusstseins als*

Grundproblem der Philosophie, som konfronterer Cohens lære om «Denken als Ursprung» med Heideggers fundamentalontologi, og Geert Edel: *Hypothesis versus Linguistic Turn*, som bruker Cohens versjon av den kritiske transcendentalfilosofien som grunnlag for en kritikk av det begrep om fornuft som den språkanalytiske filosofien bygger på.

Hvem var så denne Hermann Cohen? Hans ytre livs- og omstendigheter er kort fortalt. Som den ekte filosof han var, er også Heideggers biografiske omtale av Aristoteles dekkende for Cohen: «Han ble født, arbeidet og døde.»

Født ble Hermann Cohen den 4. juli 1842 i den lille byen Coswig i delstaten Sachsen-Anhalt. Hans hustru Martha Cohen gjør i forordet til en av hans bøker et poeng av at Coswig ligger mellom Wittenberg, hvor Luther hadde sitt virke, og Dessau, hvor Moses Mendelssohn ble født. Med det vil hun indikere H. Cohens prekære kulturelle posisjon som assimilert jøde i datidens Tyskland. Lille Hermann fikk en grundig innføring i det hebraiske språk og i tradisjonell jødisk kultur av sin far, som var ansatt som kantor for den jødiske menigheten i Coswig. Som 11-årig ble Hermann Cohen sendt til gymnasiet i Dessau, men vekslet siden over til et rabbinerseminar i Breslau. Sin studenteksamen avla han ved gymnasiet i Breslau, og det var også her han begynte sine universitetsstudier. Han studerte her filosofi og filologi, og vant, med et lite skrift om psykologien hos Platon og Aristoteles, en priskonkurranse som universitetet avholdt. Etter kort tid i Breslau vekslet Cohen over til universitetet i Berlin. Her studerte han filosofi hos den (universitetspolitisk) mektige A. Trendelenburg, men den største innflytelse på ham øvet på dette tidspunkt utvilsomt H. Steinthal og M. Lazarus, som utgav det i sin tid meget innflytelsesrike tidsskrift «Zeitschrift für Völkerpsychologie». Her fikk Cohen utgitt sine første filosofiske arbeider. Men først hadde han avlagt doktorgraden (promovert) ved universitetet i Halle, med en avhandling om begrepet nødvendighet i antikkens filosofi fra førsokratikerne til Aristoteles. Det kan være av in-

teresse å merke seg at Cohen – som senere skulle bli kjent for sin kompromissløse kamp mot psykologismen i filosofien – her forfektet tesen at alt fremskritt innen filosofien beror på psykologien!

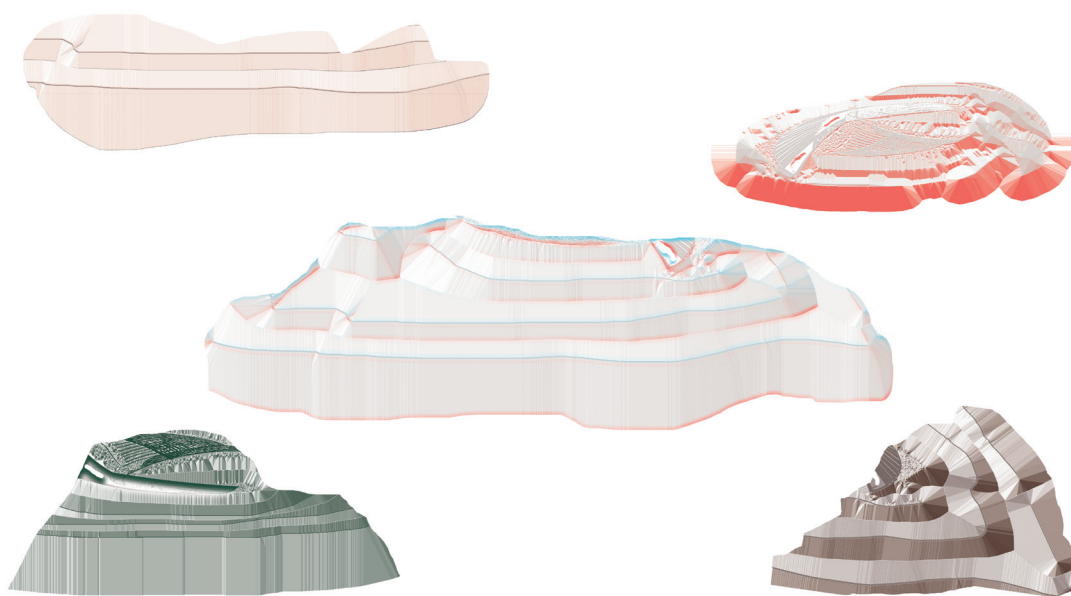
Filosofisk debuterte Cohen i 1871 ved å blande seg inn datidens store filosofiske diskusjon, nemlig debatten mellom Trendelenburg og K. Fischer om Kants lære om rom og tid. Med skriftet *Zur Kontroverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer* tok Cohen egentlig ikke stilling til om det – slik Trendelenburg hevdet – fantes en mangel ved Kants alternativer i fremstillingen av rom og tid som aprioriske former. Han avviste derimot Fischers forsøk på å fremstille Kants lære om de aprioriske former i erkjennelsen – det være seg anskuelsesformene eller kategoriene – med grunnlag i J.F. Herbarts psykologi. Men det denne debatten først og fremst viste, ifølge Cohen, var at man trengte en langt grundigere fremstilling av Kants filosofi. Dette må ha vært en oppgave Cohen lenge hadde syslet med, for resultatet forelå allerede samme år med boken *Kants Theorie der Erfahrung*.

Cohen forsøkte nå to ganger forgjeves å habilitere seg ved universitetet i Berlin, altså å få godkjent et vitenskapelig arbeide slik at han fikk adgang til å forelese ved universitetet. Dette lyktes ham først 1873 i Marburg hvor han fant en alliert i Fr.A. Lange. Mot bakgrunnen av datidens forhold ved de tyske universiteter er det interessant å merke seg at det var Lange som til slutt hjalp Cohen til å etablere seg i universitetssystemet. Lange var ikke selv jøde, og dessuten hadde han i sin store studie,

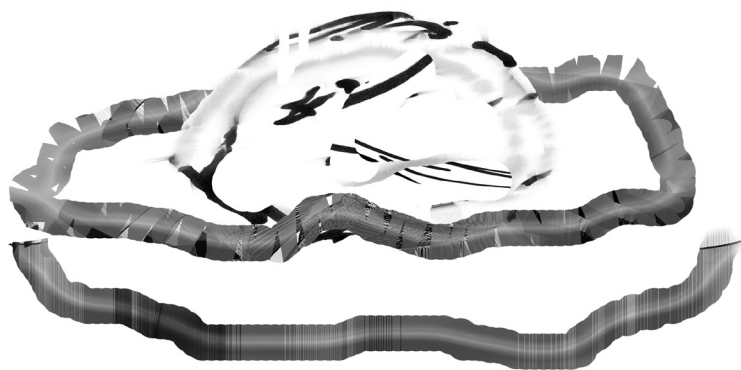
Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, heller ikke lagt det minste skjul på at han anså Kants lære om de aprioriske former for å være en like obskur og forfeilet form for metafysikk som Platons idelære. Så hans interesse av å hjelpe frem Cohen må ha vært rent saklig begrunnet (noe som var like sjeldent den gang som nå!).

Allerede i 1876 ble Cohen Langes etterfølger som ordinær professor ved universitetet i Marburg. Hans undervisning tiltrakk seg raskt en rekke filosofiske begavelse, og sammen med sin første elev og senere kollega P. Natorp utviklet dette så etter hvert seg til den såkalte Marburgerskolen av nykantianismen. To andre studenter som senere skulle komme til å inneha sentrale posisjoner i det tyske filosofiske miljø, var E. Cassirer, som alltid stilte seg solidarisk til Cohens filosofiske innsats, og N. Hartmann som mer enn noen annen (les: Heidegger) bidro til nykantianismens «undergang» med den knusende kritikk han fremsatte av Cohens filosofi, i sitt erkjennelsesteoretiske hovedverk *Metaphysik der Erkenntnis* (1921).

H. Cohen utøvet hele sitt akademiske virke i Marburg. Først med sin avgang i 1912 flyttet han til Berlin for der å virke ved «Lehranstalt für Wissenschaft des Judentums». Også i sin tid som professor i Marburg hadde Cohen i skrift og tale offentlig tatt stilling til jødernes kulturelle og politiske stilling i datidens Tyskland. Ut fra sin grunnleggende sosial-liberale holdning, som han mente å finne belegg for i den jødiske religion, hevdet han at det ikke var noe hinder for samtidig å være jøde og assimilert i det



Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen



tyske samfunn. Da den første verdenskrig brøt ut var han derfor til å begynne med like patriotisk oppflammet som resten av den tyske nasjon. Men da den patriotisme som den første krigsbegeistring vekket, fort gikk over i nasjonalistisk sjåvinisme med medfølgende mistro til jødene, vek Cohens optimisme med hensyn til jødernes assimilering i det tyske samfunn plass for resignasjon og bitterhet. Dette kommer tydelig frem i en rekke mindre publikasjoner som han utgav mot slutten av sitt liv. Cohen døde den 4. april 1918, og ble således spart for å oppleve hvor berettiget denne voksende mistro skulle vise seg å være. Hans kone, Martha Cohen, som var 18 år yngre, levde derimot lenge nok til å havne i konsentrasjonsleiren Theresienstadt.

Den lærdom Cohen tok med seg fra debatten mellom A. Trendelenburg og K. Fischer, var at Kants filosofi måtte fremstilles på en langt mer grundig måte enn hva som

Kategoriene finnes med andre ord ikke forut for vitenskapen som analysandum. Cohens pregnante uttrykk for dette forhold lyder: Grunnlaget er grunnleggelse.

hittil hadde vært tilfelle. Og det innebar ifølge ham at det sentrale i Kants filosofi, nemlig hans aprioritetslære, ikke bare måtte fremstilles på nytt, men at denne fremstilling også måtte være forankret i en filosofisk systematikk som var tidsvarende. I en tid som mer og mer ble dominert av den naturvitenskapelige tenkemåte og dens teknologiske resultater, ville det si en filosofisk systematikk som ikke kom i konflikt med den vitenskapelige virkelighetsforståelse, men som samtidig med rette kunne gjøre krav på en viss selvstendighet som filosofi. Skulle dette lykkes, måtte filosofien påvise at den vitenskapelige erkjennelse ikke høstet sine triumfer ene og alene ved å holde seg til kjensgjerninger (og unngå spekulasjoner), men at den hviler på visse forutsetninger av tankemessig og metodologisk art, altså at de vitenskapelige setninger har sin grunn i et sett av *forutsetninger*, og at det bare er tenkningen selv som kan sette disse.

Den systematiske fremstilling av Kants lære om tenk-

ningens aprioritet, altså tenkningen som nødvendig forutsetning, måtte derfor nødvendigvis også føre til at filosofien korrigerer den materialistiske og naturalistiske vitenskapsforståelse som var fremherskende i datiden. Vitenskapen var i høyeste grad et resultat av tenkningens egen produktive kraft. Ja, man kan av Cohens skrifter lett få det inntrykk at vitenskapen var den høyeste form for idealitet som menneskene hittil hadde klart å heve seg opp til! Cohens hovedtese er følgende: Når filosofien *qua* erkjennelseskritikk skal og må kunne ut i en vitenskapsteoretisk idealisme så er det fordi vitenskapen som sådan, det vil si som metodisk tilnærming til virkeligheten, allerede har idealisert denne: Det inngår ikke noe i den vitenskapelige erfaring som ikke fullt og helt er bestemt av dens metodiske (ideelle) struktur. Ifølge Cohen misforstår empirismen i alle dens variasjoner vitenskapen fordi den antar at tenkningen kun utgjør en begrepsmessig overbygning over et «logisk nakent» grunnlag (uttrykket stammer fra en annen nykantianer, E. Lask). Vitenskapen skaper – Cohens uttrykk for dette er: frembringer (*erzeugen*) sin gjenstand, og de forutsetninger (tenkningens kategorier) som ligger til grunn for denne frembringelse, er ifølge Cohen det filosofien skal analysere frem. I denne sammenheng er det spesifikt for Cohen at han ikke antar at disse kategoriene finnes som formallogiske redskaper som så skal anvendes i vitenskapen. Nei, de er identiske med vitenskapens egen metodiske struktur. Kategoriene finnes med andre ord ikke forut for vitenskapen som analysandum. Cohens pregnante uttrykk for dette forhold lyder: Grunnlaget er grunnleggelse.

Skulle Kants filosofi fornyes innen en slikt radikalt ny kulturell kontekst, og med slike systematiske tanker i bakhodet, måtte dette selvsagt også føre til radikale endringer av hele den arkitektoniske oppbygging av Kants *Kritik der reinen Vernunft*.

Forandringen begynner allerede med Kants utgangspunkt. Ifølge Kant er det slett ingen tvil om at all vår erkjennelse begynner med erfaringen (A1/B1). Det kan imidlertid herske tvil om hva Kant her sikter til med «erfaring». For Cohen er den eneste rimelige tolkning at Kant med «erfaring» mener «vitenskapelig erfaring». Utgangspunkt for den teoretiske filosofi må derfor være vitenskapen som kulturelt faktum. Når Cohen velger å tolke den kantianske «erfaring» på denne måten, er det ikke bare fordi vitenskapen som kulturelt faktum oppviser den mest eksemplariske form for tenkning (nødvendig, allmenngyldig), men fordi dette samtidig forebygger faren for å misforstå Kants kritikk av fornuften i psykologisk retning. Vi har ingen tilgang til fornuften som sådan, bare

dens resultater. Disse to momenter utgjør Cohens begrunnelse for å opphøye den analytisk-regressive metode, som Kant selv anvendte seg av i *Prolegomena*, til selve filosofiens metode under navn av den transcendentale metode. Den syntetisk-konstruktive metode som Kant bruker i *Kritik der reinen Vernunft* vil ifølge Cohen alt for lett føre til psykologiske misforståelser av Kants aprioritetslære.

Ja, selv i den første utgaven av Cohens *Kants Theorie der Erfahrung* fra 1871 finnes det fremdeles et sterkt innslag av «psykologisme», det gjelder særlig i hans utlegning av den transcendentale deduksjon. I verket om Kants *Begründung der Ethik* fra 1877 gir Cohen en reformulering og presisering av prinsippene for sin aktualisering av Kant. Disse danner så grunnlag for den nye fremstilling av Kants teoretiske filosofi som han gir i annenutgaven av *Kants Theorie der Erfahrung* som kom ut i 1885.

Det er blitt sagt (av Skidelsky) om Heideggers utlegning av *Kritik der reinen Vernunft* at den er «a masterpiece of exegetical sabotage», men i forhold Cohens fremstilling virker Heideggers utlegging både moderat og velfundert!

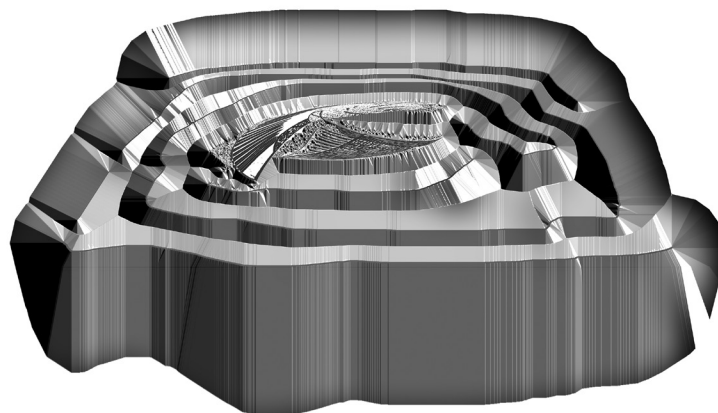
For å få frem det han mener er kjernen i Kants lære om aprioritet må Cohen gjøre rent bord med det meste i Kants verk. Vekk med skillet mellom anskuelse og forstand, likeledes går det med skillet mellom fenomen og ting-i-seg-selv, deduksjonen – både den metafysiske og den transcendentale – viser seg overflødig, og det som ifølge Kant er transcendentalfilosofiens høyeste punkt, nemlig «Das: Ich denke muß alle meine Vorstellungen begleiten können» (B132) kan alt for lett tolkes i psykologisk retning. Cohen begynner sin fremstilling der Kants slutter, nemlig med grunnsetningene. Her finner han svaret på Kants spørsmål «Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?» (B19). Det spørs imidlertid om ikke Cohen jukser litt her. For selv om Kant nesten i samme åndedrag også sier at «naturvitenskap (Physica) inneholder syntetiske dommer a priori» (B17), så er oppgaven for kritikken av den rene fornuft like fullt å finne ut hvorledes de syntetisk a priori setninger er *mulig*. At de faktisk forekommer og danner grunnlag for vitenskapens setninger, er tydeligvis ikke for Kant et godt nok svar på hvorledes de er mulige. For Cohen er deres faktiske forekomst i vitenskapen derimot et tilstrekkelig bevis på deres mulighet! Dermed overflødiggjøres ikke bare den transcendentale deduksjon av kategoriene, men også skillet mellom de former for aprioritet som Kant knytter til anskuelsen (rom og tid) og de former for aprioritet som utgjøres av forstanden (kategoriene).

Det Cohen gjør med sin versjon av den transcendentale metode er følgelig at han for det første rett og slett opphever det abstrakte skillet Kant gjorde mellom ansku-

elsesformene (rom og tid) og forstandsformene (kategoriene), for dernest å vise til at de i grunnsetningene alltid er formidlet med hverandre. Konsekvensen av dette er intet mindre enn at forstandens former mister sin abstrakte og formale karakter i og med at de alltid allerede er operative når noe erkjennes på en nødvendig og allmenngyldig måte. Om Cohens fremstilling på dette punkt utgjør en genial eller bare en fiffig løsning på et strukturelt problem ved Kants fremstilling av fornuftskritikken, skal her være usagt. Det synes imidlertid å peke i retning av en annerledes måte å oppheve skillet mellom analytiske og syntetiske utsagn på enn den vi finner i senere filosofi.

Det er først med studien *Das Prinzip der Infinitesimalmethode* fra 1889 at Cohen endelig har fått et fast grep om grunnprinsippene for sin egen filosofiske systematikk, slik at han kan gi seg i kast med fremstillingen av sitt eget system. Dette foreligger så i verkene *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), *Ethik des reinen Willens* (1904) og *Ästhetik des reinen Gefühls* (1912). Det er kjent at Cohen også hadde planer om et fjerde og avsluttende verk som skulle vise at erkjennelse, vilje og følelse var variasjoner av den *den samme* rene fornuft og dermed også utgjorde grunnlaget for en enhetlig kultur. Dette verket som han – merkelig nok? – hadde tenkt å kalle *Psychologie*, ble aldri

Vekk med skillet mellom anskuelse og forstand, likeledes går det med skillet mellom fenomen og ting-i-seg-selv, deduksjonen – både den metafysiske og den transcendentale – viser seg overflødig.



Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen

skrevet. Det er nærliggende å anta at en viktig grunn til dette ligger i det forhold at et slikt verk ikke ville kunne støtte seg på et kulturelt faktum, det vil si ikke kunne skrives på grunnlag av den analytisk-regressive metode som ligger til grunn for fremstillingen av de øvrige systemdeler.

Selv om Cohen så vel med sin fremstilling av Kants *Kritik der reinen Vernunft*, som med sin egen *Logik der reinen Erkenntnis* insisterte på at den teoretiske filosofi måtte utformes som en erkjennelseskritikk av den vitenskapelige erfaring og dermed synes å peke frem mot moderne vitenskapsteori, finnes det lite eller ingen spor av hans form for erkjennelseskritikk i senere vitenskapsteoretiske fremstillinger. En moderne leser av *Logik der reinen Erkenntnis* vil i større grad føle seg hensatt til Platons *Parmenides* eller Hegels *Logikk* enn til Carnap og Reichenbach. Ja, som erkjennelseskritikk ble Cohens *Logik der reinen Erkenntnis* endog overskrevet (og dermed glemt) av mer vitenskapsteoretiske relevante verker fra medlemmer av Marburgerskolen, nemlig P. Natorps *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* og E. Cassirers *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, begge fra 1910. Disse verker ble oppfattet som mer i pakt med den utvikling som fant sted innen naturvitenskapen på den tid. Selv om det ut fra Cohens teori må være slik at systemet av kategorier ikke er gitt en gang for alle, men utvikler seg i takt med vitenskapens nye problemstillinger og resultater, så førte ikke hans innsikt på dette punkt til at han forsøkte å gjøre sin fremstilling mer oppdatert i annen utgaven av verket som kom i 1914.

De saklige grunner til dette må søkes i at Cohen, til tross for sin «historisering» av aprioribegrepet, var nokså tradisjonell i sitt syn på vitenskapen. Den mer nærliggende årsak er vel at han i dette tidsrom var fullt beskjeftiget med neste verk i sitt system: *Ethik des reinen Willens*, som han utgav i 1904.

Også på moralfilosofiens område søkte Cohen å fornye og forbedre Kant. Allerede i sin fremstilling av Kants moralfilosofi i *Kants Begründung der Ethik*, satt han fingeren på mange av de samme problemstillinger som også dagens Kantfortolkere strever med. Det Cohen særlig hadde å innvende mot Kants fremstilling av moralens grunnlag, var at han ikke hadde klart å dedusere moralloven, men kun hadde antatt den som et «Faktum der Vernunft». For at en slik deduksjon av moralloven skulle være mulig, måtte det ifølge Cohens versjon av den transcendentale metode finnes et kulturelt faktum som var utgangspunkt for påvisningen av at moralens aprioriske prinsipper allerede var operative, slik som de rene erkjennelser er det i vitenskapen. Cohen var selv lenge usikker på hva som

kunne fungere som et slikt kulturelt faktum for moralfilosofien (se E. Winter for en detaljert redegjørelse for dette). I og med at etikken har med normer å gjøre, måtte det være vitenskaper som beskjeftiget seg med normative «fakta», altså enten historievitenskapen eller rettsvitenskapen. Forskjellen er at mens gjenstanden for de historiske vitenskaper er betydningsfulle data (normer) for så vidt som de er historisk realiserte, så er gjenstanden for rettsvitenskapen normer (lover) som gjelder for aktuelle handlinger. Altså må valget falle på rettsvitenskapen.

Selv om Cohen også lenge var i tvil om riktigheten av dette valget, så er det vel enda mindre innlysende i våre dager? Det må imidlertid sees i lys av et annet ankepunkt Cohen hadde mot Kants moralfilosofi: Etter hans mening opererte Kant med et alt for bastant skille mellom moralitet og legalitet, og i sammenheng med dette en manglende institusjonell forankring av «formålens rike». Cohen innskjerper med all mulig tydelighet at «institusjonalisering» ikke kan legitimeres ut fra den til enhver tid herskende lovgivning, men må tenkes ut fra fremtiden, det vil si en bestemt utopi, som moralsk kategori.

Cohen gjør seg også mange innsiktsfulle tanker om det som etter hans mening er etikkens grunntema, nemlig forholdet mellom det allmenne og det individuelle. Grunnlaget for hans drøftelse av denne problemstilling, er kategorien «korrelasjon». Og ifølge Cohen er korrelasjon ikke bare en kategori for forståelsen av relasjonen mellom individer. Ifølge ham er det statens *oppgave* som lovgiver å fungere som mulighetsbetingelse for virkeliggjøringen av korrelasjonen som den etiske kategori formidler mellom det allmenne og det individuelle. Det er imidlertid interessant å legge merke til at denne formidling ikke kan skje uten i kraft av et tredje element som han kaller fellesskapet. Og fellesskapet – som konkretisering av korrelasjonen som logisk kategori – impliserer et fellesskap mellom frie og likeverdige individer. En korrekt forstått moralfilosofi, på kantiansk grunn, må derfor ifølge Cohen kunne ut i en etisk sosialisme.

Cohen har også ganske interessante kritiske innvendinger mot Kants lære om autonomi som moralsk grunnbegrep. I Kants versjon var autonomien for det første tenkt for monologisk; den var kun individets samtale med seg selv og ikke med andre (og slett ikke med Gud, noe Cohen i sine senere religionsfilosofiske skrifter sterkt fremhevet nødvendigheten av). For det annet kan og må prinsippet om autonomi derfor ifølge Cohen ikke sees løst fra to andre – og mer fundamentale – prinsipper, så vel innen logikken som etikken, nemlig det han kaller tenkningen som opprinnelse og som korrelasjon.

I *Ethik des reinen Willens* gir Cohen en meget differensiert og høyst tankevekkende fremstilling av autonomi som moralprinsipp. Cohen forstår selvsagt også autonomi som selvlovgivning, men presiserer at dette ikke betyr lovgivning ut fra hverken et faktisk eller et noumenalt selv, men tvert imot en lovgivning i kraft av hvilken først noe slikt som et moralsk selv bygges opp (dannes). Som selvbestemmelse innebærer autonomi dessuten at man aktivt tar stilling til sine handlinger, og dermed også at man påtar seg ansvar. Som selvbestemmelse innebærer autonomi med andre ord alltid selvansvar. På den måten får også Cohen knyttet en forbindelse mellom autonomi og selvoppholdelse, som dermed blir noe mer enn bare en biologisk kategori: I og med at jeg som moralsk vesen alltid kan ta feil, må jeg hele tiden kjempe for å opprettholde min moralske identitet. Dette fører ikke bare til at dydslæren får en mer fremtredende plass i Cohens moralfilosofi enn hva den har hos Kant, men også at han klarer å innarbeide en lære om affektene i denne.

Hvis man ser bort fra vanskeligheten med å innordne Cohens *Ethik des reinen Willens* i hans system, altså med å fremstille moralfilosofien på en konsekvent måte ut fra det Cohen kalte den transcendentale metode, men i stedet leser den uten hensyn til systemet – og det er jo tross alt slik de fleste leser de filosofiske verker i våre dager – så vil man finne at det er en bok til å bli klok av. Ja, jeg antar at dagens moralfilosofier vil finne mer stoff til ettertanke her enn dagens erkjennelsesteoretikere vil finne i *Logik des reinen Erkenntnis*. Men det kommer kanskje av at jeg ikke er så vel bevandret i moralfilosofien!

Cohens tredje systematiske verk, *Ästhetik des reinen Gefühls*, er utvilsomt hans merkeligste, men også hans mest personlige bok. Den merkeligste fordi den ikke svarer til hans eget krav om at den filosofiske refleksjon må ta utgangspunkt i vitenskapen som et kulturelt faktum. I dette tilfelle ville utgangspunktet måtte være kunst- og litteraturvitenskapene. Det som kompliserer saken med et slikt utgangspunkt for disse vitenskapene, er at i motsetning til den teoretiske filosofi har disse vitenskaper selv et kulturelt «faktum» – nemlig moral/rett og kunst – som sin gjenstand. *Ästhetik des reinen Gefühls* fremstår imidlertid i svært liten grad som en vitenskapsteoretisk refleksjon over kulturvitenskapenes grunnlagsproblemer. Det vi blir presentert for er de tanker om kunst og litteratur som Cohen som en dannet professor av sin tid hadde gjort seg gjennom et langt liv hvor kunst og litteratur hadde spilt en viktig rolle. Det er med andre ord hans svært personlige kunstsyn vi her blir delaktig i. Det er selvsagt ikke annerledes enn hva vi er vant til i vår tids filosofi, som for

eksempel i Adornos *Ästhetische Theorie*. Forskjellen er bare den at i Cohens tilfelle stemmer det ikke med hans insistering på filosofien som system, og at dette må være knyttet til vitenskapen som kulturelt faktum. En annen interessant forskjell mellom disse to estetikkene bør også nevnes: Mens Adorno i sin estetikk utelukkende konsentrerer seg om modernismen i kunsten, så er det den dannede professor, som fikk sitt kunstsyn befestet lenge før modernismen gjorde seg gjeldende, som taler i *Ästhetik des reinen Gefühls*. Ja, det heter seg at Cohen ytret seg mildt irettesettende overfor Cassirer fordi han leste moderne diktere som Hofmannsthal og Rilke! På den annen side er verket heller ingen avskrift av de estetikker som fulgte i kjølvannet av Hegel. Cohen viser seg å ha en meget personlig og særegen tilegnelse av den tradisjonelle kunstfilosofiens temaer.

Sine siste produktive år brukte Cohen på religionsfilosofiske verker. I 1915 utgav han *Begriff der Religion im System der Philosophie*, og kort før sin død fullførte han den store studien *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, som ble utgitt posthumt i 1919.

Det problem Cohen står overfor i sine religionsfilosofiske skrifter er at religionen, for å passe inn i den transcendentale idealismes system, må gjøres til en fornuftsens religion. At Cohen forstår religionen som en «fornuftsens religion» fremgår med all mulig tydelighet av den fundamentale rolle som korrelasjonen *qua* logisk kategori spiller for bestemmelsen av forholdet mellom Gud og mennesker: Gud blir Gud ved å oppdage mennesket, og mennesket blir menneske ved å oppdage Gud! Ved å la korrelasjonen *qua* logisk kategori – og det vil jo for Cohen si at den har sin opprinnelse i fornuften – ha en så sentral rolle i sin religionsfilosofi viser at Cohen på ingen måte tenker å gi avkall på det krav som Kant fremsetter i forordet til *Kritik der reinen Vernunft* om at også religionen i dens hellighet må underkaste seg fornuftsens kritikk. Han befinner seg i så måte helt på linje med Kant i hans skrift *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, og Natorps *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*.

Det er forståelig nok i jødiske kretser at Cohens forsøk på å tolke jødedommen i retning av en sekulær messianisme og liberal kosmopolitisme har vakt mest debatt – for ikke å si motstand (blant annet fra Franz Rosenzweig og Leo Strauss). At Cohens forsøk på å redde religionen fra dens verste sider ved å holde den innenfor humanitetens

Det problem Cohen står overfor i sine religionsfilosofiske skrifter er at religionen, for å passe inn i den transcendentale idealismes system, må gjøres til en fornuftsens religion.

grenser, må sees i et videre perspektiv enn det jødedommen setter, slik Mark Lilla har fått frem på meget en instruktiv måte ved å sette hans religionsfilosofi i sammenheng med den liberale protestantiske teologi.

Det finnes enkelte momenter ved Cohens filosofi som utvilsomt kan fungere som mulige tilnytningspunkter til våre dagers filosofi. Innen den teoretiske filosofien er det selvsagt hans sterke vektlegging av at den teoretiske filosofi må orientere seg ut fra vitenskapen. Det burde dessuten være av interesse for våre dagers filosofiske diskusjon at han lenge før Sellars tok et oppgjør med «the myth of the given». I moralfilosofien er det hans forsøk på å gi dydene en sentral rolle i moralen, selv om dens grunnlag er autonomi og universalitet. Av Cohen vil man også kunne lære at temaet selvbevissthet primært hører hjemme i etikken – og ikke i den teoretiske filosofi. I og med at Cohens estetikk hele tiden trekker inn synspunkter fra den teoretiske og praktisk-moralske filosofi, er hans estetikk først og fremst leseverdig som et oppgjør med modernismens ensidige vektlegging av kunstens autonomi. Ved at Cohen i sine sene religionsfilosofiske skrifter forsøker å få moral og religion til å konvergere i begrepet «humanitet», avdekkes det en side ved problemet om det liberale dilemma som heller ikke er uten relevans for forståelsen av vår egen kulturelle situasjon.

Cohen er utvilsomt en meget original filosof. For å få bekreftet denne påstand er det nok å konfrontere hans fremstillinger av filosofer som Platon og Aristoteles, Leibniz og Kant med hvorledes disse vanligvis fremstilles. Og så irriterende denne annerledeshet i tilegnelsen av det kjente til tider kan virke, bør den være like så fascinerende og utfordrende for enhver som forsøker å lære å tenke. Cohen har gjort det som er enhver filosofers egentlige oppgave: å tenke selv ut fra en grundig og selvstendig tilegnelse av hva andre har tenkt tidligere. I så måte fortjener han så avgjort å komme frem fra gjemselen.

VIDERE LESNING

Det finnes lite litteratur om Cohen på norsk. Det eneste jeg vet om, er en artikkel av Ketil Bonaunet: «Kantiansk religionsfilosofi ut fra jødedommens kilder», *Kirke og Kultur* 04/2006, s. 561–568, og mitt eget bidrag: «Hermann Cohen. Den tredje mann i Davos», i Berdinesen/Torjussen

(red.): *Cassirer og Heidegger i Davos*, Oslo 2013, s. 137–159. Min artikkel «Nykantianismen» i *Agora* 3/4 1997, s. 265–293, handler ikke direkte om Cohen, men kan fungere som bakgrunnslesning.

For de som ikke leser tysk, er Poma, Andrea: *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*, Albany 1997, et godt utgangspunkt. E. Skidelsky: *Ernst Cassirer. The last philosopher of culture*, Princeton 2008, handler riktignok om Cassirer, men den måten Cassirer fremstilles på gir en glimrende innføring også i de problemer en aktualisering av Cohen vil stå overfor. Selv om bare to av bidragene i Makkreel/Luft: *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Bloomington 2010, spesifikt tar for seg Cohen, så er han en gjennomgangsfigur i de fleste bidragene i denne boken. Flere artikler på engelsk vil man finne henvisninger til i artikkelen om Cohen i *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

På tysk er utvalget av litteratur om Cohen selvsagt større. Jeg vil først og fremst fremheve: Adelman, Dieter: *Einheit des Bewusstseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens*, Potsdam 2012. Det gjør jeg fordi boken – i motsetning til mye annen litteratur på tysk – er skrevet i et meget klart språk, og dels fordi Adelman hele tiden konfronterer Cohen med Heidegger og Rosenzweig og dermed bidrar til en aktualisering. Av øvrig litteratur kan nevnes: Edel, Geert: *Hypothese versus Linguistic Turn. Zur Kritik der sprachanalytischen Tradition*, Waldkirch 2010; Edel, Geert: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*, Waldkirch 2010 (dette er en omarbeidet versjon av en bok med samme tittel som utkom på Alber forlag, Freiburg i.Br. 1988). Winter, Eggert: *Ethik und Rechtswissenschaft*, Berlin 1980. Her finner man en grundig redegjørelse for utviklingen av Cohens moralfilosofi og dens sammenheng med datidens rettsfilosofi. Klein, Joseph: *Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie Hermann Cohens und Paul Natorp*, Göttingen 1976 gir en mer kritisk fremstilling. W. Marx: *Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie*, Frankfurt a.M. 1977, og W. Marx/E. W. Orth (hrsg.): *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*, Würzburg 2001, gir et godt grunnlag for lesningen av Cohens teoretiske filosofi. Foruten i det nevnte verk av Adelman, finner man gode fremstillinger av Cohens religionsfilosofi i Ketil Bonaunet: *Hermann Cohen's Kantian Philosophy of Religion*, Zürich 2004 og i Hake, Ann-Kathrin: *Vernunftreligion und Historische Glaubenslehre. Immanuel Kant und Hermann Cohen*, Würzburg 2003. Mark Lilla: *The Stillborn God. Religion, Politics, and the West*, New York 2007 inneholder et meget leseverdig avsnitt om Cohens religionsfilosofi.