

HARTWIG WIEDEBACH

Die Bedeutung der Nationalität
für Hermann Cohen



1997

GEORG OLMS VERLAG
HILDESHEIM · ZÜRICH · NEW YORK

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Microverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

This work and all articles and pictures involved are protected by copyright. Application outside the strict limits of copyright law without consent having been obtained from the publishing firm is inadmissible and punishable. These regulations are meant especially for copies, translations and micropublishings as well as for storing and editing in electronic systems.

* * *

Die vorliegende Arbeit wurde von der Philosophischen Fakultät I der Universität Zürich im Sommersemester 1995 auf Antrag von Prof. Dr. Helmut Holzhey als Dissertation angenommen.

© Copyright by Georg Olms AG, Hildesheim 1997
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany
Umschlagentwurf: Prof. Paul König, Hildesheim
Herstellung: WS Druck, Bodenheim
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.
ISBN 3-487-10306-0

für Georg

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung	1
1. Teil: Biographisches Profil einer Idee	7
1) Nationalitäten als Mehrheit	7
2) Die »Erklärung«; Emil Fränkel; Rußlandreise 11	
3) Der gerechte Krieg	18
4) Gegen Antisemiten und Zionisten (Martin Buber)	23
5) Assimilation; Rasse; »Religionswechsel«	37
6) Gesetz und Orthodoxie	47
2. Teil: Logische Dispositionen	59
Vorbemerkung	59
1) »Das Urteil der Mehrheit«	61
2) Die Ursprungserzählung	68
3) Erinnernde Reflexion	77
4) Allheit als Denkgesetz	82
5) Entäußerung des Denkens und Rassenfrage	87
Zusammenfassung	97
3. Teil: Nationalität als Staatsvolk	99
Ortsbestimmung	99
I. Die ethische »Naturmacht« des Volkes	101
1) Volk und Nation	101
2) Wahrheit	106
3) Die Abwehr des Vergänglichen	113
II. Das Problem ethischer Politik	119
4) Volksbegriff und »Vaterland«	119
5) Volksbegriff und Reformationsgeschichte	126
6) »Obrigkeitsstaat und Volksstaat«	132
7) Erziehung zur Treue	142
8) Der »verlorene Staat«	148

4. Teil: Die reine Gestalt des Nationalen.....	153
1) »Die sittlichen Vorbedingungen«.....	153
2) Die nationale Bedeutung des Genies.....	159
3) »Vergleichung« als »Verinnerlichung«.....	162
4) »Innere Sprachform«: Archäologie versus reine Inhaltslogik	171
5) Die Bewegung des reinen Gefühls	176
6) Rhythmus und Gehalt.....	181
7) »Vollendung«	186
8) Die Macht der Reinheit	194
9) Das »Bangen« vor dem Mysterium	201
10) Nationale Formen der Poesie; Epos und Lyrik	205
5. Teil: Nationalität als Gemeinde.....	219
Vorbemerkung: Der politische Anlaß zur Religionsphilosophie.....	219
1) Die tragische Form der Handlung	221
2) Antike und moderne Tragik	225
3) Der Ansatz religiöser Liebe im Mitleid.....	230
4) Universale Relationen des Nationalbewußtseins	239
5) Das geistige Dasein der Gemeinde	248
6) Versöhnung und Stellvertretung.....	255
7) »Nähe Gottes« und Ursprungslogik.....	264
8) Das Geheimnis der Unsterblichkeit.....	271
9) Das »Verdienst der Väter«	279
10) Die »Völker der Welt«.....	290
11) Die Mehrheit als nationale Korrelation	295
12) Abschließender Überblick	308
Bibliographie der zitierten Literatur	319
A. Werke Hermann Cohens und Siglen.....	319
B. Literatur	320
Register	329

EINLEITUNG

Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen scheint für denjenigen, der sich vorwiegend der philosophischen Systematik zuwendet, recht begrenzt zu sein. Allgemein bekannt ist zwar, daß Cohen sich mehrfach zu nationalen Belangen geäußert hat, sei es aus Engagement für das Judentum, welches er seiner Zeit entsprechend national verstand, sei es aus Anteilnahme an der deutschen Politik und Geistesgeschichte. Zwischen diesen beiden Polen bewegt sich in der Tat fast alles, was Cohen im Blick auf die Frage der Nationalität geäußert hat. Es scheint aber kaum mehr als ein publizistischer Kampf gegen die politischen Stimmungen der Zeit zu sein, wenn Cohen von seinem frühen Aufsatz über »Heinrich Heine und das Judentum« von 1867 bis zu seinen Spätschriften immer wieder versucht, die beiden nationalen Pole zu vereinen. Daß er dabei Gedanken aus seiner systematischen Philosophie heranzieht, ist nicht auffällig. Allein deswegen drängt sich noch keineswegs der Gedanke auf, die systematische Philosophie Cohens sei selbst etwa mit dem Problem der Nationalität verwoben.

Diese naheliegende Auffassung erweist sich als unrichtig. Die Systematik Cohens insgesamt, nicht etwa nur die Religionsphilosophie, ist in spezifischer Weise der Ausdruck eines nationalen Selbstbewußtseins. Es ist demgemäß auch kein *allgemeiner* Begriff der Nationalität, etwa als Gattungsbegriff für geschichtlich-politische Erscheinungen, der hier mitspielt. Vielmehr prägt genau die Spannung zwischen dem *besonderen* Deutschtum und dem *besonderen* Judentum Cohens philosophische Disposition an einigen ihrer wichtigsten Kreuzungspunkte. Das System und die Religionsphilosophie treten hierdurch auseinander und hängen zugleich doch zuinnerst zusammen. Ebenso wie die Systemphilosophie Cohens für seine religiösen Reflexionen von Bedeutung ist, gilt auch das Umgekehrte.

Dennoch zeigt sich hier eine Asymmetrie in Cohens Darstellung. Er hat die zweite Richtung, die Bedeutung der Religionsphilosophie für seine Systematik, trotz seines Buches über den *Begriff der Religion im System der Philosophie* nicht mit derselben Deutlichkeit wie die erste Richtung hervorgehoben. Durch diese Asymmetrie konnte in Teilen der Cohenforschung der Eindruck entstehen, als deute sich in Cohens Alter eine tiefgehende Wandlung an. Die Asymmetrie in der Darstellung aber beruht darauf, daß man in Philosophie und Religion auf zwei verschiedene

Weisen Gewißheit erlangt. Die Gültigkeit der systematischen Philosophie ist für Cohen wissenschaftlich bestimmt; er hält sie deshalb im Prinzip für allgemein nachvollziehbar. Die Gültigkeit der religiösen Einsichten dagegen ist an die geschichtliche Erfahrung einer isolierten Lebensgemeinschaft gebunden und daher in Cohens Augen nicht allgemein nachvollziehbar. Diese spezifische Erfahrung muß daher in einem Kontext, der allgemeine Gültigkeit beansprucht, zurücktreten. Trotzdem ist Cohens Philosophie im ganzen ein Wechselspiel von Wissenschaftlichkeit und spezifisch religiös-geschichtlicher Erfahrung.

Cohens Wissenschaftlichkeit ist, so lautet die These der vorliegenden Untersuchung, ihrer Tendenz nach eine Übersetzung von Cohens jüdisch-partikulärer Geschichtserfahrung ins Allgemeingültige. Damit ist weiterhin behauptet, daß diese partikuläre Erfahrung für Cohen das Erste ist und die wissenschaftliche Darstellung das Zweite. Für diese Untersuchung bedeutet dies drittens, daß sie das begrifflich-geschichtliche Medium angeben muß, in welchem die Übersetzung möglich wird. Dieses Medium ist bei Cohen die Nationalität. Sowohl die isolierte religiöse Erfahrung als auch ihre systemphilosophische Übersetzung sind national gebunden.

Die erwähnte Zurückhaltung, mit der Cohens System-Philosophie vor allem die zweite Richtung dieses nationalen Wechselspiels, die Wirkung des Religiösen auf die Philosophie, behandelt, stellt für den Nachweis und die Darstellung dieses Zusammenhangs ein nicht geringes Problem dar. Der Umstand, daß Cohen im System, etwa in der Ethik, jüdische Quellen zitiert und monotheistische Überlegungen anstellt, reicht nicht aus, um die spezifische Bedeutung der nationalen Korrelation für Cohen darzulegen. All dies gibt kein strenges Kriterium ab. Man könnte es als eine mehr oder minder zufällige Anleihe des Systemphilosophen bei seiner ebenso zufälligen besonderen Tradition auffassen. Allein vom System her scheint es kaum möglich, im Blick auf unsere viel weitergehende These mehr als eine Vermutung auszusprechen. Erst eine politische Entwicklung innerhalb des Judentums, der Zionismus, hat Cohen dazu veranlaßt, das Thema der Nationalität über die zahlreichen Ansätze der früheren Jahre hinaus zu vertiefen. Seine religionsphilosophische Reflexion der letzten Jahre erzeugt keine grundsätzlich neuen Dispositionen. Aber erst hier legt Cohen die Gründe dar, die es erlauben, das erwähnte, viel ältere nationale Wechselspiel nachzuweisen.

Als Schema für den Gedankengang dieser Untersuchung wählen wir daher das folgende. Cohens *biographisches Profil einer Idee*, und zwar einer spezifischen Idee der Nationalität, wird im *ersten* Teil entworfen. Hier ist von den soeben erwähnten politischen Auseinandersetzungen die Rede. Neben dem Zionismus geht es im

wesentlichen um den Ersten Weltkrieg, den Antisemitismus, die Fragen der Konversion und Assimilation, das Problem der Rasse und schließlich, als Gegenpol zu Cohens Reaktion auf den Zionismus, um sein Verhältnis zur jüdischen Orthodoxie. Mit diesen Stellungnahmen verbindet er einen politischen Vorschlag zur staatlichen Organisation. Dieser Vorschlag bezieht sich auf etwas, was Cohen eine »Mehrheit« der Nationalitäten nennt.

Es handelt sich aber dabei keineswegs um das Ergebnis einer rein organisatorischen Erwägung. Cohens nationales Engagement geht aus einer eigentümlichen und komplexen Logik hervor. Ihr nachzuforschen erweist sich als der gesuchte Ansatz für die Frage der nationalen Korrelation. Daher beginnt mit dem *zweiten* Teil über die *logischen Dispositionen* eine im engeren Sinn systematische Auseinandersetzung. Als Grundlage dient die *Logik der reinen Erkenntnis*. Sie bringt annähernd alle Elemente zur Sprache, die für das Verständnis der Cohenschen Nationalitätserfahrung erforderlich sind. Das wichtigste dieser Elemente, welches die gesamte Untersuchung bestimmen wird, findet sich im »Urteil der Mehrheit«. Bereits hier sind Fragen zu stellen, die schließlich nur durch die nationale Korrelation von Deutschtum und Judentum ihre Cohensche Antwort finden.

Auf das Feld der politischen Theorie begibt sich die Untersuchung im *dritten* Teil. Politische Theorie ist für Cohen Staatsethik. Die Kollision dieser Ethik mit der menschlichen Naturbedingtheit will er durch seinen Begriff des Staatsvolkes auflösen. Er identifiziert darüber hinaus den Begriff des Staates mit dem der Nation. Nationalität ist demgemäß hier die Eigenschaft eines Volkes, eine Nation zu bilden, einem Staat als Grundlage zu dienen: *Nationalität als Staatsvolk*. Diese Bedeutung der Nationalität ist gegenüber der ethischen Staatstheorie noch nicht eigens spezifiziert. Der Begriff des Volkes ist jedoch der - hier wiederkehrende - Begriff einer »Mehrheit«. Er ist durch die Ethik allein, die vom Primat der sogenannten »Allheit« her entworfen wird, nicht positiv zu begründen. Daher gehört es in einen *vierten* Teil, *die reine Gestalt des Nationalen* zu untersuchen, das heißt seine ästhetische Bedeutung. Durch die Ästhetik nämlich scheint es möglich, auch das Volk in Cohenscher Reinheit darstellen zu können. So wäre es, um den Bogen zur Politik zurückzuschlagen, für Cohen denkbar, das Staatsvolk zu einer ethischen »Naturmacht« zu qualifizieren.

Allerdings greift seine Ästhetik auf ein Verfahren zurück, das er »Vergleichung« nennt. Dieses Verfahren charakterisiert in seiner ursprünglichen Form eine gleichnishafte Poesie, die dem Mythos angehört. So bezieht die »Vergleichung« einen Bereich ein, der seinen Ort außerhalb der positiven Dispositionen des Systems hat.

Dadurch wird die ethische Verbindlichkeit fraglich, die insbesondere für die Politologie aus Cohens sittlicher Staatsidee erforderlich ist. So ist man vor zwei Alternativen gestellt. Entweder beläßt man es, was dem Spiel der Kunst selbst durchaus entspricht, bei ethischer Unverbindlichkeit; dann aber verzichtet man auf eine Begründung der ethischen Naturmacht. Oder man beharrt darauf, die ästhetische Erzeugung mit einer ethischen Verbindlichkeit auszustatten; damit aber überschreitet man die Möglichkeiten des reinen Gefühls. - Genau hierauf aber hat Cohen mit seinem Projekt einer ethischen Politik seit je beharrt. Die ästhetische Reflexion führt deshalb die philosophische Systematik insgesamt in eine Krise. Die Konsequenz lautet, daß das System reformuliert werden muß. Eine andere Form der Gewißheit muß dem System unterlegt werden, nicht um es zu relativieren, sondern um seine Gültigkeit politisch zu bewähren.

Der *fünfte* Teil bringt die Grundzüge dieser Reformulierung des Systems. Was der zweite Teil formal vorbereitet und die beiden folgenden als notwendig erweisen, ist eine spezifische Vertiefung des Nationalitätsbegriffs. Cohen folgt aber nicht dem Muster Fichtes, der im Staatsvolk selbst diese Tiefendimension anlegt. Cohen läßt dem Staatsvolk vielmehr eine zweite isolierte Nationalität korrelieren. Nationalität ist nun nicht mehr die Eigenschaft, eine Nation zu sein, sondern hat eine eigene religiös geprägte Form: *Nationalität als Gemeinde*. Ihre Grundlegungen werden bei Cohen auch zur Bedingung der Möglichkeit für die Gewißheit des systematischen Philosophierens. Er trägt eine Metaphysik der Gemeinde vor, die in ihren Konsequenzen die sittliche Natur des Menschen überhaupt gewährleisten soll. Im Nachdenken über ihre politische Verwirklichung jedoch mystifiziert Cohen die zweite Seite der nationalen Korrelation, also das Deutschtum, damit verbunden aber seine staatliche Gewalt. Dies wirft, wenn der Nachweis dieser Untersuchung gelingt, ein Licht zurück bis auf die Cohensche Erkenntnislogik. Es wäre ein Irrtum zu meinen, man könne seine Mystifikation des Deutschtums ignorieren und sich getrost der reinen Systematik zuwenden.

Die vorliegende Untersuchung fällt in eine zeitgeschichtliche Situation, in der eine Fülle unreflektierter Nationalismen Konjunktur hat. Die philosophische Frage nach einer *affirmativen* Grundlegung der Nationalität dagegen wurde nicht nur in Deutschland über Jahrzehnte hinweg praktisch nicht gestellt. Es gibt kein Mittel zu verhindern, daß die Nationalisten verschiedener Prägung Arbeiten wie diese als eine Bestätigung ihres schon lange feststehenden Urteils ansehen: daß in der Nationalität ein grundlegendes, ja metaphysisches Potential für die Gewißheit des Menschen liege. Neue Mystifikationen und, damit verbunden, ein nationaler Fundamentalismus,

sind die naheliegenden Folgen. Cohen selbst hat die Mystifikation nicht vermieden. Die Philosophie ist demgegenüber in einer schwachen Position. Das Bedürfnis nach metaphysischen Grundlegungen ist ungebrochen und erscheint aktuell eher sogar gesteigert. Gerade die deutschen Metaphysiker jedoch haben sich als wenig resistent gegenüber einer nationalen Mystifikation erwiesen.

Deshalb, und auch der politischen Nachkriegsgeschichte Israels wegen, kann Cohens Begriff der Nationalität nur stark relativiert noch relevant sein. Mindestens ein Moment darin scheint jedoch einer ernsthaften Überlegung nach wie vor wert. Cohen hat einen Ansatz dazu geliefert, die metaphysischen Intentionen eines nationalen Mythos von seiner Mystifikation zu unterscheiden. Cohens Charakteristikum besteht darin, daß er den nationalen Mythos als eine Begründung universaler Mitmenschlichkeit denkt. Er leistet es sich allerdings, ihre metaphysische Grundlegung und ihre politische Durchführung auf zwei Nationalitäten zu verteilen. Die eine sollte, vereinfacht gesprochen, das Mitleid erwecken und legitimieren, die andere seine politischen Konsequenzen gestalten. Das Vertrauen auf die Verwirklichung des Sittlichen in der Welt bezog Cohen aus der spezifisch geprägten Machtentsagung der einen, der jüdischen Nationalität. Nicht darin liegt das Inakzeptable. Es besteht vielmehr darin, daß sich dieses Urvertrauen aus *Machtentsagung* ein Spiegelbild der *Machtbehauptung* entwarf, im Fall Cohens die Idee der deutschen Nationalität. Die letztlich unkontrollierte Psychologie dieser Spiegelung war es, die auch die nationale Behauptung der Macht mit einer gefährlichen Aura des Vertrauens umgab. Die Frage über Cohen hinaus ist, ob das Politische an die metaphysischen Intentionen des Menschen herangeführt werden kann, ohne einer solchen Spiegelung zu verfallen.

Herzlich danken möchte ich für vielfältige Unterstützung und tatkräftige Hilfe an erster Stelle meiner Familie. Alle drei, meine Frau Maria, meine Mutter und der kleine Georg haben mir auf ihre Weise sehr geholfen. An zweiter Stelle richtet sich mein Dank an Prof. Dr. Helmut Holzhey, der ohne zu zögern bereit war, das Projekt dieser Untersuchung zu fördern und der es mit großer Anteilnahme bis zur Drucklegung begleitet hat. Schließlich möchte ich neben vielen, die ich nicht nennen kann, noch Dr. Dieter Adelman danken. Seine Dissertation steht, man darf es wohl so sagen, am Anfang der neueren deutschsprachigen Cohen-Forschung. Er hat mich in mehreren Gesprächen auf bisher unbeachtet gebliebene Aspekte in Cohens früher geistiger Biographie hingewiesen. Der Paul Schmitt-Gedächtnisstiftung in Zürich danke ich für einen namhaften Druckkostenzuschuß.

Göppingen, im November 1996

1. TEIL: BIOGRAPHISCHES PROFIL EINER IDEE

1) Nationalitäten als Mehrheit

Einen spezifischen Begriff der Nationalität hat Hermann Cohen erst während des Ersten Weltkrieges entfaltet, und zwar in Verbindung mit seiner Religionsphilosophie. Da kein Begriff für Cohen unvermittelt einen Gegenstand bezeichnet, sondern immer im Verhältnis zu einem systematisch begründeten Zusammenhang steht, muß dies auch für den Begriff der Nationalität gelten. »Und es kann nicht zweifelhaft sein, daß die Nationalität nur zur Religion in Verhältnis stehen darf« (RV 422).

Diese religionsphilosophische Charakterisierung benennt jedoch ohne eine ausdrücklich politische Weiterbestimmung noch nicht das für Cohens Begriff der Nationalität Entscheidende. Es liegt darin, daß Nationalitäten konstitutiv eine sogenannte »Mehrheit« bilden, die ihrerseits von einer Nation zusammengefaßt wird. Der Begriff der Mehrheit gehört zu den schwierigsten Begriffen in Cohens Denken. Wir wollen ihn hier jedoch noch in einem alltäglichen Sinn verstehen: Mehrere Nationalitäten werden zusammengefaßt. Der Begriff für diese Zusammenfassung ist die Nation. Sie wird vom Begriff des Staates her definiert. Doch bedeutet Nationalität hier nicht Staatlichkeit. »Staat und Nationalität sind nicht identisch. Staat und Nation sind identisch. Der Staat erst vereinigt die Mehrheit der Nationalitäten zu der Einheit der Nation«¹.

Es dürfte sinnvoll sein, gleich ein naheliegendes Mißverständnis auszuräumen. Cohen erwähnt das vieldiskutierte Beispiel Österreichs als einer Nation, die mehrere Nationalitäten in sich vereinigt, als ein geschichtliches Vorbild². Damit scheint er ein Beispiel zu geben, das - um eine der Klassifikationen herauszugreifen³ - auf die

1 »Deutschtum und Judentum«, 1. Fassung 1915/6, *JS* II 274; die Bestimmung findet sich in einem Textabschnitt, der erst im 9. und 10. Tausend 1916 hinzugefügt wurde..

2 Vgl. »Religion und Zionismus« 1916, *JS* II 322.

3 Vgl. hierzu DIERSE, U., RATH, H. »Nation, Nationalismus, Nationalität«, in: *Hist. Wörterb. d. Philosophie*, Bd. 6, 1984: Sp. 406-414; LEVY, Rudolf. »Nation, Nationalität, jüdische«, in: *Jüdisches Lexikon*. 1927/1987, Bd. IV/1, Sp. 415-423. Symptomatisch, für eine lexikongerechte

Unterscheidung von Staatsnation und Kulturnation hinweist, die sich seit 1888 andeutete und spätestens seit 1905 ausdrücklich diskutiert wurde⁴. Das meint Cohen jedoch nicht, genauer gesagt: Seine Theorie der Nationalität, die hier der Kulturnation analog wäre, entwickelt keinen allgemeinen Begriff einer Nationalkultur. Cohen würde andererseits aber wohl auch nicht widersprechen, wenn man auf den geschichtlichen Befund etwa Österreichs diese Einteilung in Kultur- und Staatsnation anwenden wollte. Mit anderen Worten: Sein eigener Begriff der Nationalität hat nicht die Bedeutung einer Ordnungskategorie für die Geschichtsforschung. Er steht nicht in Konkurrenz zu dem der Kulturnation. Insofern ist sein eigenes Beispiel leicht irreführend.

Ähnliches gilt für die Frage der Religion in diesem Zusammenhang. Auch wenn Cohen seinen spezifischen Begriff der Nationalität an die Religion bindet, meint er damit nicht eine der vielen Erscheinungen, deren Kulte und Gebräuche die Religionsgeschichte erforscht⁵. Er meint zwar wohl eine geschichtliche Religion, aber keinen Gegenstand allgemeiner Religionsgeschichte; er meint das geschichtliche Phänomen einer Religion, die auf systematisch begründeter Reinheit beruht⁶. Ohne dies gleich aufklären zu wollen, läßt sich doch die Extravaganz dieses Begriffs der Nationalität ahnen. Mit der geläufigen Rede von Nationalitäten innerhalb eines Staates - etwa Deutsche, Türken, Italiener usw. in der Bundesrepublik - steht er nicht in Übereinstimmung.

Nur die Präzisierung des Begriffs der *Nationalität als einer Mehrheit, die von einer staatlich definierten Nation zusammengefaßt wird*, können wir werkgeschicht-

Kurzfassung aber fast unumgänglich, ist, daß Cohens Nationalitätsauffassung von Levy unter den speziell jüdischen referiert wird. Cohen selbst jedoch wollte, wie wir an den Definitionen schon gesehen haben, diese Einschränkung durchbrechen.

- 4 NEUMANN, Friedrich Julius. *Volk und Nation*. 1888, Kap. IV: »Nation als Kulturbegriff« (51ff, Def. auf S. 74); Kap. V: »Die Nation als 'politische Einheit', als die Gesamtheit der Angehörigen eines Staates« (108ff); die verbindende Def. beider Nationenbegriffe S. 132f. Vgl. auch KIRCHHOFF, Alfred. *Zur Verständigung über die Begriffe Nation und Nationalität*. 1905: 52ff. Beide Autoren werden als Quelle angeführt von Friedrich MEINECKE. *Weltbürgertum und Nationalstaat*. Die Schweiz sei z. B. eine »echte Staatsnation«, in der »die Angehörigen verschiedener Kulturnationen leben« (5. Aufl. 1919: 4). Deutschland zeige umgekehrt, wie »die Kulturnation [...] in sich [...] mehrere Staatsnationen entstehen sehen« kann (4).
- 5 In diesem Sinn ist der Historiker jedoch zu verstehen, der eine »Gemeinsprache, gemeinsame Literatur und gemeinsame Religion« für »die wichtigsten und wirksamsten Kulturgüter« hält, »die eine Kulturnation schaffen und zusammenhalten« - MEINECKE, Friedrich. *Weltbürgertum ...* 1919: 3.
- 6 Im Sinn der kritischen Überlegungen zur Religionsgeschichte aus BR 1ff.

lich auf die letzten Jahre Cohens eingrenzen. Wir werden vor allem im dritten und vierten Teil der Untersuchung sehen, daß Cohen über lange Zeit zwischen Nation und Nationalität nicht eigens unterschieden hat. Dagegen findet sich die Koppelung von Nationalität - im zunächst unspezifischen oder erst später spezifizierten Sinn - und Religion durchgehend. Ebenso taucht eine Reihe von Vertretungsbegriffen auf - z. B. »Völkerindividuum«, »Stamm«, »Gens« -, die sich mit dem noch unspezifizierten Begriff der Nationalität überschneiden konnten. In welchem Zusammenhang deutet sich nun die Spezifizierung an? Wodurch wird sie veranlaßt?

Augenscheinlich nicht durch die systematisch philosophische Entwicklung Cohens bis 1912, dem Jahr, in dem der dritte Systemteil, die *Ästhetik des reinen Gefühls*, erscheint. Das System der Philosophie kommt bis zu seinem dritten Teil ohne jene Spezifizierung aus. Den Anlaß dazu gibt vielmehr die öffentlich werdende Auseinandersetzung Cohens mit dem Zionismus bzw. mit denjenigen Ausschnitten dieser breiten Strömung, die er in den Blick bekommt⁷: Das Judentum bildet nach Cohen eine Nationalität genau darin, daß es keinen eigenen Staat anstrebt, obwohl es eine Besonderheit darstellt und erhalten will. Gegen die Zionisten, denen Cohen Eudämonismus (»Die Kerls wollen glücklich sein«⁸) und Verrat am Messianismus vorwirft, verlangt er den Verbleib der Juden in den existierenden Staaten der Welt. Der Begriff für diesen Zustand des Judentums ist der der Nationalität. Nicht daß die damit verbundene Idee des Judentums für Cohen neu wäre, aber erst die Auseinandersetzung mit dem Zionismus hat ihn dazu veranlaßt, sie systematisch darzustellen.

7 Vgl. ROSENZWEIG, Franz. »Einleitung« [zu JS] 1924: LIXf. Cohen habe den Zionismus Achad Haams im Blick, nicht den z. B. Nehemias A. Nobels. Nobel kam zwischen 1900 und 1902, bereits mit praktischer Erfahrung im Rabbineramt, als Schüler zu Cohen (ROSENZWEIG, Franz. [Stichwort] »Nobel« im *Jüdischen Lexikon*. 1927/1987, Bd. IV/1, Sp. 516f). Sein Zionismus äußerte sich weniger in einer politischen Progammatik als in der Hoffnung auf ein befreites Aufleben gesetzlicher Religiosität; darauf, »daß die Zäune um das Gesetz, in den Boden von Erez Israel verpflanzt, sich wieder in blühende Hecken verwandeln« (zit. u. a. von BREUER, Mordechai. *Jüdische Orthodoxie ...* 1986: 495, Anm. 55) - passend hierzu engagierte sich Nobel im religiös orientierten Misrachi (vgl. WOLFSBERG, Oskar. *Nehemias Anton Nobel ...* 1929: 51). Bei all dem ist die bewußt areligiöse Position Theodor Herzls in der damaligen politischen Landschaft ohnehin eine mit Selbstverständlichkeit berücksichtigte Macht; man denke an sein Buch *Der Judenstaat* von 1896.

8 Äußerung Cohens, zit. bei ROSENZWEIG, Franz. »Einleitung« 1924: LX. Vgl. NIEWÖHNER, Friedrich. »Franz Rosenzweig in neuer Sicht ...« 1986: 495, Anm.. Nach Gershom SCHOLEM (*Von Berlin nach Jerusalem*. 1977: 91) ist Cohens Bemerkung »das tiefste Wort, das je ein Gegner des Zionismus über diese Bewegung gesagt hat«.

Diese Auseinandersetzung fällt im wesentlichen in die Jahre ab 1914. Zweifellos hegte Cohens seine überwiegend konstante Meinung zu einer tendenziell zionistischen Besiedelung Palästinas bereits vorher⁹. Auch ein eigener Begriff der Nationalität, der dem Zionismus entgegensteht, deutet sich schon vor 1914 an. Im Jahr 1906 beispielsweise reagiert Cohen öffentlich auf Juden-Massaker in Rußland. Er will der Meinung opponieren, die Juden bildeten als Volksstamm oder gar als »spezifisches Volk der Revolution« eine eigenständige politische Größe. Es gebe hiergegen, so Cohen,

»ein sicheres Kriterium [...]: es besteht darin, daß es keinen Staat in der Welt gibt, in welchem die jüdische Nationalität außer in ihrer unpolitischen Religionsverfassung sich zu verkörpern vermöchte. Der zionistische Staat ist einstweilen noch ein frommer Wunsch«¹⁰.

In dieser Äußerung wird eine - die jüdische - Nationalität durch Religion charakterisiert. Auch die zionistische Absicht auf einen Staat ist erwähnt. Die apologetische Tendenz der Aussage hat ihre Veranlassung jedoch nicht im Zionismus, sondern im Antisemitismus. Es ist die Verteidigung gegen den alten, in vielen Varianten erhobenen Vorwurf, die Juden würden einen »Staat im Staate«¹¹ bilden und damit eine Gefahr für die Staatsordnung darstellen. Die Verteidigung des Judentums nach *außen* unterstützt somit ex negativo eine Begriffsentwicklung, die erst im Verlauf einer wesentlich *innerjüdischen* Konfrontation zu einem gewissen positiven Abschluß kommt.

Über diesen positiven Abschluß läßt sich schon aus dem wenigen Vorgetragenen eine erste Feststellung treffen. Im Beispiel von 1906 wird die Nationalität der Juden durch eine »unpolitische Religionsverfassung« bestimmt. Jedoch ist der Begriff der Nationalität als einer Mehrheit, die über ihre Zusammenfassung in der Nation an den Begriff des Staates gekoppelt ist, politisch. Cohens *politische* Geste als Jude besteht also darin, daß er auf einem *unpolitischen* Status des Judentums beharrt. Da Politik unlöslich mit Wechselwirkungen der Macht verbunden ist, können wir diese

9 U. W. erstmals dokumentiert in einem Brief an Friedrich Albert Lange vom 5. Sept. 1874: »Für Palästina geht die kantische Philosophie doch nun einmal nicht und auch meine etwaige Zuthat nicht« (LANGE, Friedrich Albert. *Über Politik und Philosophie* ... 1968: 377). Zur Vorgeschichte des Zionismus, also etwa zum 1860 gegründeten »Israelitischen Verein zur Kolonisierung von Palästina« in Frankfurt/O., vgl. ELONI, Yehuda. *Zionismus in Deutschland* ... 1987: 15ff, zum Verein: 23ff.

10 »Der geschichtliche Sinn des Abschlusses der Dreyfus-Affäre« 1906, *JS* II 356f.

11 Zur Geschichte dieses, seit Ende des 18. Jahrhunderts antijüdisch verwendeten Topos (erstmalig durch Johann Heinrich Schulz) vgl. KATZ, Jacob. *Vom Vorurteil* ... 1989: 62ff u. ö.

Geste auch als Machtentsagung auffassen. Auf politische Macht zu verzichten und gerade das als einen politischen Status zu behaupten, ist, so dürfen wir jetzt schon sagen, das Hauptmerkmal von Cohens spezifischem Begriff der Nationalität. Darin sehen wir das Ziel des gedanklichen Weges, dessen Stationen nun im Überblick dargestellt werden sollen.

2) Die »Erklärung«; Emil Fränkel; Rußlandreise

I

Am 7. März 1912, fast auf den Tag genau einhundert Jahre nach der staatsrechtlichen Anerkennung der Juden in Preußen, erscheint Cohens Artikel »Emanzipation« im *Hamburger Israelitischen Familienblatt*¹²: Mit dem Edikt von 1812 »erlangten die Bekenner unserer Religion, *als solche*, das Recht der Staatsbürger« (JS II 221). Der Zustand des Schutzes, der »Gnade«, wie Cohen 1906 gesagt hatte (JS II 358), ist durch den des »Rechts« ersetzt. Es läge nun eine »Gleichartigkeit« zwischen dem preußischen Staat und der jüdischen Religion vor; sie »wurde eine Rechtsreligion im Staate« (221). Dem Staat gilt daher Dankbarkeit und Treue. »Es ist schlechterdings unzulässig, den Schmerzensbegriff der Verbannung mit dem Staate des Vaterlandes verbunden zu halten« (223). Gemeint ist Preußen, seit Bismarck das Deutsche Reich. Alles Unrecht der Gegenwart »darf uns nicht irremachen an dem Fortschritt der Zeiten, an der Selbstverwandlung, die die Geschichte an uns vollführt hat« (223).

Der hier angewendete Begriff der Verbannung bezeichnet Cohens polemische Tendenz gegen eine zionistische Ideologie. Er setzt im Unterschied etwa zum Begriff der Zerstreuung die Wirklichkeit einer anderswo liegenden Heimat voraus, aus der die Betroffenen verbannt sind. Diese Polemik erhält in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg rasch zunehmend Nahrung. Große Bedeutung erlangt schließlich eine Auseinandersetzung um die Unterrichtssprache am neuzugründenden Technikum in Haifa Ende 1913¹³. Der »Hilfsverein der deutschen Juden« unterhielt schon einige Zeit, ohne eine staatsbildende Tendenz zu verfolgen, Bildungsstätten in Palästina. Nationaljüdische Vertreter des Hebräischen als Unterrichtssprache stellten sich

12 JS II 220-228. Das preußische Emanzipationsedikt trat am 11.3.1812 in Kraft.

13 Zum folgenden vgl. BÖHM, Adolf. *Die zionistische Bewegung*. 2. Aufl., 1. Bd., 1935: 470ff; ELONI, Yehuda. *Zionismus ...* 1987: 313ff, zur »Erklärung«: 347ff.

nun innerhalb des Haifaer Kuratoriums anderen gegenüber, die das Deutsche befürworteten. In der eskalierenden Konfrontation traten die Zionisten aus dem Kuratorium aus. Die Geschäftsführung des Hilfsvereins unter James Simon und Paul Nathan geriet in ein antizionistisches Fahrwasser. Die Gegnerschaft steigerte sich in Deutschland bis zu einer »Erklärung« gegen den Zionismus, die in einer ganzen Reihe von jüdischen und allgemeinen Zeitungen Anfang Februar 1914 als Anzeige erschien¹⁴. James Simon und Paul Nathan, letzterer auch ein Vorstandsmitglied des einflußreichen »Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens«, unterzeichneten die »Erklärung« neben etwa 300¹⁵ anderen, zum Teil bedeutenden jüdischen Persönlichkeiten. Unter ihnen war der »Geheime Regierungsrat Prof. Dr. Hermann Cohen«.

Den Zionisten wird in dieser Anzeige eine unterminierende Kampfweise vorgeworfen¹⁶. Sie würden »einen national-jüdischen Chauvinismus zu entfachen« suchen, »der uns in schroffen Gegensatz zu unseren christlichen Mitbürgern bringen müßte, von denen uns doch nichts unterscheidet als unser Glaube. [...] Mit diesen Zionisten [...] zusammenzuarbeiten, selbst auf denjenigen Gebieten, auf denen wir sonst gemeinsam für unsere Rechte, für unsere geistigen und religiösen Interessen und für unsere bedrängten Glaubensgenossen eingetreten sind, ist nunmehr unmöglich geworden«.

Also muß eine »sichtbare Scheidelinie« gezogen werden. Die Schuld an diesem »Zerreißen der Judenheit« tragen jedoch die zionistischen Agitatoren. Darauf reagiert, um nur ein Beispiel zu erwähnen, *Die Welt*, das *Zentralorgan der zionistischen Bewegung*, am 13. Februar: Die »Erklärung« sei ein Verfahren, »das im öffentlichen jüdischen Leben einzig dasteht«. Die Vorwürfe werden zurückgegeben, ironisch wird der erwähnte sogenannte »Glaube« der gegnerischen Assimilanten angegriffen, besondere Vorwürfe gelten James Simon und Paul Nathan. Sie mögen sich vorsehen: »Der Zionismus hat in seinem Vorwärtsschreiten viel dazu beigetragen, den Nimbus manches großen Namens zu zerstören«.

14 Z. B. *Hamburger Israelitisches Familienblatt* vom 12.2.1914, S. 8. Vgl. S. 1f die einleitenden Bemerkungen: Die »chauvinistischen Auswüchse« des Zionismus schlugen nun, nach all den anderen Anfeindungen der Vergangenheit, »dem Faß den Boden aus«. Daher müsse die »Erklärung« weit gestreut publiziert werden, ganz nach dem Stil der zionistischen Agitation.

15 Sogar 890 sollen es gewesen sein; so das *Hamb. Israel. Familienblatt*, referiert in der *Jüdischen Rundschau* vom 13.3.1914.

16 Im folgenden zitiert nach dem *Hamburger Israelitisches Familienblatt* vom 12.2.1914, S. 8.

II

An Hermann Cohen persönlich richtet sich die Antwort des Justizrates Emil Fränkel vom 11. Februar 1914, abgedruckt in der *Jüdischen Rundschau* vom 13. Februar¹⁷. Fränkel ist wie Cohen¹⁸ Mitglied der Loge Bnei Brith und beeindruckt von dessen Darstellung der »Bedeutung unseres Ordens für die Harmonisierung der religiösen, sozialen und internationalen Gegensätze« vom Januar 1914¹⁹. Eben deshalb zeigt sich Fränkel zutiefst enttäuscht über die Spaltung der Judenheit, die Cohen durch seine Unterschrift unter die »Erklärung« aktiv mitbetreibe. Ein »Kenner jüdischen Wesens und jüdischer Ethik«, so nennt ihn Fränkel, schließe eine Zusammenarbeit mit Mitbrüdern aus, auch »auf den Gebieten, welche mit Politik nicht das geringste zu tun haben, also in sozialen Fragen und jüdischen Kultusfragen«. Einer solchen Bloßstellung von Glaubensgenossen, »in alter Zeit als Mesiruth (Verrat)« bezeichnet, wäre »ein Zionist schon infolge der Blutsgemeinschaft mit allen Glaubensgenossen niemals fähig«. Es sei Cohen in der Studierstube wohl manches entgangen, vor allem die Entwicklung der Jugend, »die entweder vom traditionell-religiösen oder vom zionistischen Ideal begeistert« sei. - Fränkel schreibt betontermaßen als »Nichtzionist und lediglich in [s]einer Eigenschaft als Vertreter des positiv religiösen Judentums«. Cohen antwortet im *Hamburger Israelitischen Familienblatt* vom 16. Februar:

»Ich gestehe Ihnen, daß ich jene Erklärung vielleicht gar nicht unterschrieben hätte, wenn ich nicht die Pflicht in mir gefühlt hätte, mich in Reih und Glied zu stellen mit den Männern, welche in den Geschäften unserer Gemeinden mit treuer Hingebung arbeiten und dafür Tag um Tag von jener Partei angegriffen, verdächtigt und beschimpft werden« (JS II 477).

Auf Fränkels Vorwurf, er beteilige sich am Zerreißen des Judentums auf Gebieten, die mit Politik nichts zu tun hätten, antwortet er:

17 »Geheimrat Hermann Cohen über den Zionismus« [offener Brief an Cohen]. In Verbindung mit Cohens »Antwort« erneut abgedruckt im *Hamburger Israelitischen Familienblatt* vom 26. Februar 1914, die »Antwort« mit Quellenverweisen auch in JS II 477ff. Zitate Fränkels hier nach dem *Isr. Fam.-Blatt*.

18 Vgl. KINKEL, Walter. *Hermann Cohen ... 1924*: 94.

19 *Bericht der Großloge für Deutschland VIII*, Nr. 1, 1914: 1-4; unter geringfügig geändertem Titel in JS II 149-155.

»Ich kann leider nicht zugeben, daß die zionistische Auffassung außer Zusammenhang steht mit unseren 'sozialen Fragen', noch gar mit 'jüdischen Kultusfragen'. An diesem zarten Punkte trennt mich nicht nur meine deutsche, sondern auch meine jüdische Auffassung von der nationalistischen Theorie des Zionismus« (478).

Der »Verrat« sei vielmehr »ausgesprochen« in der zionistischen These, »der moderne Mensch stehe ja über und außerhalb der Religion« (478)²⁰. Fränkels Alternative von »traditionell-religiös« und »zionistisch« erkennt Cohen nicht an. Nur eines sei für die Jugend wichtig und zugleich die »Hauptsache«: »der religiös traditionelle Sinn, der Sinn, der Geist, der Eifer, der Enthusiasmus für unsere religiöse Tradition, wie sie in der Eigenart unseres Monotheismus begründet ist« (478). Wenn Fränkel das zionistische Ideal dem religiösen gegenüberstelle, so habe er »selbst über das zionistische Ideal das Urteil der Vernichtung ausgesprochen« (478).

Cohen erzwingt hier ein Ergebnis in seinem Sinn dadurch, daß er Fränkels Äußerung verfälscht. Dieser hatte nämlich nicht ein der Religiosität Cohens gemäßes Ideal dem Zionismus gegenübergestellt, sondern die traditionelle Religiosität der Orthodoxie. Auf sie geht Cohen an dieser Stelle jedoch nicht ein. Keine Frage ist zwar, daß seine Stellung zur jüdischen Orthodoxie für den Nationalitätsbegriff Bedeutung hat²¹. Hier aber lassen wir diesen Aspekt noch auf sich beruhen. Für die Entwicklung des Nationalitätsbegriffs findet sich in der »Antwort« ein unmittelbarer Symptom. Gegenüber 1906 sind die Zionisten machtvoller geworden. Der zionistische Staat erscheint nicht mehr einfach nur als ein »frommer Wunsch«. Cohen sieht nun im Zionismus eine ernsthafte Bedrohung: Der zionistische »Nationalismus«²² widerspricht als politische Haltung den »Kultusfragen« so hart, daß hier-

20 Abgesehen von einer Polemik gegen die rein politischen Strömungen des Zionismus könnte man hier eine Gegnerschaft gegen Achad Haam vermuten. Dessen Zionismus baut auf eine »nationale Ethik« (*Am Scheidewege*, Bd. 2, 1923: 139ff), die der zeitgenössischen Abwendung von traditioneller Religiosität Rechnung trägt. Als vorbildlich für die Beurteilung des aktuellen Menschenbildes schildert Achad Haam interessanterweise die »Gesellschaft für ethische Kultur«, an der auch Cohen in ihrer Anfangszeit (1892) mitarbeitete und in deren Zeitschrift er auch später noch publizierte. Die »sittlichen Fragen«, so Achad Haam, kläre man dort »ohne jede Beziehung zur Religion« (ebd. 157; zur »Gesellschaft f. eth. Kultur« und Cohens Mitarbeit vgl. seinen Brief vom 20.10.1892 in: HOLZHEY, Helmut. *Cohen und Natortp.* Bd. 2, 1986: 211f; KÖHNKE, Klaus Christian. »'Ethische Kultur' ...« 1994; zu Achad Haam und Cohen s. o. Anm. 7).

21 Vgl. u. Kap. 6.

22 »Nationalismus« war stets ein rotes Tuch für Cohen, verwandt mit Tendenzen der Romantik. Er folgte hierin Ludwig Philippsons »grundlegende[r]« Unterscheidung »zwischen 'Nationalität' und 'Nationalismus'« (TOURY, Jacob. *Soziale und politische Geschichte ...* 1977: 203). Das Verständnis des von Helmut HOLZHEY (*Cohen und Natortp.* Bd. 1, 1986: 37ff) erörterten konflikt-

aus sogar ein »Urteil der Vernichtung« über den Zionismus hervorgeht²³. Diese Aussage, die zunächst nur als ein neuer aggressiver Akzent auftritt, erzwingt geradezu über kurz oder lang eine eigene positive Theorie jüdischer Nationalität. Noch kann Cohen jedoch »das Buch, das [er] schreiben müßte, wenn [er] [s]eine Ansicht über den Zionismus hinlänglich begründen wollte«, nicht schreiben (477). Die späteren Werke über den *Begriff der Religion im System der Philosophie* und die *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* sind in gewissem Sinn als solche Bücher zu verstehen.²⁴

Fränkels zweite Reaktion auf Cohen, seine »Erwiderung an Herrn Geheimrat Hermann Cohen«, erscheint in der *Jüdischen Rundschau* vom 13. März 1914. Er begrüßt die Verbundenheit Cohens mit seinen Gemeindevorständen. Dann aber fragt er:

»Ist denn diese Emunoh [Treue], von Ihnen auch geradezu als Frömmigkeit übersetzt, soweit dieselbe bei einem großen Teil der sich als Notabeln fühlenden Gemeindegewaltigen zu entdecken ist, etwa vergleichbar mit jener 'Emunoh' 'scheleimoh', die Moses Mai-

reichen Briefwechsels zwischen Cohen und Natortp von 1916, in dem vom Leiden der Deutschen bzw. Juden die Rede ist, wird um eine Nuance bereichert durch die Feststellung, daß Natortps deutsch-nationales Engagement auch von Zionisten begrüßt wurde: Vgl. z. B. Robert WELTSCH, »Vom Wesen des Nationalismus«, in: *Jüdische Rundschau* vom 21.5.1914, bezogen auf Natortps Beteiligung an der »Freideutschen Jugend«. Zum Engagement Natortps in der Jugendbewegung vgl. SIEG, Ulrich. *Aufstieg und Niedergang ...* 1994: 421 u. 424ff.

- 23 Der Ausdruck »Urteil der Vernichtung« wirkt im Politischen außerordentlich drastisch. Cohen verwendet das Wort »Vernichtung« im Blick auf die politische Gegenwart sonst vorwiegend für die drohende Auflösung des Judentums durch die Erfolge antijüdischer Propaganda (vgl. z. B. *JS* II 360; auch bei Spinoza erkennt Cohen diese Absicht: vgl. *JS* III 360). Als eine *physische* Vernichtung der Juden versteht Cohen nicht einmal das Wort »Ausrotten« (vgl. *JS* II 355); an eine solche Absicht hat Cohen nicht gedacht. Er hätte dann nicht der Philosoph des idealistischen Messianismus sein können, der er war. Anders war es, nebenbei bemerkt, bei der »Ausrottung des falschen Götterdienstes« (*RV* 60) in biblischen Zeiten: Da »mußten die Menschen [...] geopfert werden, und zwar nicht minder im eigenen Volke als bei den Völkern« (61). Dergleichen gehört für Cohen jedoch allenfalls in die Erzählung von der Gründung des Monotheismus und nicht in die Kulturgeschichte. Zum logischen Ort des »Urteils der Vernichtung« vgl. Teil 2, S. 77.
- 24 Wie sehr die »Erklärung« und Cohens, nun gegenüber Fränkel öffentlich gewordene, Begründung seinem Ansehen auch bei Zionisten geschadet haben, zeigt beispielhaft S. SCHOCKEN jr. (»Philosophie und Politik ...« 1914: 123f): »Wenn mir jemand vor vier Wochen berichtet hätte, Herr Geheimrat Cohen beabsichtige, ein Buch gegen den Zionismus zu schreiben, so würde ich das mit Freuden begrüßt haben.« Inzwischen hätten allerdings diejenigen, die Cohen verteidigt und idealisiert, allen Grund, »sich durch die Darstellung Cohens beschämt [zu] fühlen [...]. Wir Beschimpften haben aber auch keinen Anlaß, die Beschimpfung wichtig zu nehmen.«

monides als die Kraft und Inbrunst der Gläubigkeit heischt oder mit jener anderen 'Emunoh' [des Mose], von der es heißt: daß so lange diese Hände über dem Volke gewaltet, der Sieg Israels über Amalek verbürgt war?«

Nach Fränkels Meinung nicht, trotz aller Rechtschaffenheit jener Notabeln. Und, um einen zweiten Punkt herauszuheben: Fränkel, selbst wie gesagt kein Zionist und offenbar der Orthodoxie nahestehend, betrachtet es »als einen großen Gewinn, wenn jetzt die Mehrheit unserer Glaubensgenossen die Bezeichnung 'Assimilant' geradezu als eine Beschimpfung betrachtet«. Er berührt damit zwei empfindliche Punkte: Er diskreditiert die für Cohen zentrale Tugend der Treue gerade bei denen, die dessen Begriff der Religion am nächsten zu stehen scheinen; und er macht den Begriff der Assimilation verächtlich, der lange Zeit Cohens jüdisches Selbstverständnis prägte²⁵. Für diesen ist die Verständigung mit Fränkel nun jedenfalls ausgeschlossen; eine weitere Antwort unterbleibt.

II

Jene »Hauptsache« in der Auseinandersetzung mit Emil Fränkel, die Sorge um die Jugend, führt Cohen im Mai 1914 nach Rußland. Sein altes Engagement für Bildungsstätten und für die »Wissenschaft des Judentums«²⁶ verbindet sich mit einem aktuellen Anlaß. Es scheint jüdischen Kreisen Rußlands erforderlich, gegen den alten, im Beilis-Prozeß erneuerten, Verdacht des Ritualmordes als westlich aufgeklärt in Erscheinung zu treten²⁷. Der Petersburger Jurist Genrich Borisowitsch Slios-

25 Vgl. u. Kap. 5.

26 Man denke, um einige Beispiele zu nennen, etwa an seine »Zwei Vorschläge zur Sicherung unseres Fortbestandes« 1907 (*JS* II 133-141); etwas spezieller an seinen Vorschlag zur »Errichtung von Lehrstühlen für Ethik und Religionsphilosophie an den jüdisch-theologischen Lehranstalten« 1904 (*JS* II 108-125). In Marburg war Cohen ferner an der Gründung eines »Israelitischen Schüler- und Lehrlingsheims« beteiligt und Mitglied in dessen Kuratorium (vgl. die Anzeigblätter und Spendenaufrufe des Heims zu Beginn des Jahrhunderts und Cohens Aufsatz »Die Sprüche im Isr. Sch. u. Lehrlingsheim zu Marburg a. L.« 1901, *JS* II 102-107). Spät in Cohens Leben erschien noch sein Aufruf »Zur Begründung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums« 1918 (*JS* II 210-217; vgl. ROSENZWEIG, Franz. »Einleitung« 1924: LXf). Zur Rußlandreise vgl. »Der polnische Jude« 1916, *JS* II 168 und 170.

27 Vgl. zum folgenden STEINBERG, Aharon. »Coheniana« [jiddisch] 1958. Er war nach eigener Angabe Augenzeuge der Rußlandreise. Sodann KINKEL, Walter. *Hermann Cohen ...* 1924: 93; ROSENZWEIG, Franz. »Einleitung« 1924: XL; ESTRIN, S.M. »Hermann Cohens Leben und Schaffen« [jiddisch] 1958: 15; BERGMAN, Samuel Hugo. »Hermann Cohen: the Religion ...« 1968: 43f.

berg reist deshalb nach Berlin, um Cohen einzuladen, ein Motiv, über das man Still-schweigen zu wahren verabredet. Dieser erlebt während seiner Vortragsreise außer-ordentliche Triumphe seiner Publizität. Neben vielen anderen hält ein Anhänger der CHOWEWE ZION, der »Zionsliebenden«, Jakob Masé, eine Rede, die Cohen tief beein-druckt²⁸ - ein Zeichen dafür, daß auch ein Zionist in seinen Augen ernsthafte Motive haben kann. Auch später zeigt die Mitarbeiterschaft bei den *Neuen Jüdischen Monatsheften*, die 1916 begründet werden, daß Cohen Zionisten nicht generell von einer Zusammenarbeit ausschließt: Adolf Friedemann war enger Mitarbeiter und späterer Biograph Herzls. Franz Oppenheimer war ebenfalls Zionist, wenn auch mit einer kritischen Einstellung gegenüber der national-jüdischen Ideologie²⁹.

Die Rußlandreise bleibt auf den Stil von Cohens Denken nicht ohne Einfluß, und dies in einem Punkt, der unser Thema, die Frage der Nationalität, direkt angeht. Er betrifft das Faktum des Leidens, über das Cohen in der Folgezeit anders redet als zuvor. Wir müssen es dem fünften Teil unserer Untersuchung überlassen, diese Ver-änderung genauer zu bestimmen. Im Augenblick begnügen wir uns mit einem Hin-weis auf ihre Tendenz. Cohen hat das Leiden - abgesehen von ästhetischen Reflexio-nen - auch religionsphilosophisch schon früher zum Thema gemacht, vor allem in seinen Ausführungen zum Thema der Nächstenliebe³⁰. Aber erst Cohens spätere Re-flexionen zum Mitleid in den Werken über den *Begriff der Religion* und in der *Reli-gion der Vernunft* - also nicht vor 1915 - legen das Schwergewicht in der Begegnung mit dem Leidenden auf die Seite des Affekts. Die Bedeutung des Du wird nicht mehr an der ethischen Vertragslehre dargestellt, wie noch 1907 in der *Ethik des rei-nen Willens* (*ErW* 248), sondern am Mitleid (*RV* 17ff). Nicht zuletzt auf der Ruß-landreise wurde Cohen das politische Leiden der Juden als ein Gegenpol zu aller kulturidealistischen Rechtsetzung bewußt, und das heißt: als Gegenpol zu dem Fak-

28 WIEDEBACH, Hartwig. »'Hermann Cohen, gesehen aus zwei verschiedenen Blickwinkeln'. Die Rede Jakob Masés ...« 1989.

29 Gegenüber dem sich seiner Meinung nach breitmachenden »jüdischen Chauvinismus« weigerte sich OPPENHEIMER 1913 ausdrücklich, »die Übersiedlung nach Palästina in sein Lebenspro-gramm aufzunehmen« (*Erlebtes* ... 1964: 215). Über die Begründung der *Neuen Jüdischen Mo-natshefte* aus der Zusammenarbeit mit Friedemann vgl. *Erlebtes* ... 1964: 223.

30 Die früheren Bemerkungen Cohens zur Nächstenliebe und zum Mitleid sind weit gestreut; nur drei Textpassagen seien herausgehoben: »Die Nächstenliebe im Talmud« 1888, *JS* I 145-174 (etwa 148); »Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch« 1900, *JS* III 43-97 (v. a. 52ff); »Der Nächste. Bibelexegese und Literaturgeschichte« 1914ff, *JS* I 182-195.

tum, an dem er seine Ethik vorwiegend orientiert³¹. Die Lebenserfahrung als Jude in Deutschland mag ein übriges getan haben. Dennoch bleibt es bei der Behauptung eines politischen Machtverzichts für die Juden. Das Judentum trotz des damit verbundenen Leidens mit dem Idealismus einer politischen Ordnung zu verbinden, die sich aus ethischen Motiven speist, wird Cohens Absicht in seiner Auffassung der Nationalität.

Das Ostjudentum, Cohen schon seit seiner Jugend vertraut und ehrenwert³², rückt ihm also erneut näher. Schließlich verbindet er sich in der Sorge um die polnischen Juden sogar mit der zionistischen Redaktion der 1916 gegründeten Zeitschrift *Der Jude*. Fast parallel hierzu tritt er mit seinem formal abgeschlossenen, spezifischen Begriff der Nationalität hervor.

3) *Der gerechte Krieg*

I

Davor jedoch liegt noch der Beginn des Ersten Weltkrieges. Anscheinend, so wird behauptet, habe Deutschland ihn eröffnet. Auch Cohen ist sich nicht sicher. Aber es zeigt sich, daß der deutsche Kaiser offenbar bis zuletzt in Rußland für eine friedliche Lösung geworben habe. Trotzdem machen sowohl Rußland als auch Frankreich mobil. Und so erscheinen endlich die deutschen Kriegserklärungen als gerechtfertigt: »Engelrein ist unsere Sache, engelrein!« ruft Cohen aus³³. Sind die Deutschen nicht im Grunde überfallen worden? Gerade als Jude meint Cohen zu spüren, wie sehr die Deutschen und die Juden dasselbe Leiden zwischen den Völ-

31 Man denke an die Rede Jakob Masés in Moskau, worin Cohen trotz aller Verehrung für seine Philosophie vorgeworfen wird, daß er das Leiden des jüdischen Volks, dessen Ende nicht abzusehen sei, bisher vergessen habe. Cohen antwortet auf die Rede hebräisch sinngemäß: »Wäre ich nur gekommen, um diese Worte zu hören - es wäre genug«. (vgl. WIEDEBACH, Hartwig. »Hermann Cohen, gesehen aus zwei verschiedenen Blickwinkeln ...« 1989: 29 und 24).

32 Vgl. Cohens autobiographische Bemerkung in »Der polnische Jude« 1916, *JS* II 162f.

33 Zit. in: ROSENZWEIG, Franz. »Einleitung« 1924: LVIII. Vgl. »Das Eigentümliche des deutschen Geistes« 1914, *SPhZ* I 567f; Cohens Brief an Natorp vom 23.8.1914, in: HOLZHEY, Helmut. *Cohen und Natorp*. Bd. 2, 1986: 429f, zit. von SIEG, Ulrich. *Aufstieg und Niedergang ...* 1994: 393.

kern erdulden müssen³⁴. Um des »Burgfriedens« willen verlangt die Regierung, der Antisemitismus müsse schweigen. Bei den amerikanischen Juden soll um Unterstützung geworben werden. Auch Cohen spielt hierbei eine kurze Gastrolle³⁵. Von der, schon früher geübten, Kantianischen Rechtfertigung deutscher Kriegstheorie³⁶ bis zum Einfall, nach dem Krieg »Gesellschaften der Deutschfreunde in d. ganzen Welt« begründen zu lassen³⁷, reicht die Palette seines deutsch-nationalen Engagements. Er zeigt sich in mancherlei Hinsicht durchaus im Einklang mit dem deutsch-nationalen Zeitgeist der »Ideen von 1914«³⁸. Seinen spezifischen Begriff der Nationalität gewinnt Cohen jedoch wesentlich am »Judentum«. Die Judenheit wiederum ist nicht als solche das kriegführende Subjekt, sondern allenfalls über die deutsche Staatsangehörigkeit ihrer Mitglieder vermittelt. So wichtig auch das »Deutschtum« für Cohen sein mag, so können wir die psychologisch-ideologische Funktion der »Ideen von 1914« doch nicht direkt für Cohens spezifischen Begriff der Nationalität in Anschlag bringen³⁹.

Diese Maßregel gilt es besonders da zu beachten, wo die erhöhte Stimmung der Zeit Cohen dazu veranlaßt, Deutsches und Jüdisches immer enger zusammenzuführen. Das zeigt sich auch am religiösen Motiv in Cohens Begriff der Nationalität. Dieses Motiv ist bei ihm nicht neu, hat aber in Kriegszeiten eine andere Bedeutung als sonst. Es taucht in der erweiterten Druckfassung eines Vortrages vom 14. Okto-

34 Vgl. den Brief an Natorp vom 21.12.1914, in: HOLZHEY, Helmut. *Cohen und Natorp*. Bd. 2, 1986: 439.

35 Vgl. ZECHLIN, Egmont. *Die deutsche Politik und die Juden ...* 1969: 98ff. Sodann die Briefe Cohens an Natorp vom 5.10.1914 und vom 19.10.1914, in: HOLZHEY, Helmut. *Cohen und Natorp*. Bd. 2, 1986: 432ff; schließlich Cohens Aufruf »Du sollst nicht einhergehen als ein Verleumder. Appell an die Juden Amerikas« 1915, *JS* II 229-236.

36 Vgl. z. B. »Von Kants Einfluß auf die deutsche Kultur« 1883, *SPhZ* I 367-396, v. a. 394f; aktuell wieder in »Über das Eigentümliche des deutschen Geistes« 1914 (2 weitere Aufl. 1915), *SPhZ* I 527-570, v. a. 556f.

37 Brief Cohens an Natorp vom 22.1.1915, in: HOLZHEY, Helmut. *Cohen und Natorp*. Bd. 2, 1986: 440.

38 Vgl. LÜBBE, Hermann. *Politische Philosophie ...* 1963: 173-238.

39 Als Bestätigung dieser Auffassung kann in gewissem Sinn LÜBBES Einschätzung Cohens im Zusammenhang jenes Zeitgeistes von 1914 gelten: vgl. *Politische Philosophie ...* 1963: 234f, Anm. 5. Noch grundsätzlicher und auf dem Hintergrund einer Interpretation, die unserer Untersuchung in vielem nahesteht, betont Franz ROSENZWEIG: »Hermann Cohens Schrift 'Deutschtum und Judentum' [...] ist kein Erzeugnis der politischen Erregung des Augenblicks« (»'Deutschtum und Judentum'« 1984: 170). Das bezieht sich auf die begrifflichen Grundlagen des Textes und bedeutet nicht, daß die politische Stimmung der Kriegszeit ohne Einfluß auf seine Formulierungen war.

ber und 5. November 1914 »Über das Eigentümliche des deutschen Geistes« auf, erstmals also etwa zwei Monate nach Kriegsbeginn⁴⁰. Der darin für uns relevante Kontext beginnt mit einer Parallelsetzung von Judentum und christlich-reformatorischer Lehre. Cohen erwähnt die von dem deutschen Philosophen Nikolaus von Kues geäußerte Auffassung, den Glauben der Juden erkenne man an ihrer Bereitschaft zum Martyrium⁴¹. Dieser Gedanke charakterisiert nach Cohen »im letzten Grunde« auch Luthers Auffassung: von »der lebendigen religiösen Gesinnung und sittlichen Handlungsweise der Menschen [...] auf den innersten Gehalt ihrer Glaubenslehre« zurückzuschließen (547). Vor allem die »eigene Geisteskraft« des Menschen läßt »das Wort Gottes nicht minder als die Opferwerke der Kirche« lebendig werden (547).

Nach dieser bedeutsamen Verbindung von Judentum und Luther ist innerhalb dieses Textes vom Judentum einstweilen nicht mehr die Rede. Es geht nun um den Konflikt zwischen protestantischer und katholischer Kirche. Die reformatorische Entwicklung ist auch für Cohen eine die deutsche Nation »zerreißende« Tatsache (548). Dennoch kann gerade sie

»das lauterste Mittel werden zu ihrer wahrhaften Einigung auf dem Grunde, der für das deutsche Volk das kräftigste Bindemittel bildet: auf dem Grunde einer nationalen Religiosität, während die historischen Formen des Kirchenglaubens ihren geschichtlichen Gang weiter nehmen mögen, wie das Ziel der Weltgeschichte sie zuläßt und sie fordert« (548).

Wir finden also auch hier die Idee einer »nationalen Religiosität«, gewonnen an einem innerchristlichen Konflikt. Er betrifft die Eigenheit des Judentums nicht, wenn auch dessen Parteinahme für die Reformation feststeht⁴². Cohen hatte mehr oder minder ausdrücklich schon öfter ausgesprochen, daß der Protestantismus eine nationale und damit auch exklusive Religiosität der Deutschen begründet. Auch eine These über den Zusammenhang zwischen der deutschen »Klassizität« mit ihrem philosophischen Hochpunkt in Kant und dem Protestantismus ist längst formuliert, etwa im »Bekenntnis in der Judenfrage« von 1880⁴³. Die reformatorische Religiosität

40 *SPhZ* I 527-570. Das zweite Vortragsdatum ist angegeben in der 2. und 3. Auflage 1915 der Originalausgabe.

41 Quellennachweise vgl. in der Neuausgabe von Cohens *Kleineren Schriften*, KS V.

42 In privaten Äußerungen fällt Cohens Urteil über die katholische Kirche ausgesprochen scharf aus. Vgl. einen Brief Cohens an Kurt Eisner vom 14.8.1902: »Es ist meine tiefste Überzeugung, daß es kein größeres Hemmnis für die freie Sittengesetzlichkeit giebt als die Papstkirche, u es ist schon von Übel, wenn man vor ihrer Organisation Respekt äußert«, in: ZANK, Michael. *Reconciling Judaism ...* (Diss. Ms.) 1994: 279.

43 Vgl. z. B. *JS* II 76f.

jedoch gerade jetzt, Ende 1914, als *national* anzusprechen, bindet die Ebene des Religiösen stärker als sonst an die Konflikte der Politik. Der Krieg läßt diejenigen politischen Angelegenheiten zurücktreten, die nicht national motiviert sind, und umgekehrt wird alles als national Behauptete in die Ideologie des Krieges verwoben.

Der Kontext in der Schrift »Über das Eigentümliche des deutschen Geistes« ist nun keineswegs direkt auf den aktuellen Krieg bezogen. Die Kriegsabsichten, zumal der Deutschen zu idealisieren, ist, wie gesagt, ohnehin nichts Neues für Cohen. Man denke an seine Wertung der »Befreiungskriege« gegen Napoleon⁴⁴. In »Das Eigentümliche des deutschen Geistes« heißt es: Napoleons Revolution hatte den Fehler, »daß sie nicht die Menschheit für die Völker, sondern anstatt der Völker einsetzte« (*SPhZ* I 556). Nach Cohen aber bedeutet die Idee der Menschheit gerade, die verschiedenen Völker zu erhalten. Dagegen verstieß Napoleon und rief damit das deutsche Wesen auf den Plan. Schüler Kants waren es schließlich auch, die die preußische Heeresreform vollzogen. »Wer einen solchen Heerbann um sich scharen konnte, aus dem mußte der deutsche Geist in seiner geschichtlichen Wesenheit gesprochen und geweissagt haben« (557f).

»Das Deutschtum muß zum Mittelpunkt eines Staatenbundes werden«. So heißt es im vieldiskutierten Aufsatz »Deutschtum und Judentum« von 1915⁴⁵ über die Mission der Deutschen und das ideale Ziel deutscher Politik - auch Kriegspolitik⁴⁶. Grundsätzlich gilt folgendes: Cohen will mit der Äußerung über das »Deutschtum« nicht den deutschen Imperialismus fördern, sondern dem Ziel einer rechtlich gesicherten Koexistenz von liberalen Rechtsstaaten dienen. Die Gegnerschaft zu materialistischen, d. h. wirtschaftlich-expansiven Machtinteressen rechtfertigt ein solches Kriegsziel. Der »Militarismus« dient dem Schutz des Politischen etwa gegenüber den »Trusts« (*JS* II 289). Überhaupt brach dieser »Völkerkrieg aus als der

44 Im Krieg erneut in: »Kantische Gedanken im deutschen Militarismus« 1916, *SPhZ* II 347-454.

45 *JS* II 237-301 (einschl. Nachwort von 1916); das Zitat S. 287. Vgl. als Parallele MEINECKE, Friedrich. »Nationalismus und nationale Idee«, in: ders. *Die deutsche Erhebung ... 1914*. Vor allem dieser Text, aber auch das ganze Buch, haben unter dem Aspekt politischer Organisation eine gewisse Nähe zu Cohens Auffassungen von Nation und Nationalitäten, ohne daß Meinecke diese Worte exakt auf dieselbe Weise gebraucht. Der Cohenschen Rede vom »Deutschtum« als »Mittelpunkt eines Staatenbundes« entspricht dort die Rede vom »germanischen Element«, dem »dieser Krieg [die Führerrolle] erringen wird«, etwa in den Staatsverbänden, die westlich von Rußland zu begründen sein werden (83). Cohen lobt Meinecke im übrigen ausdrücklich als den Biographen Hermann von Boyens in: »Kantische Gedanken im deutschen Militarismus« 1916, *SPhZ* II 349.

46 Vgl. Teil 3, S. 130.

Ertrag und die Konsequenz [...des] materiellen Antagonismus der Staaten« (RV 420): Der deutsche Krieg ist ein Krieg gegen die Kriegsursachen. Deutsche Macht und notfalls Gewalt werden Bedingungen zur Durchsetzung des ethischen Ideals, und ohne Zögern begibt sich Cohen auf die Gratwanderung zu ihrer Rechtfertigung. Die Möglichkeit dazu ergibt sich aus der deutschen Reformationsgeschichte: Hier verbanden sich Politik und Ethik⁴⁷.

Nicht daß er den deutschen Staat seitdem für ein Gottesreich auf Erden hielt. Aber es ist nun für ihn die sittliche Vervollkommnung nach ethischer Maßgabe real möglich geworden, und zwar unmittelbar verstanden als universal wirkende politische Vernunft des Deutschtums. Politische Vernunft in diesem Sinn anerkennt keine prinzipielle Schranke im Außenpolitischen. Wenn es die Situation mit sich bringt, so entsteht aus dem Bewußtsein der sittlich-universalen Aufgabe die Pflicht, außenpolitisch zu handeln, auch mit Gewalt. Ethische Politik kann es allerdings gerade nach Cohen nicht ohne die Tugend der Humanität geben, die mit Gewalt nicht ohne weiteres vereinbar ist. Wie immer sich die Humanität, zugleich ein Fundament für Cohens Leitidee des Sozialismus, in der deutschen Politik darstellt: »Ohne die Machtidee des Staates [...] bleibt der Sozialismus eine stumpfe Waffe, weil er ohne sie eine halbe Wahrheit bleibt« (JS II 287). Nach innen und außen zugleich richtet sich daher Cohens Feststellung: »Die deutsche Sozialpolitik hat zwei konzentrische Mittelpunkte. Luthers allgemeine Schulpflicht und Scharnhorsts allgemeine Wehrpflicht«⁴⁸. Die ethische Staatsidee auch anderswo, etwa »im russischen Reiche« (278) durchzusetzen, wird, nachdem der Krieg nun einmal erzwungen ist, zum Friedensziel: »Der gerechte Krieg ist die Vorbereitung des ewigen Friedens« (287)⁴⁹.

47 Vgl. Teil 3, Kap. 5.

48 »Kantische Gedanken im deutschen Militarismus« 1916, *SPhZ* II 348.

49 Das verbindet sich für Cohen eng mit der »Mission, welche gerade jetzt in der Rettung eines großen Teils der russischen Judenheit dem Deutschtum zufällt« (»Deutschtum und Judentum«, 1. Fassung, Nachwort von 1916, *JS* II 299f; zit. bei SCHWARZSCHILD, Steven S. »'Germanism and Judaism' ...« 1979: 144. Daß Cohen mit dieser Rechtfertigung des deutschen Krieges seiner sonstigen Auffassung gegenüber eine Ausnahme macht, zeigt seine Kritik an Hugo Grotius' Theorie des berechtigten Krieges in »Liebe und Gerechtigkeit ...« 1907, *JS* III 63: Der Krieg stehe »nun einmal im Widerspruch zum messianischen Reiche Gottes«.

4) *Gegen Antisemiten und Zionisten (Martin Buber)*

I

Unter den zahlreichen Rezensenten, die öffentlich auf »Deutschtum und Judentum« antworten⁵⁰, erkennt Cohen den »antisemitischen Hauptangreifer« in Max Hildebert Boehm⁵¹. Dieser hatte in den *Preußischen Jahrbüchern* im Dezember 1915 einen Artikel gegen »Das Eigentümliche des deutschen Geistes« sowie »Deutschtum und Judentum« veröffentlicht. Er erklärt, Cohens Konstruktionen seien weder aus deutscher noch aus jüdischer Sicht haltbar. Das innerste Gefühl der Deutschen sei durch »die Anmaßlichkeit eines jüdischen Krypto-Chauvinismus« beleidigt (*PrJb* 412), wenn Cohen ihre klassische Dichtung ausgerechnet von den »unerotischen Psalmen« ableite (412)⁵². Die keusche deutsche Minne, die mit dem Judentum nichts zu tun habe, schließe er aus; allerdings lasse er in kluger Absicht ebenso die »brünstige Sinnlichkeit« (412) des Hoheliedes beiseite, von der die deutsche Liebe in der Tat unberührt sei. Und aus jüdischer Sicht? Dem jüdischen Nationalgefühl könne ein Assimilant wie Cohen doch kaum akzeptabel erscheinen. Im übrigen finde er, Boehm, auch für die jüdische Ablehnung gegenüber den Deutschen hinreichend Beispiele, obwohl, »der ganzen historischen Situation zufolge, die Symptome des deutschen Antisemitismus natürlich viel deutlicher zutage [liegen], als die entsprechenden des jüdischen Antiarianismus« (415). - Im »allgemeine[n] Bewußtsein [...] lebt eine Antipathie des Blutes, die auf Gegenseitigkeit beruht« (414). Ebenfalls in den *Preußischen Jahrbüchern* (Febr. 1916) erfährt Boehm von einem Juden, Hermann Goldschmidt-Faber, gelehrten Widerspruch. Das stört Boehm jedoch in keiner Weise, denn er hatte - so antwortet er einen Monat später - den Gegensatz zwischen Deutschen und Juden nicht

50 Mir sind 24 Besprechungen bekannt; vgl. *JS* II 467 und die »Einleitung« zu *KS* V.

51 »Deutschtum und Judentum«, 1. Fassung, Nachwort von 1916, *JS* II 299; Boehms Name bleibt ungenannt. Zum folgenden: BOEHM, Max Hildebert. »Vom jüdisch-deutschen Geist«, in: *Preußische Jahrbücher* 162, Dez. 1915: 404-420. Daraufhin GOLDSCHMIDT-FABER, Hermann. »Von Deutschen und Juden. Eine Entgegnung«, in: *Preußische Jahrbücher* 163, Febr. 1916: 257-280. Und wiederum BOEHM, Max Hildebert. »Nochmals: Vom jüdisch-deutschen Geist«, in: *Preußische Jahrbücher* 163, März 1916: 510-512.

52 Vgl. »Deutschtum und Judentum«, 1. Fassung 1916, *JS* II 248.

»begrifflich befriedigend zu fassen«, sondern nur »sicherzustellen« gesucht. Dagegen solle sich auf jüdischer Seite »eine klarere Scheidung von entschlossener Selbstaufgabe, von Assimilationsjudentum und Zionismus durchsetzen«⁵³.

So mahnt der Antisemit, und mancher der Zionisten, die sich etwa um Martin Bubers Zeitschrift *Der Jude* versammelt haben, stimmt ihm zu. Im »kritischen Nachwort als Vorwort« zur Neuauflage 1916 von »Deutschtum und Judentum« (1. Fassung) beklagt Cohen dieses für ihn offensichtliche Bündnis von Zionisten und Antisemiten⁵⁴. Um seine fatale Gleichsetzung von Antisemiten und Zionisten zu verstehen, greifen wir kurz vor auf das Jahr 1917. Da erscheint im April/Mai-Heft des *Juden* Arnold Zweigs Artikel »Jude und Europäer. Entgegnung an Max Hildebert Boehm« (S. 21-28). Zweig unterstützt Boehm völlig in der Ablehnung der jüdischen Assimilanten. »Wie überlegen [...Boehms] Blick dem alles Wesentliche übersehenden, um jeden Preis liberalen Hermann Cohen ist, weiß er selbst« (26). Obwohl also Boehm die jüdische Problematik durchaus zutreffend beurteile, unterschätze er dennoch die Intensität der jüdischen Erneuerung: »Aus ihr gibt es kein Zurück« (27).

Ein weiteres Mal äußert sich Boehm - und zwar im *Juden*⁵⁵! Er antwortet nur noch auf Arnold Zweig; Cohen haben sie beide hinter sich gelassen. Das »assimilatorische« Judentum, so heißt es, hätte zu verschleiern gesucht, daß die Judenheit im Grunde doch eine Nation geblieben sei; die Assimilanten kämpften verborgen mit vergifteten Waffen. Nun jedoch sei die Atmosphäre rein: hier die Deutschen, dort die Zionisten. In beiden »tastet sich der Machtwille, von reiner Staatlichkeit unbefriedigt, zu einer neuen Verwurzelung im Absoluten hin« (*Der Jude* 1917: 376). Wenn die Zionisten unbedingt eine Nation unter anderen sein wollen, so wird eben der »ritterliche Kampf« entscheiden (378)⁵⁶.

53 *Preußische Jahrbücher* 163, 1916: 511 und 512.

54 Vgl. *JS* II 292; auch den Brief an Natorp vom 27.10.1916, mit direktem Bezug auf Boehm. Cohen sieht ein ganzes Geflecht antisemitischer Agitation gegen sich am Werk, woraus auch der »Zionismus wieder neue Kraft zieht gegen uns« (in: HOLZHEY, Helmut. *Cohen und Natorp*. Bd. 2, 1986: 452). Allgemein zu diesem immer mehr steigenden Eindruck Cohens vgl. *Cohen und Natorp*, Bd. 1: 37ff; zum Anlaß vgl. SIEG, Ulrich. »Deutsche Kulturgeschichte ...« 1991; ders. *Aufstieg und Niedergang ...* 1994: 399ff.

55 Boehm, Max Hildebert. »Emanzipation und Machtwille im modernen Judentum«, in: *Der Jude*, H. 5/6, Aug./Sept. 1917: 371-378.

56 Man steht heute erstaunt vor der Tatsache, daß ein solcher Artikel in einer jüdischen Zeitschrift erscheinen konnte. Um es verständlicher zu machen, blicken wir kurz auf einen Schüler Cohens, der ebenfalls im *Juden* publiziert hat, Jakob KLATZKIN. In seinem programmatischen Werk *Krisis und Entscheidung im Judentum* von 1921, wo er die jüdische Assimilation verurteilt - auch vom »Halbassimilanten« Cohen ist die Rede (198) - äußert er schließlich folgende Meinung: »Es zeugt

Aus der Sicht Cohens kann das nur eine nachträgliche Bestätigung der erwähnten Behauptung gewesen sein, die Zionisten und die Antisemiten hätten sich verbündet. Dabei hatte er selbst seinen Aufsatz »Der polnische Jude« im Juniheft 1916 des *Juden* veröffentlicht. Hierzu und zu seinem anderen Aufsatz »Grenzsperre«⁵⁷ hatte er sich genötigt gesehen, da seit einiger Zeit ernsthaft erwogen wurde, die Grenzen für jüdische Zuwanderer aus dem Osten zu sperren. Auch »liberal« denkende Juden sprachen sich dafür aus, da sie die errungene Emanzipation als bedroht ansahen. Der »nationaldeutsche« Jude Max Naumann ging so weit zu sagen, die Ostjuden seien ihm radikal fremd, »geföhlsfremd, geistesfremd, körperlich fremd«⁵⁸. Cohens sieht dagegen im Ostjudentum eine jüdische Lebendigkeit und Religiosität, von der der Westen nur profitieren kann. Der Ostjude »mit seiner schier unmenschlichen Dulderkraft, die er erprobt hat, wird [...] unserer idealen Sittlichkeit, unserer Opferfreudigkeit für übersinnliche Aufgaben einen neuen Schwung geben« (*JS* II 169); auch die im Westen abgeschwächte Geistesdisziplin der talmudischen Dialektik bedarf einer neuen »Anschärfung« (169). Der Westen wiederum hat dem Osten die wissenschaftliche Geisteshaltung zu bieten. Cohen hatte »oftmals« erfahren, »daß ein geistiger Riß die Intelligenz der Ostjuden spaltet: zwischen Orthodoxie und religiösem Indifferentismus gibt es dort keine Vermittlung« (165). Die Wissenschaft des Judentum, wie Cohen sie versteht, soll eine solche Vermittlung ermöglichen und in

von einer Vertiefung und Verfeinerung des nationalen Bewußtseins, wenn die jüdischen Assimilanten als Eindringlinge gewertet werden und nicht überall sich einer Prämierung ihrer Entartung erfreuen können, vielmehr in Kreisen sittlich und ästhetisch fortgeschrittener Nichtjuden Geföhlen des Abscheus begegnen« (200)! Einem Artikel von Boehm Einlaß in eine zionistische Zeitschrift zu geben, dürfte den Zweck gehabt haben, die Intensität des Zionismus durch Polarisierung zu erhöhen. Es ist im Rückblick nicht ohne eine gewisse Erschütterung wahrzunehmen, wie Juden von der Art Cohens und seiner zionistischen Gegner einander aufrieben - bei aller Vertiefung, die im Theoretischen dadurch erzwungen wurde. Was Cohen betrifft, so war nach David ENGEL (»HAJACHASIM BEIN LIBERALIM LEZIONIM ...« 1982: 450) »bis dahin keine Person mit einer ihm vergleichbaren intellektuellen Potenz gegen den jüdischen Nationalismus in die Schranken getreten« (Übers. H.W.). Es erwies sich aber, daß seine Anstrengungen »nur zu einer Verschärfung der Auseinandersetzung« beitrugen (450).

57 »Der polnische Jude« in: *Der Jude*, Juni 1916 [mit Anmerkungen der Redaktion]: 149-156, *JS* II 162-171. »Grenzsperre« dann bereits in den von Cohen mitbegründeten *Neuen Jüdischen Monatsheften* vom 25.10.1916: 50-52, *JS* II 378-380. Vgl. dazu ZECHLIN, Egmont. *Die deutsche Politik ...* 1969: 260ff.

58 Zit. bei ZECHLIN, Egmont. *Die deutsche Politik ...* 1969: 271. Die Grenzsperre gegen jüdische Arbeiter wurde kurz nach Cohens Tod, am 23.4.1918, verhängt.

einer tendenziell säkularen Welt der Religion einen begrenzten, aber sicheren Raum geben.

Die Redaktion Martin Bubers war in der Ablehnung der Grenzsperr mit Cohen einer Meinung. In einer Nachbemerkung zum Abdruck von »Der polnische Jude« wurde betont, daß man trotz sonstiger Differenzen in der Wertung des Ostjudentums mit Cohen »verbunden« sei⁵⁹. Buber ist es denn auch, der in den folgenden Monaten einen ernstzunehmenden Ansatz zur sachlichen Auseinandersetzung macht. Cohen hatte, ungefähr zur selben Zeit wie »Der polnische Jude«, in den *K-C-Blättern* seine Auffassung zu »Zionismus und Religion« dargestellt⁶⁰. Im *Juden* vom August 1916 antwortet Buber unter dem kritischen Obertitel »Begriffe und Wirklichkeit«. Offenbar sollte Cohens Antwort darauf ebenfalls im *Juden* gedruckt werden. Buber scheint es ihm angeboten zu haben. Aber es erscheint im selben Augustheft des *Juden* ein aggressiver Angriff auf Cohen von Raffael Seligmann, der es jenem unmöglich macht, Bubers Angebot anzunehmen⁶¹. Also veröffentlicht er seinen »Offenen Brief« an Buber wiederum in den *K-C-Blättern*. Nocheinmal antwortet Buber - »Zion, der Staat und die Menschheit«, Oktober 1916 - wonach die Auseinandersetzung der beiden abbricht.

-
- 59 Vgl. *Der Jude*, Juni 1916: 156. Die klare Feststellung, daß man »verbunden« sei, anstatt einer vagen Formulierung, man »finde sich«, scheint allerdings erst durch einen Brief von Cohen selbst veranlaßt worden zu sein - vgl. Brief Cohens an Buber vom 4.6.1916 (National- und Universitätsbibl. Jerusalem, Buber-Archiv). Eine gewisse Distanziertheit Bubers kommt auch in seiner Bemerkung gegenüber Hugo Bergman zum Ausdruck: »Von den 'Vertretern der verschiedenen Richtungen im Judentum' kommt Hermann Cohen in Heft 3 [Juni] zu Wort« (Brief an Bergman vom 22.3.1916, Nt.- und Univ.-bibl. Jerusalem, Bergman-Archiv, Briefsammlung, Mappe 603).
- 60 »Zionismus und Religion. Ein Wort an meine Kommilitonen jüdischen Glaubens«, in: *K-C-Blätter*, Mai/Juni 1916: 643-646; als Sonderdruck mit umgestelltem Titel: *Religion und Zionismus* 1916, *JS* II 319-327. Zum folgenden: BUBER, »Begriffe und Wirklichkeit. Brief an Herrn. Geh. Reg. Rat Prof. Dr. Hermann Cohen«, in: *Der Jude*, August 1916: 281-289. Wiederum Cohen, »Antwort auf das offene Schreiben des Herrn Dr. Martin Buber an Hermann Cohen«, in: *K-C-Blätter*, Juli/August 1916: 683-688, *JS* II 328-340. Nochmals BUBER, »Zion, der Staat und die Menschheit. Bemerkungen zu Hermann Cohens 'Antwort'«, in: *Der Jude*, Okt. 1916: 425-433. Die Texte BUBERS zusammengefaßt, mit einem »Vorwort« und »Noten« versehen als Sonderdruck: *Völker/Staaten und Zion. Ein Brief an Hermann Cohen und Bemerkungen zu seiner Antwort*. 1917.
- 61 Vgl. Briefe Cohens an Buber von 1916, v. a. vom 13.9., worin Cohen Bubers Angebot ablehnt (National- und Universitätsbibl. Jerusalem, Buber-Archiv). Der Anlaß zu dieser Zurückweisung: SELIGMANN, Raffael. »Einige Worte über Hermann Cohen«, in: *Der Jude*, August 1916: 316-319.

II

»Zionismus und Religion«, das ist für Cohen ein Widerspruch ohne Aussöhnung; es sei an das »Urteil der Vernichtung« erinnert, dem der Zionismus in der Auseinandersetzung mit Emil Fränkel verfiel. Wie er jedoch schon damals nicht ohne Skrupel die »Erklärung« gegen den Zionismus unterzeichnet hatte, so entsteht auch der polemische Aufsatz 1916 offensichtlich nur auf eine Aufforderung hin; im Grunde meint Cohen: »Die publizistische Polemik ist nicht meine Sache. Mein Handwerk ist die Wissenschaft« (*JS* II 319). Im Interesse der »Sachlichkeit«, die Cohen als »Kämpfer für das religiöse Judentum des deutschen Juden« (319) zu wahren sucht, exponiert er hier erstmals seinen Begriff der Nationalität inhaltlich, nämlich als »anthropologische[s] Mittel für die Fortpflanzung der Religion«, als »naturgemäße Bedingung und Grundlage für den Fortbestand der Religion« (322). Er fährt fort: »Hierdurch wird auch den anderen Religionen gegenüber die Toleranz gewahrt, die wir selber beanspruchen« (322).

Der Leser hat hierin, ganz in der Tendenz von »Deutschtum und Judentum«, offenbar eine nähere Charakterisierung der dort erwähnten »Naturbedingtheit« vor sich: Sie wird an die Religion gekoppelt. - An die Religion in ihren verschiedenen geschichtlichen Ausprägungen? Das scheint Cohen ausdrücken zu wollen, denn er redet von der Toleranz gegenüber »anderen Religionen«, die demnach mit eigenen Nationalitäten verbunden zu denken wären. Auch Religion wäre demnach etwas, wovon es mehrere geben könnte. Auffällig ist allerdings, daß ein pluraler Begriff der Religion von Cohen nirgends eingeführt wird. Die hierfür maßgebliche Schrift, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, anerkennt als Religion nur den Monotheismus und exponiert ihn geschichtlich ausschließlich als Judentum. Das Christentum unterscheidet sich vom Judentum dadurch, daß es die Reinheit der Religion trübt. Es bedarf in seiner Dogmatik noch einer »Idealisierung« (*BR* 139)⁶². Inwieweit wir es im Sinn Cohens überhaupt als Religion aufzufassen haben, ist eine Frage, die allenfalls am Ende unserer Untersuchung beantwortet werden kann. Davor liegt notwendig die Exposition der *jüdischen* Religion. Dem entspricht auch der Textbefund im Blick auf die Nationalität. Es gibt nach der bisherigen Quellenslage bei Cohen keine Inhaltsbestimmung des spezifischen Begriffs der Nationalität

62 Vom Islam ist bei Cohen nur am Rande die Rede, meist in bezug auf die jüdische Philosophie (*BR* 13, *JS* II 309, vgl. Register zu *RV*).

außerhalb seiner jüdischen Selbstreflexion. Dieser Begriff ist, wie vermutet, am Judentum gewonnen und scheinbar nur für das Judentum. Es wird bis zum Ende der Untersuchung eine Frage bleiben, wo Cohen die plurale Mehrheit hernimmt, die für den Begriff der Nationalität konstitutiv ist.

Was wirft Cohen den Zionisten eigentlich vor? Zunächst einmal den Umstand, daß sie die »Steigerung des deutschen Nationalgefühls« im Krieg nicht mitvollziehen (*JS* II 320); sie machen sich der Unsolidarität schuldig. Sie lassen sich vom Antisemitismus zu einem »unklare[n], aber mächtige[n] Gefühl« aufstacheln (320)⁶³, das sie als Nationalgefühl ideologisieren und vielfach religiös verbrämen - »denn was wäre [für Zionisten] Religiosität anderes als Nationalgefühl?« (321). Haben sie überhaupt das Recht, vom Streben nach einer jüdischen Nation, im Unterschied von Nationalität, zu reden?

»Solange dort die Losung besteht, eine 'öffentlich-rechtliche Heimstätte'⁶⁴ für die Juden zu gründen, ohne daß die Einschränkung hinzugefügt wird: für diejenigen Juden, die annoch einer solchen entbehren - kann ich für den Zionismus keinen wahrhaftigen Grund anerkennen, muß vielmehr eine Kränkung für das Vaterlandsgefühl derjenigen Juden in jener Losung finden, die in ihrem Vaterlande ihrem politischen Bewußtsein und Gefühle nach eine Heimstätte besitzen. Und die Zweideutigkeit dieser Losung macht den ganzen Zionismus für mich zu einer schier unbegreiflichen Unwahrhaftigkeit. Wahrhaftigkeit ist jedoch die menschliche Grundlage der Religiosität. Auch für Gott selbst macht die jüdische Weisheit die Wahrheit zum 'Siegel' der Göttlichkeit. Wo daher die Wahrhaftigkeit in der politischen Grundbestimmung verletzt ist, da kann auch die Religiosität nicht richtig orientiert sein« (322f).

Schon das »Bekenntnis in der Judenfrage« von 1880 hatte der, nach Cohen vorwiegend zionistischen Tendenz widersprochen, »daß wir - außer zur Abwehr - unseres Stammes, als eines solchen, als einer konstanten Eigentümlichkeit unserer lebendigen Religion uns rühmen. Ein nationales Doppelgefühl ist nicht nur ein unsittlich Ding, sondern ein Unding« (*JS* II 85). Nicht zuletzt aus diesem Grund ist auch die hebräische Sprache, dasjenige »Moment« der Nationalität, »durch dessen Stärkung der Zionismus sich scheinbar ein Verdienst erwirbt«, bedroht von »Gefahr und Unsegen« (»Zion. u. Rel.«, *JS* II 325). Die Zionisten wollen aus dem Hebräischen in Palästina eine eigenständige Alltagssprache machen. Da sich Cohen jedoch erst gar

63 Man denke an Theodor Herzls Meinung, daß wesentlich der Antisemitismus aus den Juden ein Volk mache (vgl. z. B. *Der Judenstaat* 1896, abgedruckt in: HERZL. *Zionistische Schriften* 1920: 38f).

64 *Baseler Programm* des 1. Zionistenkongresses 1897, 1. Satz: »Der Zionismus erstrebt für das jüdische Volk die Errichtung einer öffentlich-rechtlich gesicherten Heimstätte in Palästina«.

nicht auf diese außereuropäische Perspektive einläßt, muß ihm ein Alltags-Hebräisch als Konkurrenz zur deutschen Muttersprache erscheinen. Daher ist eine Einschränkung des Hebräischen notwendig, die zugleich mit einer methodischen Präzisierung verbunden wird:

»Wir reden von uns deutschen Juden, nicht von Palästina. Die hebräische Sprache ist uns eine heilige Sprache. Doch dieser Ausdruck schön ist, wie gewöhnlich, eine falsche Übersetzung des Heiligen. Der hebräische Ausdruck lautet: die Sprache des Heiligtums« (325).

Hier ist eine kurze, vorausblickende Betrachtung hilfreich. Cohens Korrektur der gängigen Übersetzung von hebr. *LASCHON HAKODESCH* hat eine bedeutsame Parallele in seiner Korrektur einer Psalmenübersetzung: *RUACH KODSCHECHA* (Ps. 51, 13), üblicherweise mit »deinen heiligen Geist« wiedergegeben. Diese Formulierung ersetzt Cohen durch die andere: »den Geist deiner Heiligkeit« (RV 121)⁶⁵. Dadurch soll jeder Verdacht, daß sich der Geist auf eine *Sache* beziehen könnte, ausgeschlossen werden; der »Geist der Heiligkeit« ist vielmehr eine »Funktion« (121). Auch eine »heilige Sprache«, so dürfen wir rückschließen, worin die Heiligkeit wie an eine Sache gebunden zu sein scheint, gibt es hiernach für Cohen nicht, nur die Funktion einer »Sprache des Heiligtums«. Sogar das »anthropologische Mittel für die Fortpflanzung der Religion«, die Nationalität, kann nicht wie eine Sache zu denken sein, da die »Sprache des Heiligtums« ein wesentliches Moment in ihr bildet. Diese Sprache wird daher nie eine Profansprache, sondern bleibt ausschließlich die religiöse »Sprache unseres Gebetes« (325). Eine ästhetische Dimension religiöser Bildung lebt in ihr auf, und

»soviel Hebräisch muß demgemäß jeder gebildete Jude sich anzueignen bestreben, daß er die wichtigsten Gebete mit der ganzen poetischen Kraft der Ursprache zum tiefsten Schatze seines Gemütes macht« (326)⁶⁶.

Mit dem »anthropologischen Mittel zur Fortpflanzung der Religion« verbindet Cohen jedoch noch mehr als nur die Sprache des Gebets. Er sieht die Naturgrundlage der Nationalität offenbar in der Familie:

»Die Familie ist die Wiege der Religion. Die Religion begründet nicht einen Kogitantenbund, sondern in die Familie senkt sie ihre Wurzel, und aus der Familie zieht sie ihre

65 Vgl. »Der heilige Geist« 1915, JS III 176; ferner aus den handschriftlichen Notizen Cohens im Nachlaß Natorps Blatt 73 nach bisheriger Zählung (Handschr.-Abt. d. Univ.-Bibl. Marburg, MS 831).

66 Vgl. besonders »Über den ästhetischen Wert unserer religiösen Bildung«, vmtl. 1914, JS I 233.

Sprößlinge. So ist die Nationalität die naturgemäße Bedingung und Grundlage für den Fortbestand der Religion« (»Zion. u. Rel.«, JS II 322).

Diese unvermittelte Identifikation von religiöser Nationalität und Familie, als ob das eine Selbstverständlichkeit wäre, erweckt allerdings den Verdacht einer Mystifikation. Cohens Behauptung, die Religion »senke in die Familie ihre Wurzel«, bleibt an dieser Stelle isoliert und unbegründet. Es fehlt eine strenge Verbindung zwischen den nationalen Kriterien der Gebetssprache einerseits und der familiären Abstammung andererseits. Daran ändert sich während der Debatte mit Buber nichts.

III

Ebenfalls eine Entgegensetzung, »Begriffe und Wirklichkeit«, bildet den Titel von Bubers Antwort. Bei Cohen findet er nur Begriffe; worum es aber geht, ist die Wirklichkeit. Cohen verfehlt nach Buber die Wirklichkeit politischer Fragen, wenn er aus der Nationalität eine bloße Naturtatsache, aus der Nation eine bloß geschichtliche mache. Das entspreche weder der Geschichte, noch dem Sprachgebrauch, noch den tatsächlichen Verhältnissen.

»Wenn Sie sagen, daß die Definition sich aus Ihrer Philosophie ergebe, würde ich das gewiß nicht zu bestreiten wagen - aber wie sie sich aus den Tatsachen ergeben soll, ist mir nicht ersichtlich« (*Der Jude* 1916: 285).

Welche Tatsachen sind genauer gemeint, was bedeutet hier Wirklichkeit? Bubers Wort »Wirklichkeit« bezeichnet nicht »bloße« Naturtatsachen und, in politischer Bedeutung, auch nicht die Tatsache einer vertragsrechtlichen Staatsorganisation, deren Erörterung in Cohens *Ethik des reinen Willens* einen breiten Raum einnimmt. Eine solche »Gesinnung des Vertrages« müsse »nunmehr durch die der Verwirklichung abgelöst werden«⁶⁷. Da Buber ferner unterstellt, daß Cohen die Nationalität als bloße »Naturtatsache« definiert habe (281), versteht er auch Cohens Begriffe des Stammes oder der Abstammung »als Synonyma« für diese bloße Naturtatsache (282).

»Aber wie vermögen Sie, von Ihrem Standpunkt des strengen altjüdischen Monotheismus, die Abstammung als eine 'Naturtatsache' zu behandeln? Das jüdische Urwort 'Samen', das nirgends fehlt, wo Gott mit Abraham und Abrahams Geschlecht seinen Bund schließt und erneuert, [...] - dieses Prinzip des Bundes wäre nicht ein in der Geschichte wirkender Gotteswille und Gottessinn, sondern eine Naturtatsache?« (282f)

67 Im »Vorwort« zu *Völker, Staaten und Zion* 1917.

Gegen eine solche Reduktion spreche sogar Cohens eigene Hochschätzung der hebräischen Sprache, denn sie habe sich gerade *gegen* die »Naturtatsache des Umwelteinflusses« erhalten: Die Nationalität sei »eine geschichtliche Wirklichkeit und eine sittliche Aufgabe« (283). Zwei Elemente müsse man in dieser Wirklichkeit »des Geistes und des Ethos« unterscheiden: erstens Nationalität als »ihrer Idee Träger und Leiblichkeit« und zweitens »all dies in unser persönliches Leben verpflanzt [...] als Prüfung, weil als Reinigung, und als Auslese; wie jene Terebinthe des Jesaja, von der ein Wurzelstock geblieben ist: 'heiliger Same ist ihr Wurzelstock' [Jes. 6,13]« (283). Nationalität ist für Buber Volkstum. »Die Idee kann nicht realisiert werden, wenn nicht das Volkstum realisiert wird« (284). Kein Zionist setze, wie Cohen behauptet, Religion und Nationalität gleich (vgl. 283). Der Zionismus fordere im übrigen auch keine Heimstätte für »die Juden«, sondern für das jüdische *Volk*; und dieses sei

»keine Naturtatsache, sondern eine keiner anderen vergleichbare geschichtliche Wirklichkeit; kein Begriff, sondern ein ungeheures Leben und Sterben vor Ihren und meinen Augen; kein Mittel für die Fortpflanzung der Religion, sondern dieser Religion und mit ihr aller jüdischen Ideologie, alles jüdischen Ethos, aller jüdischen Sozialität zum Staube erniedrigter Träger« (286).

* * *

Halten wir einen Moment inne. Worin besteht hier genau der Unterschied zu Cohens Auffassung? Natürlich allemal im Ausgangspunkt des Denkens. Bubers Angriff auf die »Gesinnung des Vertrages« richtet sich gegen eine grundlegende Disposition in Cohens ethischem Denken auf. Buber setzt sogleich beim Wunder der geschichtlichen Einzigkeit des Judentums an und kann die Terminologie seines Gegners von daher nur als schlecht abstrakt empfinden. Dennoch ist Nationalität für diesen nicht das, was Buber eine »bloße Naturtatsache« nennt. Worauf Buber hinauswill, nämlich auf einen Modus politischer Gestaltung, in dem das Judentum Dauer erwarten kann, das ist ebenso Cohens Projekt. Auch für ihn ist das geschichtliche Leiden der Juden ein wesentliches Motiv für die Entwicklung seines Begriffs der Nationalität. Und für beide ist diesem Leiden gegenüber die messianische Hoffnung ein wichtiger Punkt der Erwägung. Daher kann wiederum Buber leicht den Vorwurf Cohens aus »Zionismus und Religion« zurückweisen, die zionistische Literatur

»ergehe sich in frivoler Verhöhnung dieser höchsten Idee der jüdischen Religion«, nämlich des Messianismus⁶⁸.

Jedoch läßt sich von hier aus die Differenz zwischen beiden aufzeigen. Für beide ist der Messianismus menschheitlich, nicht nur jüdisch partikulär. Was Cohen aber durch den Verbleib der Juden in den Staaten der Welt *unmittelbar* zu bewähren verlangt - das denkt sich Buber in einer Art Zweistufenplan, also *vermittelt*, wirksam. Die Gründung der Heimstätte in Palästina ist der erste Schritt, dann erst kann der Messianismus voll in Kraft treten. »Das Streben nach der 'Heimstätte' ist ein nationales; ihr eigenes Streben, das Streben des jüdischen Gemeinwesens in Palästina wird ein übernationales sein müssen« (*Der Jude* 1916: 287). Der Grund für dieses zweistufige Programm liegt in der Sorge Bubers angesichts des verschütteten, auch zahlenmäßig abnehmenden Judentums.

»In der *messianischen* Menschheit mag das Judentum dereinst aufgehen, mit ihr verschmelzen; nicht aber vermögen wir einzusehen, daß das jüdische Volk in der *heutigen* Menschheit untergehen müsse, damit die messianische erstehe: vielmehr muß es eben darum mitten in ihr, ja mitten in dieser heutigen Menschheit verharren, aber nicht als eine stetig abbröckelnde Naturtatsache im Verein mit einer immer breiter konfessionalisierten Religion, sondern als ein sein Ideal um dieser Menschheit willen und ihr gegenüber frei und ungehindert verwirklichendes Volkstum« (287).

Die Erhaltung des Judentums ist für Buber an ein eigenes, politisch gesichertes Stück Land gebunden. Für Cohen dagegen ist die Erhaltung durch eine letztlich metaphysische Notwendigkeit der Zerstreung gewährleistet. Buber entwertet durch sein Zweistufenprogramm die nach Cohen unmittelbare Bedeutung des Judentums für die ethische Gestaltung der bestehenden Weltstaaten. Cohens Entwurf zu einer jüdischen Selbsterfahrung werden zu lassen, ist nur über die Konzentration und Beschränkung des Jüdischen auf eine rein geistige, außerpolitische Daseinsform möglich, die im Gemeindegebiet ihren archimedischen Punkt hat. Für Buber dagegen betrifft dies nur ein Teilstück der jüdischen Wirklichkeit. Bei Cohen heißt es: »Wer mit der ganzen Glut des Herzens, mit Zittern und Beben sein Schema Israel betet, der, und er allein, befestigt sein jüdisches Ich unerschütterlich in Geist und Seele« (*JS* II 325). Buber hält seine Ironie nicht zurück: Er habe »deren an den Andachtsstätten des liberalen Judentum nicht gar viele gefunden« (*Der Jude* 1916: 288). Den Ernst in Cohens Äußerung anerkennt er zwar. Jedoch sei jenes Beten auch nur »ein Stück schönen Ernstes, aber nicht mehr, geschweige, wie Sie meinen, eins und

68 *JS* II 323, zit. von Buber: *Der Jude* 1916: 286..

alles« (288). Cohen steht vor der Aufgabe, seine systematische Theorie der Staatspolitik mit der Tatsächlichkeit jenes betenden »jüdischen Ich« in Unmittelbarkeit zu vereinen. Einem solchen Plan räumt Buber wenig Aussicht ein; er anerkennt ihn erst gar nicht. So erscheint es Buber plausibel, daß er Cohen am Ende von »Begriffe und Wirklichkeit« direkt mit den Worten anspricht:

»Wenn es mit rechten Dingen zuginge, müßten Sie, Herr Geheimrat, diesen unseren Streit [gegen das fiktive Judentum] mitkämpfen, statt die 'Gefahr' und den 'Unsegen' des Zionismus 'überwinden' zu wollen« (289).

IV

Auf diese Ignoranz Bubers reagiert Cohen denn auch sofort zu Beginn seiner »Antwort auf das offene Schreiben des Herrn Dr. Martin Buber an Hermann Cohen« vom Juli/August 1916 (*K-C-Blätter*). Schon die skeptische Polemik in Bubers Entgegensetzung: »Begriffe und Wirklichkeit«, vollends aber Raffael Seligmanns »Bemerkungen über Hermann Cohen« in demselben August-Heft des *Juden*, empindet dieser als eine pauschale Disqualifikation seiner Philosophie: »So werde ich durch diese Gegner von vornherein wehrlos gemacht« (*JS* II 328f). Dennoch will er »der jüdischen Öffentlichkeit gegenüber« die Mühe auf sich nehmen, den Zusammenhang dieser innerjüdischen Angriffe mit der antisemitischen Gegnerschaft gegen seine Philosophie aufzuzeigen (329). So bringt er seinerseits ein polemisches Konzentrat von begrifflichen Bestimmungen zur Wirklichkeit des modernen Judentums. Die meisten sind aus dem Gang unserer bisherigen Darstellung bekannt. Nur ein Aspekt soll noch herausgehoben werden.

Dem publizistischen Rahmen »angemessen« weist Cohen auf seine logische Grundlegung des Begriffs der Wirklichkeit hin. Im rein logischen Aufbau der Naturwissenschaft, woran »kein Rest des Materialismus übrigbleibt«, liegt für ihn »das wahrhafte Fundament der Wirklichkeit« (329). So ist »jede Willkür des Phantasierens« ausgeschlossen, und man kann einer so gedachten Wirklichkeit, als des »eigentlichen Zieles, niemals entraten« (329). Noch viel weniger darf die »anthropologische Bedeutung der Natur von idealen Momenten für ihre Konstituierung [...] entblößt werden«.

»Es ist daher zum mindesten wunderlich, wenn Buber an dem Ausdruck der Nationalität, als Naturtatsache, Anstoß nimmt und mich zu belehren sucht, als wäre ich nicht als Geg-

ner der materialistischen Geschichtsauffassung auch in der Sozialdemokratie bekannt⁶⁹. Wenn ich daher die Erhaltung der jüdischen Nationalität für den Fortbestand der Religion zu Forderung erhebe, so erhebe ich sie damit zu einem geschichtlichen Faktor von unzweideutigem Werte« (329).

Selbst wenn man annimmt, daß Cohen hier eine »stillschweigende Korrektur« seiner Nationalitätsauffassung zur sittlichen Naturtatsache vollzogen habe⁷⁰, würde doch die Behauptung zu weit gehen, Buber und Cohen seien im Grunde einer Meinung. Buber hatte die »geschichtliche Wirklichkeit« des jüdischen »Volkstums« angesprochen als »ein ungeheures Leben und Sterben vor Ihren und meinen Augen« (*Der Jude* 1916: 286), als ein biologisches Phänomen also. Das ist ein Formulierungsansatz, den Cohen ablehnen muß, aber nicht etwa, weil Buber vom Leiden der »erniedrigten Träger« des Judentums redet, sondern weil er von diesem Leiden biologisch, als einem Wechsel von Leben und Sterben in Unterdrückung, spricht. Nach Cohen dagegen gehen »alle Leiden des Judentums und seiner Bekenner, die äußeren wie die inneren«, von der einen Frage aus: »Wie stellt sich die jüdische Religion in ihrer empirischen Bedingtheit und Belastung zur ethischen Grundidee des Staates?« (*JS* II 332). Das Leiden am Staat und seiner ethischen Grundlegung erkennt er in der Religion an. Die Frage etwa des Todes schließt er, zumindest bei ihrer *Grundlegung*, aus. Dementsprechend entwickeln Cohen und Buber verschiedene Denkweisen über ihre Zielsetzung. So kommt es dazu, daß Cohen aus seinem ethisch-politischen Engagement heraus über weite Passagen seiner »Antwort« gegen den zionistischen Staat philosophiert und damit den Kern im Zionismus Bubers verfehlt⁷¹. Dieser denkt sich, so schreibt er in seiner neuen Antwort »Zion, der Staat und die Menschheit«, seine Heimstätte gar nicht als einen Staat:

»Es geht nicht um ein kleinwinziges Machtgebilde mehr in dem Gewimmel; es geht um eine Siedlung, die, vom Gewühle der Völker unabhängig und der 'äußeren Politik' enthoben, alle Kräfte um den inneren Ausbau und damit um die Verwirklichung des Judentums versammeln kann. [...] Das aber ist es, was ich mit Palästina meine. Keinen 'Staat', nur diese alte Erdkrume, die verheißene Bürgschaft der *endgültigen* und *geheiligten* Dauer, die harte Scholle, in der allein der Same der neuen Einheit aufgehen kann. Und nicht aus

69 Über Cohens Bedeutung für die Sozialdemokratie vgl. MEYER, Thomas. »Eine unzeitgemäße Intervention ...« 1993: 261ff und 266; SIEG, Ulrich. *Aufstieg und Niedergang* ... 1994: 225ff.

70 Vgl. SIMON, Ernst. »Martin Buber und Hermann Cohen« 1963.

71 ROSENZWEIG, Franz. »Einleitung« 1924: LIX - Cohen habe »vielfach nur das abgeworfene Gewand seines Gegners zu fassen« bekommen.

'Machtbedürfnis', einzig aus dem Bedürfnis nach Selbstverwirklichung; welches das Bedürfnis ist, Gottes Macht auf Erden zu mehren« (*Der Jude* 1916: 429f)⁷².

Der Wunsch nach einer »endgültigen und geheiligten Dauer« auf der »alten Erdkrume« Palästina muß für Cohen wie der Traum von einem goldenen Zeitalter erscheinen. Angesichts der unabschließbaren Arbeit an der ethischen Politik der Weltstaaten verkümmert ihm ein solcher Traum zur bloßen »Episode«, wie er den Zionismus in der *Religion der Vernunft* charakterisiert⁷³. Der deutsche Staat ist von den Juden trotz seiner Unvollkommenheit als das Instrument des Messianismus anzuerkennen. Wie es in »Deutschtum und Judentum« heißt, den Juden sei »der Messias im deutschen Geiste« wiedererstanden (*JS* II 267), so nennt Cohen es gegen Buber das »Schicksal des Volksjuden, auch das Bewußtsein des Deutschen auf sich nehmen zu wollen« (*JS* II 343). Buber wiederum liest das so:

»Jene [wie Cohen] versichern etwa den Deutschen, sie seien nicht anders als sie, um nicht als fremd zu gelten. Wir aber sagen aus, daß wir anders sind, und dürfen als eine Wahrheit unserer Seele, die niemand verkennen kann, hinzufügen, daß wir nicht fremd sind« (*Der Jude* 1916: 432f).

Cohen, so lautet Bubers Diagnose, verschleiert die Andersheit, um sich den Deutschen anzubiedern. Seinen religionspolitischen Grund für diese Kritik nennt Buber in einer der ergänzenden »Noten« von 1917. Cohen hatte in seinem zweiten Text über »Deutschtum und Judentum« 1916 geschrieben: »Im wissenschaftlichen Sinne und Geiste kann man jetzt überhaupt nicht schlechthin mehr sagen, daß eine wahrhaft sittlich-religiöse Differenz zwischen Judentum und Christentum bestünde«⁷⁴. Und gerade die Wissenschaft muß - wie es gegen Buber hieß - »das wahrhafte Fundament der Wirklichkeit« legen (*JS* II 329). Damit verbindet sich nach Cohen auch für das Judentum eine Stabilisierung, durch die es unangreifbar wird. Wer dagegen von der wissenschaftlichen Disziplin ablenkt und »mit der Weckung des jüdischen Gefühls [prahlt], die der Zionismus bewirkt habe« (320), der übersieht, daß er damit unter den herrschenden politischen Bedrückungen nicht zuletzt ein »Unglücksgefühl« hervorruft, und zwar ohne ihm ein wirksames Gegengewicht geben zu können. Und so fördert der Zionismus nach Cohen die Neigung

72 Vgl. Hans KOHN (*Martin Buber ...* 1961: 167): Es gehe Buber um ein »Gestalten«, nicht um ein »Durchsetzen«. Politisch nach außen gerichtete Maßnahmen dürfe es nur im Blick auf eine »umfassende brüderliche Solidarität« mit den Arabern geben (Zitat Bubers von 1919, KOHN 170).

73 RV 419; vgl. ROSENZWEIG, Franz. »Einleitung« 1924: LX.

74 *JS* II 306; zit. bei BUBER. *Völker, Staaten und Zion* 1917: 43.

der Juden, zum Christentum überzutreten, um diesem »Unglücksgefühl« zu entkommen (320).

Aus Bubers Sicht wiederum stabilisiert Cohens wissenschaftliches Fundament das Judentum keineswegs, sondern beraubt es erstens seiner erlebnishaften Wirklichkeit und nivelliert zweitens den Unterschied zum Christentum. Die Gefahr des Übertritts beurteilt Buber also genau umgekehrt, denn gerade durch jene wissenschaftliche Nivellierung mag für viele die Taufe als ein recht kleiner Schritt erscheinen. Und so schließt sich der Bogen der Buberschen Kritik in dem Vorwurf zusammen: Wer entgegen Cohens »allgemeingültigem« Judentum auf eines hinweise »mit eigener Seele und eignem Angesicht, eines das bewußt und getreu zu erleben für das Leben [...der] Kinder einen höheren Wert bedeutet als alle [Cohensche] 'Beseitigung der Reibungen'«, der werde auch noch beschuldigt, die Indifferenten zum Übertritt zu verleiten⁷⁵.

Einem solchen, gewissermaßen physiognomischen Einwand gegen seine wissenschaftliche Auffassung des Judentums begegnet Cohen nicht zum ersten Mal. Der Aufsatz von Raffael Seligmann »Einige Bemerkungen über Hermann Cohen«, der wesentlich zur Verschärfung der Spannung zwischen Cohen und Buber, dem Herausgeber des *Juden*, beigetragen hatte, argumentiert ebenfalls auf dieser Bahn. Abgesehen davon, daß Seligmann Cohens Kantinterpretation disqualifiziert, meint er zu dessen Deutung des Judentums, es ginge ihr namentlich darum,

»alles Lebendige und Wurzelhafte [...] aus dem Judentum auszuschalten, um es zu einem wesenlosen Schemen zu verflüchtigen, in dem kein noch so geübtes Auge die Umrisse einer bestimmten Physiognomie zu entdecken imstande ist« (*Der Jude* 1916: 319).

Während sich Buber einen unantastbaren Respekt vor der jüdischen Persönlichkeit Cohens erhält und ihm immerhin die »Weisheit«, wenn auch nicht die »Seele« eines Resch Geluta, eines »Fürsten des Exils« zuerkennt (428)⁷⁶, endet Seligmann mit der Feststellung: »Die Cohensche Deutung des Judentums ist [...] eine Theorie der Assimilation unter dem Deckmantel einer jüdischen Lebensanschauung« (319). Und mit »Assimilation« meint er eine »Absage« an das »nationale Bewußtsein des jüdischen Volkes« (319). Bei aller Aggressivität dieser Kritik hat der Vorwurf der Assimi-

⁷⁵ *Völker, Staaten und Zion*. 1917: 43.

⁷⁶ Vgl. etwa BUBERS zustimmendes Zitat eines Briefes von Ben-Ami (Mordechai Rabinowicz): »Er [Cohen] trägt in sich die Tragödie des jüdischen Volkes, die Entzweiung. Es gibt zwei Cohens: Cohen der große Jude und Cohen der Geheimrat, der dem Judentum so sehr schadet wie jeder Geheimrat« (»Noten« zu *Völker, Staaten und Zion* 1917: 47).

lation Gewicht - allein deshalb schon, weil Cohen sie selbst ausdrücklich befürwortet hat. Allerdings begegnen wir erneut einem Mißverständnis.

5) Assimilation; Rasse; »Religionswechsel«

I

Cohens Position in der Frage der Assimilation läßt besonders gut die Schwierigkeit seiner Gegnerschaft zum Zionismus sichtbar werden. In der Frage der Palästinaabesiedelung hatte er es durchaus nicht abgelehnt, daß dort für verfolgte bzw. staatenlose Juden eine Heimstätte gegründet würde. Er teilte hierin die Auffassung etwa des 1893 gegründeten »Central-Vereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens«⁷⁷, dessen hauptsächliches Engagement jedoch darin bestand, die staatsbürgerliche Anerkennung der Juden in Deutschland zu fördern. So scheint es insgesamt, als dächte Cohen ganz im Sinn dieses Vereins. Darüber hinaus verteidigte der Centralverein den Gedanken der Assimilation im Sinn Gabriel Rießers⁷⁸. Assimilation bedeutet hiernach nicht die Auflösung des eigenen Charakters, sondern ein Mitwirken an der deutschen Kultur, eine Identifikation der jüdischen Zukunft mit der deutschen Zukunft, und dennoch die Erhaltung der jüdischen Eigenart im Religiösen. Das dachte man sich als möglich über eine weitgehende Konfessionalisierung des Judentums, wodurch es den Beigeschmack eines Stammescharakters verlieren und zudem vom Verdacht eines »Staates im Staat« befreit werden sollte, indem es sich neben andere Konfessionen stellt⁷⁹.

77 Zur Geschichte und Programmatik des Centralvereins vgl. TOURY, Jacob. *Die politischen Orientierungen der Juden ...* 1966: 202ff; ferner Ludwig HOLLÄNDERS, des späteren Direktors des Centralvereins, Zusammenfassung der Vereins-Programmatik im *Jüdischen Lexikon 1927/1987*, Bd. I, Sp. 1289-1294, Stichwort »Centralverein ...«; detaillierter: FUCHS, Eugen. *Um Deutschtum und Judentum*. 1919.

78 Vgl. dessen Werk *Über die Stellung der Bekenner des mosaischen Glaubens in Deutschland* von 1831. Im Blick auf die religiöse Haltung stellt sich Rießer selbst auf den Standpunkt »des reinsten Deismus« (*Ges. Schr.* II 39) und hält die jüdische Gesetzestreue für eine »leere aber unschuldige Ceremonie« (39). Er lehnt es jedoch ab, »auf eben diese besondere Gesinnung seine Ansprüche auf bürgerliche Gleichstellung nur im mindesten gründen [...] und sich dadurch von einem großen Teil seiner Glaubensgenossen [...] isolieren zu wollen« (13).

79 Zur Geschichte der Konfessionalisierung seit den späten vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts vgl. TOURY, Jacob. *Die politischen Orientierungen der Juden ...* 1966: 85ff; zur besonderen Rolle des von Cohen geschätzten Ludwig Philippson vgl. S. 94ff. Diese Konfessionalisierung war

Auch Cohen hat wiederholt den Gedanken der Assimilation verteidigt und Gabriel Rieber etwa gegen Heinrich Graetz, zu dem er ein ambivalentes Verhältnis hatte, in Schutz genommen⁸⁰. Die für Cohens politische Auffassung vom Judentum

weder für den Deisten RIEBER ein Problem, der ganz selbstverständlich vom Judentum und »anderen Confessionen« redet (*Ges. Schr.* II 69), noch etwa für Eugen Fuchs, den langjährigen Vorsitzenden den Zentralvereins und seit 1916 Mitherausgeber der *Neuen Jüdischen Monatshefte*; vgl. FUCHS, *Um Deutschtum und Judentum* 1919: 66ff u. a. - durchweg Passagen, die den Konfessionsbegriff für das Judentum voraussetzen und sich auf dieser Basis juristischen Fragen widmen.

80 »Ein Bekenntnis ...« 1880: *JS* II 100, verbunden mit einer scharfen Ablehnung gegenüber Graetz (vgl. 86). Diese Kritik wird noch schärfer in brieflichen Äußerungen dieser Zeit (vgl. HOLZHEY, Helmut. »Zwei Briefe Hermann Cohens an Heinrich von Treitschke« 1969: 197). Cohen bestärkt auch Ludwig Philippson in der Mißbilligung »jenes undeutsche[n], in einer unartigen Gesinnung überhaupt unangebrachte[n] Gebahren[s] dieses Romantikers« - gemeint ist Graetzens Art, Treitschke entgegenzutreten (Brief an Philippson vom 23.12.1879, in: ZANK, Michael. *Reconciling Judaism ...* [Diss. Ms.] 1994: 280f).

Für unseren Zusammenhang bedeutsam ist vor allem Cohens Unterstützung der Kritik Zacharias Frankels an GRAETZ' »Konstruktion der jüdischen Geschichte« von 1846 (vgl. zwei Fußnoten FRANKELS zum Abdruck der »Konstruktion« in seiner *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums* 1846: 89f sowie 421). Graetz hatte behauptet: »Das Judentum ist keine Religion des Individuums, sondern der Gesamtheit, was eigentlich so viel sagen will: das Judentum ist im strengen Sinne gar nicht Religion [...] sondern [...] ein Staatsgesetz. [...] Die Tora, die israelitische Nation und das heilige Land stehen in einem, ich möchte sagen, magischen Rapport« (»Konstruktion ...«, ND 1936: 17f). Frankel antwortet, nach Cohens Meinung in »goldenen Worten«, die Politisierung und Lokalisierung des Judentums sei mit dem jüdischen Wesen unvereinbar: »Welche Verbindlichkeit könnte die Tora für den von diesem Boden Fortgerissenen haben? Die Hoffnung auf die Wiederherstellung des Staates und auf den Messias dürfte ein schwaches Relief für eine solche Verpflichtung haben« (zit. in: »Graetzens Philosophie der jüdischen Geschichte« 1917, *JS* III 206). Dennoch schätzt Cohen den philosophischen Entwurf seines »verewigten Lehrers« Graetz. Er will allerdings dessen Schlußsatz durch eine andere Formulierung modifizieren, die zwar angeblich dem Geist Graetzens »gerecht« werde, viel eher aber Cohens eigene politische Vorstellung ausdrückt: »Die monotheistische Gottesidee hat die Aufgabe, eine religiöse Staatsverfassung zu organisieren als Weltorganisation, d. i. als die des Staatenbundes der nach der Idee des Messianismus sich entwickelnden Menschheit« (212). Vgl. zur Cohenschen Kritik an Graetzens politischer Auffassung vom Judentum COHN, Ernst. »Heinrich Graetz« 1963: 197; RABIN, Israel. »Stoff und Idee ...« 1963: 251. Beide betonen einen Wandel in Cohens Einstellung zu Graetz im Laufe der Jahre. Das gilt u. E. nur insofern, als Cohens Äußerungen über Graetz einen versöhnlichen Ton annehmen.

An positiven Äußerungen über Graetz ist Cohens - nicht ganz unkritische - Würdigung seines Lehrers Graetz in »Ein Gruß der Pietät an das Breslauer Seminar« (*JS* II 419f) zu erwähnen; ferner »Zur Jahrhundertfeier unseres Graetz«, wo Cohen Graetz zwar einen »Großen in Israel« nennt (*JS* II 446), dann aber doch wieder dessen kritisierendes Verhältnis zum deutschen Judentum und

bedeutsame Schrift, »Ein Bekenntnis in der Judenfrage« von 1880, bringt auch sein Bekenntnis zur Assimilation: »Wir Juden haben anzuerkennen, daß das Ideal nationaler Assimilation, als solches, von Geschlecht zu Geschlecht bewußt erstrebt werden soll« (*JS* II 88). Das ist ein Affront gegen Moritz Lazarus und seinen Vortrag *Was heißt national?*⁸¹, worin dieser von einem geistigen »Eigenen« (1880: 42) der Juden gesprochen hatte, einem »alles individuelle Thun an Macht und Würde übertragende[n], ethisch-religiöse[n] Inhalt« (43), den er näher bestimmt als den Gedanken von einem »Weltreich des Friedens« (44). Allerdings prägte sich dieses »Eigene« innerhalb des Judentums in großer Mannigfaltigkeit aus. Diese zu erhalten und dadurch die allgemeine Kultur durch eine Vielfalt ethisch-religiöser Wechselwirkungen zu bereichern, solle die »dauernde Aufgabe« (42) des Judentums darstellen.

Die sittliche Mannigfaltigkeit der Völker versteht Lazarus hier als eine quasi-natürliche Gegebenheit, durch die die Aufgabe der Juden »in sich selbst mannigfaltig« werde und dadurch »eine fortdauernde Bereicherung« mit sich führe (42). Für Cohen wiederum »darf es [zwar] eine individuelle Sittlichkeit geben. Aber keine in besonderen religiösen Gruppen oder Sekten substantiierte ist wünschenswert« (»Bekenntnis«, *JS* II 88). Eine

»Volkseinheit [...] ist nicht lediglich ein geschichtsphilosophischer Begriff, [sie] ist im Unterschiede von Naturbedingungen eine sittliche Aufgabe. Glieder Eines Volkes haben die Pflicht, eine Einheit des Daseins und Bewußtseins anzustreben und dieselbe immer inniger, immer intensiver auszubilden [...]. Die Juden haben nur Eine 'dauernde Aufgabe', das ist die Erhaltung des Monotheismus« (*JS* II 87)⁸².

Die Polemik gegen Lazarus, der gar nicht gelegnet hätte, daß sich ein Volk durch seine Sittlichkeit eine Einheit geben soll, wirkt dadurch überzogen, daß Cohen hier

der Reformtheologie bemängelt (450). Cohen schätzt überdies die bibelkritischen Arbeiten von Graetz, etwa dessen Werk *Schir HaSchirim, das salomonische Hohelied*, Wien 1871, wonach im Hohelied durch den Kontrast des Salomonischen Hoflagers zur schlichten Hütte des Liebespaares alle Sinnlichkeit überformt werde durch »politische[n] Ernst« und »soziale Gesinnung« (zit. aus: »Über den ästhetischen Wert unserer religiösen Bildung«, *JS* I 225; vgl. *RV* 299 - man denke an den Angriff M. H. Boehms auf dessen »brünstige Sinnlichkeit«). Schließlich sind Cohens Psalmenübersetzungen z. B. in »Die Lyrik der Psalmen« 1914 (*JS* I 237-261) weitgehend an Graetz' *Kritischem Kommentar zu den Psalmen*, 2 Bde., Breslau 1882, orientiert.

81 LAZARUS, Moritz. *Was heißt national?*, 1880; hier zit. nach der 2. Aufl. 1880.

82 Vgl. dazu etwa Cohens vernichtende Besprechung von LAZARUS' *Ethik des Judentums* in »Das Problem der jüdischen Sittenlehre ...« von 1899 (*JS* III 1-35), worin er seiner eigenen Religionsphilosophie das Programm schreibt (vgl. ROSENZWEIG, Franz. »Einleitung« 1924: XXXVII). Zu dieser Kritik vgl. eine Verteidigung von Lazarus durch BAUMGARDT, David. »The Ethics of Lazarus and Steinthal«, 1957: 213.

keine systematische Darstellung seines komplizierten Volksbegriffs gibt. So wird das ethische Ideal des Staates, das Cohen mit der »Volkseinheit« anspricht, nicht deutlich. Nur die Wortverbindung »Staats- und Volkseinheit« (87) deutet es kurz an. Dadurch läßt sich erstens nur ahnen, was Cohen so gegen Lazarus aufbringt. Und zweitens bleibt unklar, wieso die jüdische »Erhaltung des Monotheismus« zur Bildung einer staatlichen Volkseinheit beitragen und die Eingliederung der Juden in sie fördern soll.

Diese persönlich gefärbte Gegnerschaft zu dem Völkerpsychologen Lazarus, neben H. Steinthal eine in früheren Jahren nicht unwichtige Persönlichkeit für Cohen - man denke an dessen Veröffentlichungen Cohens in deren *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*⁸³ - wird im »Bekenntnis« erstmals öffentlich ausgesprochen. Sie verbindet sich offensichtlich mit einer Änderung in Cohens philosophischem Denken. Der philosophische Wandel ist spätestens durch *Kants Begründung der Ethik* von 1877 dokumentiert, worin sich Cohen ausdrücklich von einer psychologischen Grundlegung der Philosophie distanziert⁸⁴. Zwar ist damit noch nicht das letzte Wort über die Frühphase der Cohenschen Entwicklung gesprochen, denn er führt vor allem in seiner späteren *Ästhetik des reinen Gefühls* Positionen weiter, die er in der Auseinandersetzung mit Steinthals Sprachwissenschaft gewonnen hatte. Zunächst beherrscht jedoch die Gegnerschaft zu Lazarus' Deutung des Judentums den Vordergrund. Sie verhindert einen weiteren persönlichen Kontakt Cohens auch zu Steinthal.

Nun wird 36 Jahre später ausgerechnet von Buber eine Äußerung von Lazarus gegen Cohen ins Feld geführt. Dieser hatte in »Zionismus und Religion« etwas zu großzügig beansprucht, die Nationalitätsauffassung der »Nichtzionisten« darzustellen (*JS* II 322). Gerade der berühmte Nichtzionist Lazarus aber formulierte die von Buber zitierte Behauptung: »Die Juden haben keine eigenen Nationalität mehr; es

83 HOLZHEY zählt in seiner Bibliographie der Druckschriften Cohens (*Cohen und Natorp*, Bd. 1, 1986: 355ff) fünf Texte auf.

84 Vgl. EDEL, Geert. *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik ...* 1986: 145ff. Klaus Christian KÖHNKE (*Entstehung und Aufstieg ...* 1986: 282f) sieht diese Tendenz bereits in *Kants Theorie der Erfahrung*, 1. Aufl. 1871 als »endgültig« besiegelt an und betont den Einfluß der »Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer«, publ. ebenfalls 1871. Man darf daher annehmen, daß nicht Cohens philosophische Umorientierung als solche, sondern erst die - mit diesem Wandel allerdings verbundene - politische Gegnerschaft das persönliche Verhältnis zu Lazarus so auffallend beeinträchtigt hat. Noch am 14.12.1875 bedankt sich Cohen bei Lazarus für die Zusendung des ersten Teils der Neuauflage von dessen *Leben der Seele* als einem »Zeichen alter Freundschaft« (National- und Universitätsbibl., Jerusalem, M. Lazarus-Archiv, Mappe 93c).

gibt schlechterdings keinen Juden mehr, der [vielmehr] nur noch einen jüdischen Geist hat«⁸⁵. Ein Analogon zu diesem »jüdischen Geist«, bei Lazarus ein Kontrastbegriff zur Nationalität, kehrt auch bei Cohen wieder: der erwähnte »Geist der Heiligkeit«. Er erweist sich aber, genau umgekehrt zu Lazarus, gerade als Quelle der Nationalität. Beide, Lazarus und Cohen, lehnen durch den Begriff des Geistes eine sachlich gedachte Grundlage des modernen Judentums ab. Jedoch gerade diese teilweise Übereinstimmung bei dann konträren Konsequenzen scheint Cohens Aggression zu veranlassen. Überhaupt kommt die zitierte Bemerkung von Lazarus viel näher an die etwa vom Central-Verein vertretene Auffassung von »Assimilation« heran, als Cohens zunehmend stärker hervortretendes Beharren auf einer nationalen Eigenart des Judentums. Und dennoch geht, besonders aus heutiger Sicht, gerade Cohen sehr weit in seiner Verteidigung der nationalen Assimilation. Das zeigt sich bei der zur Zeit Cohens aktuellen Rassenfrage.

II

»Wenn wir ruhig und aufrichtig dem Rassengefühl antworten, so müssen wir sagen, daß wir selbst es anerkennen. Ich behaupte getrost: wir wünschen alle, wir hätten schlechtweg das deutsche, das germanische Aussehen, von dem wir jetzt nur die klimatischen Nebenwirkungen an uns tragen.«

So heißt es im »Bekenntnis in der Judenfrage« (*JS* II 85). Die Existenz eines Rasseunterschiedes zwischen Juden und Nichtjuden wird von Cohen nicht geleugnet, vielmehr in der Qualität eines Gefühls sogar bestätigt. Daß es einen rassistischen Unterschied in Hinsicht auf das menschliche *Denken* geben könne - und Denken ist für Cohen an Wissenschaft orientiert - schließt Cohen aus. Deshalb bemerkt er gegen Buber 1916 bissig, er lasse sich lieber noch »den jüdischen Schädel gefallen, als die spezielle jüdische Logik« (*JS* II 339)⁸⁶. In dem zweiten Text über »Deutschtum und

85 Ohne Quellenangabe in *Der Jude* 1916: 282 (vgl: LAZARUS, *Was heißt national?* 1880: 43).

86 BUBER hatte von »alten jüdischen Denkformen« gesprochen, die durch die europäischen Kultursprachen verdrängt worden seien (*Der Jude* 1916: 289). Auf die obige Bemerkung Cohens antwortet er, um die »nationale Individualität des Denkens« zu charakterisieren, mit dem Hinweis auf ein »Überwiegen des Dynamischen über das Statische [...] des verbalen Elements über das adjektivische in dem hebräischen Schrifttum« (»Noten« in *Völker, Staaten und Zion* 1917: 47; vgl. »Die hebräische Sprache« 1910, in: BUBER, *Der Jude und sein Judentum*. 1963: 723-731). Ähnliche Überlegungen finden sich bei Cohen selbst. Er spricht dem Hebräischen ebenfalls einen besonderen Charakter im Unterschied von anderen Sprachen zu, da nämlich in ihm die Zukunft gegenüber den anderen Tempora im Vordergrund stehe (vgl. Cohens Reflexionen im Nachlaß

Judentum« von 1916 wird der Gesichtspunkt der Rasse wiederum anerkannt und entkräftet zugleich.

»In jeder nationalen Entwicklung ist das Streben mitenthalten, zu den Grundformen einer nationalen Einheitlichkeit, zur Rasseneinheit und zur religiösen Einheitlichkeit mehr und mehr zurückzukehren« (*JS II 302*).

Jedoch ist die Rassenfrage »in einem streng wissenschaftlichen Sinn nicht objektivierbar« (303). Es fallen bei ihr nicht nur anatomische, sondern auch die »seelischen, die geistigen, die sittlichen Verhältnisse« ins Gewicht (302). Die Peinlichkeit, als Jude hierüber mitzureden, überwindet Cohen und besteht auf der »unbedingten Voraussetzung [...], daß man den Nachkommen der Prophetengeschlechter keinen üblen Stammescharakter anheften werde« (303). Der »jahrhundertelange Druck« mag zwar manches Unerwünschte - eine »Bevorzugung des Erwerbssinnes« oder auch durch »langjährige Züchtung jene bekannten widerwärtigen Erscheinungen« (303) - hervorgebracht haben. Doch gerade der »naturwissenschaftliche Gesichtspunkt« schwäche den Rasseeinwand gegen die Juden wiederum ab (304). Gegenüber jenem unnatürlichen Druck ist nun das ebenso »jahrhundertelange« gemeinsame Wohnen unter gleichem »klimatischen Einfluß« (304) gemeint, verbunden mit einem »Anbau und Ausbau der geistigen Verwandtschaft« durch Alltagssprache und Kultur (304).

Dennoch zieht das »Rassegefühl« auch für Cohen eine Grenze zwischen den Juden und allen anderen. Es kommen einer besonderen Gemeinschaft wie der Nationalität aus ihrer »Abkunft« (276) Merkmale zu, die den Begriff der Rasse in irgendeiner Weise zur rechtfertigen scheinen. Aber Cohen wird für seinen spezifischen Begriff der Nationalität eine Idee der Abkunft entwickeln, die von anthropologischen und naturgeschichtlichen Bestimmungen unabhängig ist. Es kommt dieser Nationalität zwar durchaus eine sittliche Besonderheit zu, aber aufgrund jener Unabhängigkeit keine - wie es gegen Lazarus hieß - »in besonderen Gruppen [...] substantiierte« (88). Eine solche substantiierte Sittlichkeit wäre, wenn sie Geltung hätte, für Cohen in der Tat eine verbindliche Quelle des Rassearguments. Mit dem Ausschluß einer naturgeschichtlichen Grundlage der Nationalität ist auch diese Verbindlichkeit beseitigt. Das »Rassegefühl«, welches sich mit naturgeschichtlichen Erschei-

Natorp, Handschr.-Abt. d. Univ. Bibl. Marburg - MS 831, nach bisheriger Zählung Blätter 1 und 112; Bl.1 in: *Hermann Cohen ...*, Ausstellungskatalog 1992: 168f). Eine »spezielle jüdische Logik« folgt daraus für Cohen nicht, da auch in der universell angelegten *Logik der reinen Erkenntnis* die Zukunft in der Zeitstruktur des Denkens dominiert (vgl. Teil 2, Kap. 1). Das Hebräische repräsentiert demzufolge in logischer Hinsicht keine partikuläre, sondern eine universale Denkungsart.

nungen verbindet, ist für das Fundament der Nationalität, die auf einer andersartigen Abstammung und Geschichte beruht, nicht wesentlich. So mag Cohen es anerkennen und schließlich doch ignorieren können.

III

Als Cohens, in letzter Konsequenz jedoch unverbindlichen, Leitgedanken der Assimilation können wir also den Wunsch verstehen, »dem Naturton des Volkes, zu dem wir verschmelzen wollen, in allen seinen Weisen uns einzustimmen«⁸⁷. Nur eines kann die Assimilation nicht heißen: Taufe. Hier scheint das »Bekenntnis« von 1880 eine Konsequenz zu erzwingen, die etwa in dem frühen Aufsatz zu Heinrich Heine von 1867 und in Cohens Stellungnahme zu einer Affäre um Rudolf Virchow von 1868 noch fehlt. 1867 gibt es für Cohen noch Juden, die trotz ihres opportunistischen Übertritts »im Herzen [...] Juden geblieben waren« (*JS* II 31)⁸⁸. »Natürlich ist der Einfluß [des historisch-politischen Christentums] nicht bei allen der gleiche. Von David Pfefferkorn und Julius Stahl bis zu Börne, Heine und Gans gibt es eine lange Reihe der subtilsten Übergänge« (41). Jedoch überhaupt »im Herzen« Jude bleiben zu können trotz Übertritt zum Christentum, das sollte nicht Cohens letztes Wort bleiben.

Rudolf Virchow sodann, der berühmte Arzt und Abgeordnete des Reichstages, habe, so wirft man ihm vor, getaufte jüdische Assistenten ungetauften vorgezogen⁸⁹. Cohen veröffentlicht eine Stellungnahme, an der für unseren Zusammenhang wichtig ist, daß er aus seiner damaligen psychologischen Denkweise für Konvertiten ein begrenztes Verständnis zeigt - auch wenn er vom Übertritt eher abzuraten scheint: Für manchen modernen Juden sei das Judentum zwar keine Religion mehr, aber immerhin gelten auch für ihn noch die alten Bindungen. Daher bestünde für ihn bei

87 »Bekenntnis« 1880, *JS* II 85. Daß Cohen dies zugleich eine »heiligste Pflicht« nennt (ebd.), dokumentiert seine hohe Bewertung der kulturellen und politischen Erscheinung. Als eine »heiligste Pflicht« im religiösen Sinn müssen wir eher die *Isolation* des Judentums annehmen (vgl. Kap. 6).

88 »Heinrich Heine und das Judentum« 1867, anonym - d. h. mit dem Namenskürzel »c.« - erschienen, *JS* II 2-44. Zum Nachweis der Autorschaft Cohens vgl. demnächst den ersten Band der *Kleineren Schriften*.

89 Ein Dr. MEILITZ in: *Allgemeine Zeitung des Judentums* vom 26.5.1868. VIRCHOWS Antwort in: *Die Zukunft* vom 6.6.1868. Cohens Artikel »Virchow und die Juden« ebenfalls in: *Die Zukunft* vom 14.8.1868, *JS* II 457-462. Vgl. von Bruno STRAUß den Hinweis auf die Zensur des Redakteurs, einen zweiten, unbekanntem Text sowie ungedruckte Briefe Cohens, *JS* II 482f.

der Taufe die Gefahr, »in diesem Gemütsstoffwechsel sein altes Ich zu verlieren« (JS II 461). Ein prinzipielles Argument ist das nicht. Erst auf dem Weg zum »Bekenntnis in der Judenfrage«, heraus aus dem »Verdauungsschlaf« des »saturierten«, endlich emanzipierten Judentums⁹⁰, kommt es zu einem Umschlag in Cohens Meinung. Ein Judentum, das »keine Religion« mehr ist, existiert für Cohen nicht mehr. Die nun klar bestimmte Aufgabe des Judentums, einen »der Vermenschlichung unzugänglichen Kern des alten Prophetengottes« (77) festzuhalten, ist auch nicht mehr psychologisch begründet, sondern ein Element ethischer Reflexion oder ihr zumindest korrelierend. Damit erlangt das Judentum eine dem Sittengesetz analoge Bedeutung. Von nun an kommt in der Übertritt einem Verrat am Ethischen, das heißt am Menschlichen selbst, gleich.

In »Der Religionswechsel in der neuen Ära des Antisemitismus« von 1890, also fast elf Jahre nach Treitschkes Angriffen erschienen, urteilt Cohen im Unterschied zu jener universalen Perspektive aus dem Gesichtspunkt menschlicher Solidarität. Es soll hier, »so diskret als nur irgend möglich, *privatmoralisch*« argumentiert werden (JS II 343, Hervorhg. H.W.). Das »unzweifelhafteste Erfordernis« überhaupt für den Entschluß eines sittlichen Menschen ist demnach, »daß durch meine Handlung niemand gekränkt werde« (343). Seit Treitschke ist jedoch klar, wen der Übertritt zum Christentum kränken würde: die jüdischen Gemeinden. Denn wer das Judentum verläßt, um christlich zu werden, scheint diejenigen bestätigen, die behaupten, das Judentum sei gar keine Religion. Denn, so würde das perfide Argument lauten, warum sonst sollten die Konvertiten sie offenbar anderswo suchen?⁹¹ »Also haftet auf denen, die Juden bleiben, der Verdacht, gegen die Einheit des Vaterlandes den Stamm und in ihm den Staat im Staate zu kultivieren!« (345). Der Übertritt ist also ein Verrat am Menschlichen sowohl in universaler Reflexion als auch in Hinsicht auf geschichtlich-relative Bindungen, an der Tugend der Treue.

Nun scheinen aber Cohens Stellungnahmen doch nicht ganz widerspruchsfrei zu sein. Zwar ist der »diskret« argumentierende Text über den »Religionswechsel« ein Plädoyer für die »staatsrechtlich gleichgestellte jüdische Gemeinde« (345), scheinbar ganz im Sinn einer Konfession. Cohen denkt, hiernach zu urteilen, ganz konform mit dem »Centralverein«. Das erweist sich jedoch als Trugschluß, wenn man das »Bekenntnis in der Judenfrage« hinzuzieht. Ein »Bekenntnis« ist das Judentum dort

90 Die zitierten Begriffe sind von Franz ROSENZWEIG (»Einleitung« 1924: XXI). Er charakterisiert dadurch die allgemeine jüdische Situation in Deutschland vor dem Antisemitismus der 70er und 80er Jahre.

91 Vgl. auch »Über den ästhetischen Wert unserer religiösen Bildung«, vmtl. 1914, JS I 212.

zwar ausgesprochenermaßen, aber nicht das, was der organisatorische Apparat eines Staates eine »Konfession« nennt. Die der Ethik gleichwertige Geste des Judentums ist nach Cohen auf dem Niveau der Grundlegungen des Staates selbst angesiedelt. Also kann das Judentum nicht ein Gegenstand für amtliche Organisation sein, dem eine Stelle neben anderen Konfessionen bestimmt wird. Die Assimilation befürwortet Cohen zwar, der Konfessionalisierung jedoch widerspricht er; einem »Centralverein« kann er sich also in gewisser Weise eingliedern⁹² und muß sich in anderer Hinsicht doch abgrenzen. Das hat schließlich Konsequenzen für seinen Gebrauch des Wortes »Assimilation«, der ohnehin nie unmißverständlich war.

IV

Noch in »Der polnische Jude«, Juni 1916, spricht Cohen von der »Assimilations-tugend«, die jedoch mit gleichzeitiger »Autochthonie« verbunden sein müsse; sonst bleibe sie »beschattet« (*JS* II 171). Anfang 1917 ändert sich das. »Hinweg mit diesem plumpen, gleißnerischen Worte der Assimilation«, schreibt Cohen, »setzt ein ehrliches deutsches Wort ein für dieses Fremdwort!« Die neueste Variante einer christlich eingekleideten Assimilationstheorie bringt ihn in Sprachnot. Sein Gegner ist der berühmte »Kathedersozialist« Gustav von Schmoller.

Cohens »Betrachtungen über Schmollers Angriff«⁹³ haben einen ähnlichen Anlaß wie das »Bekenntnis« von 1880. Wieder tritt ein bekannter Gelehrter mit antijüdischen Äußerungen an die Öffentlichkeit und gibt entsprechenden Tendenzen dadurch Gewicht⁹⁴. Cohen beklagt, daß der jüdische, »sonst nicht zu bezwingende Hoffnungsmut« versage (*JS* II 381). Die »Verständigung«, die er »vor 40 Jahren« - mit

92 Man denke an den bereits erwähnten, damals zweiten Vorsitzenden des Centralvereins, Eugen Fuchs. Er eröffnete das erste Heft der *Neuen Jüdischen Monatshefte* mit einem programmatischen Text, der dem staatsrechtlichen Sinn Cohens verwandt ist. Fuchs verlangt u. a., die »Judenfrage« solle »zum großen Teil« als »Rechtsfrage« behandelt werden (10.10.1916: 2)

93 *Neue Jüdische Monatshefte*, 1. Jg., 25.1.1917: 222-230 und 10.2.1917: 256-260, *JS* II 381-397. Die angeführten Sätze: 387f. Der Anlaß: SCHMOLLER, Gustav von. »Obrigkeitsstaat und Volksstaat, ein mißverständlicher Gegensatz«, in: *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung ...* 40. Jg., H. 4., 1916: 423-434; und Ders. »Die heutige deutsche Judenfrage«, in: *Tägliche Rundschau*, 37. Jg., vom 16.1.1917. Vgl. zu Schmollers vielbeachteten Aufsätzen ZECHLIN, Egmont. *Die deutsche Politik ...* 1969: 542f.

94 Vgl. auch »Das Urteil des Herrn Professor Theodor Nöldeke über die Existenzberechtigung des Judentums« 1907, *JS* II 369-377.

seinem »Bekenntnis in der Judenfrage« - habe erhoffen können und worin er »nicht gänzlich enttäuscht« worden sei (381), sei nun kaum mehr zu erwarten⁹⁵. Er entlarvt hinter der Schmollersche Reden von »Halbjuden«⁹⁶ einen »Rassenstandpunkt« (382f), der sich überdies mit Religion verbinde. Gegenüber dem Rassismus, der nationale Unvereinbarkeiten festschreiben zu können meint, lehrt - so stellt Cohen grundsätzlich fest - »unser Kriegs Bündnis [...] eine andere Offenbarung von der Bedeutung der Nationalitäten für den nationalen Einheitsstaat und für den Bundesstaat« (383). Aber das scheint für Schmoller gar nicht der Hauptpunkt zu sein, denn die aktuelle Politik zeigt: »Gegen die Rasse seid Ihr ja eigentlich gar nicht, denn Ihr wollt sie ja assimilieren. Und zu diesem Zweck hauptsächlich berechnet Eure Statistik die Zunahme der Mischehen« (383).

Im Grunde geht es also um die Religion. Nach Schmollers Meinung hat man von der Aufklärung des 18. Jahrhunderts die »Frucht« erst noch zu erwarten, nämlich die »Assimilation [...] einer rassenfremden Minorität«⁹⁷. Durch eine solche Auffassung sieht sieht Cohen diejenige Epoche abgewertet, die die Gleichheit der Menschen endlich vom dogmatischen Glauben an Christus abgelöst und dadurch nicht zuletzt die jüdische Emanzipation ermöglicht hatte. Diese Epoche also solle ihre »Frucht« nun als eine erneute dogmatische Gleichschaltung hervorbringen, diesmal unter dem Deckmantel der rassischen Assimilation?⁹⁸

»Ist die Aufklärung nicht an und für sich selbst eine reife Frucht, die noch ferneren Wachstums und eigener Höherentwicklung zugänglich bleibt, aber nicht erst auf ihre Früchte hin zu prüfen ist? [...] Unreligiös und unethisch, wie dieser ganze Aberglaube an die Statistik ist, so ist auch die Assimilation nichts anderes als ein falsches Wort, erfunden und gebraucht, um die Tendenz zu verbergen, welche schon die Aufklärung gebrandmarkt hat: eine Religion und ihre Bekenner als solche zu vertilgen und ausrotten zu wollen. Statt der Austreibung und Ausrottung sagt man Assimilation« (385f)⁹⁹.

95 Man denke z. B. an die große Verbreitung rassistischer Gedanken durch H. St. CHAMBERLAINS *Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, Erstauflage 1898, mit einer Fülle weiterer Auflagen in den folgenden Jahren, auch in Form der »Volksausgaben«.

96 *Tägliche Rundschau* 37. Jg., vom 16.1.1917, S. 1.

97 *Tägliche Rundschau* S. 1; vgl. *JS* II 385.

98 Im Unterschied zum rassischen »Antisemitismus«, den Cohen noch 1880 als »nackte Dummheit« bezeichnete, die »sich selbst vernichten« müsse, war für ihn »der religiöse Punkt des Rassenhasses die eigentliche, die einzige Gefahr, die über das Tagesgeschrei hinausreicht« (Nachwort von 1880 zu: »Der Sabbat in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung«, *JS* II 67).

99 Vgl. zu Cohens, damals ungewöhnlicher Rückbindung an die Tradition des 18. Jahrhunderts LÜBBE, Hermann. *Politische Philosophie ...* 1963: Anm. S. 234f.

»Assimilation« fällt demnach als Bezeichnung für den politischen Standort des Judentums weg. Der spezifische Begriff der Nationalität, der seit 1916 in seinen Umrissen feststeht, bezeichnet nach der Auseinandersetzung mit Schmoller als einziger noch Cohens politische Option für die Juden:

»Wenn [...] die jüdische Religion in ihrem Monotheismus eine berechtigte Eigenart ist innerhalb der geistigen Kultur der Menschheit, so bedarf ihr Fortbestand, zumal unter der Mißgunst und Intoleranz der obwaltenden Differenzen, des Fortbestandes der jüdischen Nationalität. Und diese eigene Nationalität ist alsdann als eine Förderung des deutschen Staates zu erachten wegen dessen Förderung durch den Fortbestand der jüdischen Religion« (383).

»Die jüdische Religion in ihrem Monotheismus eine berechtigte Eigenart«: Setzen wir die Berechtigung einmal voraus, so stehen wir nun, da auch die Idee der »Assimilation«, wie die der »Konfession«, letztlich abgewiesen werden mußte, da also diese Vermittlungsformen der staatlichen Kultur den »Fortbestand« nicht gewähren, vor einer neuen Frage.

6) Gesetz und Orthodoxie

I

In welcher Form tritt diese Nationalität in Erscheinung, die sich den organisatorischen Mitteln eines Staates entzieht und doch keinen eigenen Staat, sei es »im Staate« oder anderswo, bildet? Staatliche Rechtssetzungen erfassen die Nationalität nicht, und doch ist sie ein Rechtsbegriff, der in der Geschichte Gestalt annehmen muß. Die gleichsam physiognomischen Einwände Bubers und Seligmanns sind unwiderlegt. So ist es fast unausweichlich, daß Cohen schließlich eine Gesamtdarstellung, eine Morphologie des Judentums in Angriff nimmt. Die grundlegende Gesetzlichkeit der Vernunft, die in den Quellen des Judentums als historische Triebfeder der Religion ausfindig gemacht wird, soll selbst im modernen Judentum Gestalt annehmen - sein Gesetz prägen. Mit diesem Begriff, dem Gesetz, ist die Gestalt der Nationalität bezeichnet. Eine Gestalt, nicht nur eine Funktion! Denn Cohen meint in dem Kapitel über das »Gesetz« in seiner *Religion der Vernunft*, in dem er auch den Begriff der Nationalität anspricht, das jüdische Religionsgesetz und nicht ein philosophisch begründetes Vernunftgesetz. Dennoch soll die rituelle Verfassung des Judentums ihrem Gehalt nach die Gesetzlichkeit einer Religion der Vernunft

repräsentieren. Und darüber hinaus erhält dieses Gesetz eine weitere wichtige Bestimmung: die Rolle eines isolierenden Faktors zur Erhaltung des Judentums, also ein Aspekt, den Cohen in der Form des isolationistischen Rassismus bekämpft hatte.

»Der Fortbestand der Religion des jüdischen Monotheismus ist dadurch an den Fortbestand des Gesetzes, seinem Begriff nach - nicht in den Einzelheiten der Gesetze - gebunden: daß das Gesetz diejenige Isolierung ermöglicht, welche unerlässlich scheint für die Pflege und Fortbildung des Eigenen als des Ewigen« (RV 425).

»Des Eigenen als des Ewigen«: Diese Formulierung weist auf die Gesetzlichkeit einer Religion der Vernunft hin, denn für Cohen wird »Ewigkeit« durch eine wissenschaftliche, nämlich die ethische Form der Vernunft begründet (ErW 400ff). Daher deutet auch die Wendung »als eines Ewigen« bereits auf die universale Bedeutung dieser Religion hin. Zugleich geht es jedoch um den geschichtlichen »Fortbestand« in »Pflege und Fortbildung«. Diese Verknüpfung von Ewigkeit und geschichtlichem Fortbestand begründet das Problem der jüdischen Nationalität¹⁰⁰. Geschichtliche Isolierung und universale Bedeutung werden zum Gehalt des jüdischen Gesetzes vereint. Damit ist der Anlaß gegeben, ein weiteres biographisches Motiv für Cohens Bemühung um den Begriff der Nationalität zu diskutieren: seine ambivalente Stellung zur jüdischen Orthodoxie des 19. Jahrhunderts in Deutschland. Mit den Stichworten »geschichtliche Isolierung« und »universale Bedeutung« als Gehalt als Gehalt des jüdischen Gesetzes könnte man auch die Deutungsabsichten etwa von Samson Raphael Hirsch bezeichnen. Seit seinen *Neunzehn Briefen über Judentum* von 1836 eine der profiliertesten Gestalten der jüdischen Orthodoxie in Deutschland¹⁰¹, sei er hier, mit dem Bewußtsein, daß das die Vereinfachung einer komplexen geschichtlichen Situation darstellt, Cohen in einigen Aspekten stellvertretend gegenübergestellt. Diese Vereinfachung wird jedoch durch Cohens eigene Äußerungen zur Orthodoxie einigermaßen gerechtfertigt, die sich im wesentlichen auf S. R. Hirsch und Esriel Hildesheimers Rabbinerseminar beschränken¹⁰².

100 Von der erkenntnislogischen Seite her hat Pierfrancesco FIORATO (*Geschichtliche Ewigkeit ...* 1993) diese Verknüpfung diskutiert. Hierzu vgl. Teil 2.

101 Von dem Begriff der »Orthodoxie«, der einen Gegenbegriff - etwa »liberales Judentum« - geradezu erzwingt, machen wir nur unter der Einschränkung N. A. NOBELS Gebrauch: Man könne diese Termini, »auf das religiöse Leben der Juden angewandt, nur mit vielen Körnchen Salz [...] genießen« (»Erwiderung« auf M. Rade, 1916: 53). Zum folgenden sowie zur geschichtlichen Bedeutung S. R. Hirschs vgl. BREUER, Mordechai. *Jüdische Orthodoxie ...* 1986: 30ff, zur weiten Verbreitung v. a. seiner exegetischen Schriften ebd.: 143f.

102 Mit S. R. Hirsch war Cohen bereits als Schüler des Breslauer Rabbinerseminars in Kontakt getreten, um seinen verehrten Lehrer Zacharias Frankel gegen Hirsch zu verteidigen (vgl. Cohen.

II

Die *Neunzehn Briefe*, ein fiktiver Briefwechsel, geben Antworten auf die Fragen des gebildeten, aber orientierungslosen Juden Benjamin. Sie ähneln in ihrer Intention Cohens *Religion der Vernunft* mehr als man zunächst aufgrund der innerjüdischen Parteienbildung im ausgehenden 19. Jahrhundert vermuten würde. Für unseren Zusammenhang ist wichtig, daß Hirsch sowohl die Staatenlosigkeit Israels als notwendig ansieht als auch die Pflicht Israels zur »Anbürgerung« an den Staat

Briefe: 12ff; ROSENZWEIG, Franz. »Einleitung« 1924: XXI und 331; ZANK, Michael. *Reconciling Judaism ...* [Diss. Ms.] 1994: 40ff). *Esriel Hildesheimers* Rabbinerseminar lehnte Cohen ab (Brief an Selig Gronemann vom 21.6.1876, *Briefe*: 49ff). Seine Kritik an der Bildung sog. »Austrittsgemeinden« in der Orthodoxie (z. B. Brief Cohens an die *Jüdische Presse* vom 1.3.1880, *JS* II 472) betrifft beide, Hirsch und Hildesheimer (vgl. u. S. 54).

Cohen pflegte allerdings zu einer Reihe von Schülern Hildesheimers freundschaftlichen Kontakt. Drei seien herausgehoben, die allerdings zur Zeit ihrer Bekanntschaft mit Cohen nicht in »Austrittsgemeinden« amtierten. - 1) *Leo Munk*, dessen Bewerbung um das Rabbineramt in Marburg den Anlaß zur erwähnten Ablehnung des Hildesheimerschen »Programms« gab. Jedoch habe er, so schreibt Cohen, in seiner Probepredigt dieses »Programm« nicht erwähnt (*Briefe*: 49). Das später freundschaftliche Verhältnis zwischen beiden ist spätestens seit Cohens Brief an Munk vom 19.3.1905 dokumentiert (*Briefe*: 74). Von Munk stammt auch ein Beitrag zur *Cohen-Festschrift Judaica*, »Die Judenordnungen in Hessen-Kassel« 1912: 377-388. - 2) *Nehemias Anton Nobel*, mit Munk und Cohen in Verbindung (vgl. oben Anm. 7), ein »Glanzschüler« Hildesheimers und die »typologisch [wohl] am schwersten einzureihen[de]« Persönlichkeit unter den deutschen orthod. Rabbinern (BREUER, Mordechai. *Jüdische Orthodoxie ...* 1986: 224). Die Freundschaft zu Cohen dokumentieren NOBELS Texte: seine Huldigung »An Hermann Cohen. Zu seinem 70. Geburtstag« 1912 (abgedruckt in: *Gabe. Herrn Rabbiner Dr. Nobel ...* 1921: 12-14), dann sein Beitrag zur *Festschrift Judaica* für Cohen (»Studien zum talmudischen Pfandrecht« 1912: 659-668) und schließlich das Distichon auf Cohens Grabstein (vgl. WOLFSBERG, Oskar. *Nehemias Anton Nobel ...* 1929: 18ff, 34ff). Cohen seinerseits hat z. B. in seine *Rel. d. Vernunft* einige Formulierungen Nobels übernommen (u. a. RV 312, vgl. den ed. App. von B. Strauß, S. 627). Nach Abraham FRAENKEL (*Lebenskreise ...* 1967: 107) soll Cohen »zuweilen« den Versöhnungstag fastend in Nobels Frankfurter Synagoge verbracht haben. - 3) *Marcus Horowitz*, in Frankfurt Rabbiner der »Gemeindeorthodoxie«, also des Gegenpols zu Hirschs »Austrittsorthodoxie«. Eine Brücke zu Cohen war Horowitz' Anerkennung des Graetzschen Werkes und damit der Wissenschaft des Judentums (vgl. »Zur Jahrhundertfeier unseres Graetz« 1917, *JS* II 447). Sein Sohn Jakob, später ebenfalls Rabbiner der »Gemeindeorthodoxie«, promovierte 1899 bei Natorp und Cohen in Marburg (vgl. HOLZHEY, Helmut. *Cohen und Natorp*. Bd. 2, 1986: 249); Jakobs Bruder Leo fertigte eine Plakette mit Cohens Abbild (RV, 1. Aufl. 1919, im Vorsatz). -- Auf die Stellungnahme orthodoxer Autoren zu Cohen gehen wir hier nicht ein.

betont, »der uns aufgenommen«, und dies aufgrund der »geistigen Natur« Israels¹⁰³. Diese Forderung wird belegt mit eben derselben Stelle aus Jeremia (29, 5-7), die auch Cohen den »Palästinensern« entgegenhält, etwa in seiner »Antwort« auf Bubers Polemik, oder in der zweiten Fassung von »Deutschtum und Judentum«¹⁰⁴. Die Zukunft, deren Bedeutung für Cohens Auffassung des Judentums zentral ist, bestimmt auch Hirsch in einer Weise, die Cohens Lehre vom leidenden Gottesvolk nahekommt: »eine Zukunft«, so Hirsch, »die als Ziel des Goluß [der Zerstreuung] gesteckt, verheißen ist, aber ja nicht tätig von uns gefördert werden darf, nur erhofft«¹⁰⁵. Darauf folgt jedoch eine Formulierung, die Cohen nicht wählen könnte: Nach Hirsch nämlich ist das eine Zukunft, »zu der wir erzogen werden, daß wir dann im Glücke besser 'Jissroel' [Israel] darstellen mögen als das erste Mal [zur Zeit des antiken jüdischen Staates]«. Den Schluß macht wiederum eine Wendung, die auch Cohens Feder entstammen könnte: »eine Zukunft, die ja Hand in Hand geht mit Erhebung der *Allmenschheit* zur *Allverbrüderung* unter Gott, dem Alleinen!«¹⁰⁶ Die eingeschobene Bemerkung Hirschs: »daß wir dann im Glücke besser 'Jissroel' darstellen mögen als das erste Mal«, ist das Symptom für den Unterschied in der Geisteshaltung beider. Eine neue »Darstellung« Israels in messianischer Zeit zu erhoffen, ist für Cohen schädlicher Partikularismus. Was er als Partikularismus einzig zuläßt, ist die Einschränkung des Judentums auf die schon erwähnte »Erhaltung des Glaubens«, allenfalls noch auf »allgemeine Gründe des Mitleids und der Wohltätigkeit bei Verfolgung von Glaubensgenossen«¹⁰⁷. Cohens Lehre von der Besonderheit des Judentums gilt nur für den Weg, nicht für das Ziel.

Ein weiteres Symptom für den Geistesunterschied beider ist Hirschs Ablehnung des Maimonides: Er sei »in unbegriffenem Judentum und in arabischer Wissenschaft erzogen« (*Neunz. Briefe* 1987: 97). Für Cohen dagegen ist Maimonides der systematisch wichtigste Kronzeuge jüdischen Denkens, wie immer man auch Cohens »Cha-

103 *Neunzehn Briefe* ... 1987: 86f. Vgl. HIRSCHS *Horeb* ... §§ 607-609: »Untertanen- und Bürgerpflicht«, 4. Aufl. 1909: 407ff.

104 *JS* II 334 und 310.

105 *Neunzehn Briefe* ... 1987: 87; zur Zukunft in Cohens Religionsphilosophie vgl. *RV* 290ff u. ö.; zur Machtentsagung Israels vgl. Teil 5, S. (?) u. ö.

106 *Neunzehn Briefe* ... 1987: 87. Auch bei Hirsch findet sich das Nebeneinander von Isolation und Universalität sowie ihre Vermittlung in der Zukunft: »So trägt gerade der isolierteste Jude die universellsten Gedanken und Gesinnungen in der Brust«. Aber erst »wenn die Zeiten gottgemäß geworden, wird auch das Judentum zeitgemäß sein« (aus: *Ges.Schr.* I 153-158, zit. von BREUER, Mordechai. *Jüdische Orthodoxie* ... 1986: 65).

107 »Deutschtum und Judentum«, 2. Fassung 1916, *JS* II 316.

rakteristik der Ethik Maimunis« von 1908 und seine späteren Interpretationen des Maimonides wertet¹⁰⁸. In Hirschs Augen reduziert Maimonides das jüdischen Gesetz vor allem im *Führer der Unschlüssigen* zum großen Teil auf

»Klugheitsregeln [...], Gesundheitsregeln [...], Veranstaltungen zu spekulativen und anderen Zwecken; alles nicht in dem ewigen Wesen der Dinge gegründet, alles nicht aus ihrem ewigen Anspruch an mich, aus meiner ewigen Bestimmung fließend, alles nicht Verewigung der Idee durch Symbol - und dabei mitnichten die Totalität der Mizwauß [der gesetzlichen Bestimmungen] zugrunde liegend« (98).

Die verbreitete Folge innerhalb des Judentums »bis auf den heutigen Tag« (98) sei, daß »man seinen Standpunkt außer dem Judentum« einnehme und »es zu sich herüber« ziehe. »Man« bilde »sich von vornherein Ansichten, was die Mizwauß sein könnten, unbekümmert um die wirkliche Erscheinung der Mizwoh nach allen ihren Teilen« (99).

Diese »wirkliche Erscheinung der Mizwoh« markiert den entscheidenden Unterschied zwischen Hirsch und Cohen. Eine »Totalität« - so hatte Hirsch die Gesamtheit des Gesetzes bestimmt - kann für Cohen nie als »Wirklichkeit« in Erscheinung treten. »Wirklichkeit« ist für ihn, wie seine »Antwort« auf Buber gezeigt hatte, ein vorwiegend wissenschaftlicher Begriff, während er den Gedanken der Totalität aus der Wissenschaft ausschließt¹⁰⁹. Wenn in Cohens religionsphilosophischem Projekt der Anspruch liegen sollte, ein Ganzes, eine Totalität zu begründen - und der Bezug auf die »Vernunft« legt das nahe - so ist nicht zu erwarten, daß er es als eine »Wirklichkeit« begründet. Die Religion ist gegenüber der Sphäre der Wissenschaft in einem merkwürdig anmutenden und doch strengen Sinn eine Un-Wirklichkeit. Sie konstituiert sich in ihrer Eigenart genau durch den Gegensatz zu dieser Wirklichkeit.

Die Wissenschaft bleibt also ex negativo ein Maßstab für die Religion. So hat Hirschs Behauptung über den Juden, der »seinen Standpunkt außer dem Judentum« einnehme, durchaus eine gewisse Plausibilität im Blick auf Cohen - aber ob Cohen

108 Die bisher differenzierteste Bewertung, verbunden mit einer konstruktiven Kritik des Cohenschen Denkens vor dem Horizont jüdischer Quellen: BRUCKSTEIN, Almut Shulamith. *Hermann Cohen's 'Charakteristik ...* 1992. Ein Vorbild von ähnlicher Bedeutung ist allenfalls Moses Mendelssohn. Cohens Mendelssohn-Interpretation spiegelt die innersten Schwierigkeiten in Cohens Begriff einer vernunftgemäßen Offenbarung gegenüber dem jüdischen Gesetz und, damit verbunden, des Problems der Nationalität. Man kann die nationale Selbstinterpretation Cohens als einen kritischen Kommentar zu Mendelssohn lesen. Wir beschränken uns allerdings auf eine immanente Reflexion der Cohenschen Position. Zum Verhältniss von Cohen und Mendelssohn vgl. DON, Arie. *The Role of the Jewish Law ...* 1984.

109 Vgl. Teil 2, S. 84.

das Judentum von dort aus »zu sich herüber« zieht, müssen wir noch offenlassen. Jene »Verewigung der Idee durch Symbol« jedenfalls, die Hirsch bei Maimonides und seinen Nachfolgern vermißt, da sie die Totalität der Mizwauß mißachten, hat auch Cohen für das Religionsgesetz beansprucht. Er nennt es ebenfalls ein »Symbol«, das heißt für ihn: ein »erzeugendes Kraftmittel der Lehre«, eine »positive Kraftquelle der Religion« (*RV* 430). Sodann hatte Cohen die Gesetzlichkeit der jüdischen Vernunftreligion mit der Wendung »das Eigene als das Ewige« angesprochen (s. o. S. 48), und das bedeutet wiederum: als Idee. Das Gesetz dient sonach auch bei Cohen einer »Verewigung der Idee durch Symbol«.

III

Cohens Äußerungen zur Orthodoxie zeigen mehrere Seiten. Um mit einem Extrem zu beginnen: In »Das Problem jüdischer Sittenlehre« von 1899 geht Cohen so weit, der orthodoxen, »ceremoniellen Judenheit« die Verehrung eines »polytheistisch-Heiligen« zuzuschreiben (*JS* III 30). Hier färbt die Polemik gegen Moritz Lazarus auch die Wertung der Orthodoxie. Das ist eine Folge davon, daß Lazarus in seiner *Ethik des Judentums* (Bd. 1, 1898) das »national-partikularistische« Judentum vom »menschheitlich-universalen« nur psychologisch und nicht - wie es sein Buchtitel erwarten ließe - streng ethisch unterschieden habe (*JS* III 29). Daher bleiben bei Lazarus beide Alternativen im Rahmen des Akzeptablen, was Cohens ethischer Standpunkt nicht zuläßt. »National-partikularistisch« bedeutet für ihn an dieser Stelle den »Staat im Staate« und damit eine antiethische Haltung. Da aber Lazarus mit dem »national-partikularistischen« Judentum das »ceremonielle« Judentum, also die Orthodoxie, gemeint hatte - was Cohen an dieser Stelle übernimmt (29) - so ist mit dem Urteil über die psychologische Duldsamkeit von Lazarus zugleich dasjenige über die Orthodoxie gesprochen. Nur im streng der Ethik korrelierenden, »menschheitlich-universalen«, Judentum - und das heißt zu dieser Zeit noch: in der »Assimilation« - werde ein »monotheistisch-Heiliges« verehrt (30). Die jüdische Orthodoxie dagegen trifft der schärfste nur denkbare Vorwurf: der des Polytheismus.

Ein Jahr später, als im Aufsatz »Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch« die jüdische Lehre einer persönlichen Rechenschaft vor Gott gegen die Unkenntnis christlicher Theologen verteidigt werden muß, erwähnt Cohen gerade Samson Raphael Hirsch als einen »gründlichen und gedankenreichen Kenner« (*JS* III 85). Der orthodoxe Rabbiner gilt hier offenbar als fähig, dem Religionshistoriker A. Fr. Gfrörer zureichende Begriffe vom Judentum zu vermitteln (85). Es ist höchst

unwahrscheinlich, daß der Ethiker Cohen zu dieser Wertung hätte gelangen können, wenn er nicht implizit seine allgemeine Identifikation von »ceremoniell« und »national-partikularistisch« aus »Religion und Sittlichkeit« zurückgenommen hätte. Darüber hinaus ist die Tendenz der Textpassage in »Liebe und Gerechtigkeit ...« apologetisch. Die Verbundenheit mit anderen Juden als solchen steht daher im Vordergrund. Auch als der Orientalist Theodor Nöldeke sich herbeiläßt, den antijüdischen Text eines anderen Verfassers, worin der »echten jüdischen Orthodoxie« ein »fanatischer Religionshaß« angedichtet wird, bestätigend zu referieren, verteidigt Cohen die Orthodoxie. Sein Gegenbegriff zum Haß ist die Humanität, und »es stände schlimm um unsere Religion, wenn die Humanität nicht ihr orthodoxes Eigentum wäre«¹¹⁰. Durch eine geschickte Formulierung - »orthodoxes Eigentum« - verwischt Cohen die Grenze zwischen dem, was er selbst für rechthgläubig hält, und der Orthodoxie als einer Religionspartei.

Es findet sich also bei Cohen der Orthodoxie gegenüber ein ambivalentes Verhalten, Angriff einerseits, Verbundenheit andererseits. Das wird von Cohen auch selbst in *Bericht der Großloge von Deutschland* vom Januar 1914 thematisiert: »Die Bedeutung unseres Ordens für die Harmonisierung der religiösen, sozialen und internationalen Gegensätze«¹¹¹. Es ist derselbe Text, den Emil Fränkel so hoch geschätzt hatte; deshalb war ihm Cohens Antizionismus als ein solch verblüffender Meinungsumschwung erschienen. In diesem Text bekennt sich Cohen zu einem »traditionellen, [...] geschichtlichen Untergrund von Lehren und Satzungen« (JS II 151). Da jedoch eine moderne Religiosität »niemals und nirgends für festgelegt und verankert« zu gelten habe (150), sei dieser Untergrund »stets von neuem lebendig zu machen«. »Seine einzelnen Bestandstücke« müßten zwar in geistiger Arbeit verändert werden (151); dennoch bleibe man »an die ideale Einheit des Untergrundes gebunden« (151).

»Demnach bin ich in aller meiner religiösen Freiheit auf das *Bekentnis der Gemeinde* hingewiesen. [...] Das ist ja das nicht genug zu bewundernde Wort unserer talmudischen Weisheit: 'Wer das Sch'ma ruft, wird Jehudi genannt'¹¹². Nicht die 613 Ge- und Verbote stehen diesem Weisen im Vordergrund seines geschichtlichen Bewußtseins [...],

110 »Das Urteil des Herrn Professor Theodor Nöldeke über die Existenzberechtigung des Judentums« 1907, JS II 373.

111 JS II 149-155.

112 Im Talmud nicht wörtlich zu ermitteln; ähnlich b Megilla 13a. Den Hinweis verdanke ich Almut Bruckstein.

sondern die Einheit Gottes allein ist es, die alles, was Jude ist, zur Einheit verbindet« (151).

Das nimmt sich in den Grundzügen wie ein reformtheologisches Plädoyer aus¹¹³. Es beruht auf einer Reduktion der »idealen Einheit des Untergrundes« auf das »Höre Israel«, das Sch'ma im Bekenntnis der Gemeinde. Der Untergrund, von dessen Einheit hier die Rede ist, also das traditionelle Gesetz, soll dadurch zwar nicht beseitigt, aber einem Wandel zugänglich gemacht werden, der letztlich auf philosophischen Reflexionen beruht. Es gibt hiernach gegenüber den positiv halachischen Inhalten und Interpretationen des Gesetzes eine »ideale« »Einheit Gottes [...]«, die alles, was Jude ist, zur Einheit verbindet«. »Ideal« heißt diese »Einheit«, weil sie nach Cohen in bezug auf eine universale Ethik zu begründen ist. Die Betonung liegt jedoch auf seinen Worten: »alles, was Jude ist«. Die »Einheit des Untergrundes« gilt sowohl im Blick auf Orthodoxie als auch Reformjudentum, daß heißt also:

»nach beiden Seiten. Ich darf nicht nur von dem Orthodoxen verlangen, daß er mich als Juden anerkenne, rückhaltlos, wengleich nicht dogmatisch ausdrücklich, [...], sondern ich muß selbst auch [...] mir immer die Einheit lebendig erhalten, die unter uns und für uns unerschütterlich besteht« (151).

Die Verbindung zur Orthodoxie ist demnach höchst wünschenswert, und Cohen meint sogar, eine Grundlage dafür schaffen zu können. Was er zu diesem Zweck vorschlägt, steht nun aber doch in einem spezifischen Gegensatz - nicht zur Ortho-

113 Aus der komplexen Erscheinung der jüdischen Reform in Deutschland (wovon das neuere Reform-Judentum in den USA zu unterscheiden ist) bzw. der Formen gemäßigt konservativen Judentums war auf Cohen zunächst die sehr weitgehende Reform *Samuel Holdheims* von Einfluß. Dieser hatte u. a. die Verlegung des Sabbat auf den Sonntag verlangt. Cohen vertrat diesen Vorschlag noch 1881, also noch nach dem »Bekenntnis«, und zwar bezeichnenderweise deshalb, um im Sonntag den »nationalen Sabbat« anzuerkennen (*JS* II 71). Später distanzierte er sich davon (vgl. *JS* II 470). Einen bleibenden Einfluß auf Cohen hatten dagegen Zacharias Frankel und Abraham Geiger. *Frankel*, gemäßigt-konservativ eingestellt und vom jungen Cohen gegen Hirsch verteidigt (s. o. Anm. 102), war weder der Orthodoxie noch den radikalen Reformern genehm, weil er einerseits Änderungen im Ritual befürwortete und andererseits auf der hebräischen Gebetsprache beharrte. Die Aufgabe seines Rabbinerseminars sah er darin, die zeitgenössische Wissenschaft mit der Theologie des Rabbineramtes zu vereinen. *Geiger* war für Cohen vor allem durch seine Universalisierung des Messianismus gegen jede nationalpolitische Bestrebung von Bedeutung: »Er [Geiger] hat die Weltreligion auf unsere Schultern geladen und mit diesem Joch tragen wir, von neuem belebt und frohgemut, das alte Joch des Gottesreiches« (1917, *JS* II 451). Obwohl Geiger und Frankel in Fragen des Gottesdienstes gegensätzlicher Auffassung waren, galt aus der Sicht des alten Cohen, daß sie in der modernen Entwicklung des Judentums »in inniger Harmonie als geistige Zentren vereinigt dastehen« (450).

doxie *überhaupt* - aber zu einer ihrer historischen Ausprägungen, nämlich den sogenannten »Austrittsgemeinden«. Sie waren etwa in Frankfurt am Main infolge der 1848er Revolution und in Preußen seit dem »Austrittsgesetz« von 1876 realisierbar geworden und wurden von Samson Raphael Hirsch (Frankfurt) und Esriel Hildesheimer (»Adass Jisroel«, Berlin) befürwortet, um ungehindert ihre Vorstellung vom religionsgesetzlichen Gemeindedasein umsetzen zu können¹¹⁴. Cohen sprach - wohl speziell auf Preußen bezogen - schon im »Bekenntnis« 1880 kritisch von »der neuesten durch die Schwarzen unter uns herbeigeführten Auflösung der Gemeinden und der daraus sich erhebenden Willkür des Individualismus« (JS II 91). Er schrieb sodann, sich auf diese Stelle beziehend, am 1.3.1880 an die *Jüdische Presse*, dort publiziert am 11.3.: »In der Auflösung des ZIBUR [etwa: Gemeinde] charakterisiert sich für mein Urteil eine dem Geiste des Judentums - Wer das Sch'ma ruft, wird Jehudi genannt¹¹⁵ - fremde, dem Papismus vergleichbare Richtung« (JS II 472).

Der Grund für diese Gegnerschaft ähnelt dem Unterschied in der Auffassung der Wirklichkeit; er liegt in einer unterschiedlichen Auffassung der Gesetzes-Offenbarung. Jene von Hirsch erwähnte »Totalität der Mizwauß«, die in den HALACHOTH LEMOSCHEH MISINAI, als Thora am Sinai offenbart wurde¹¹⁶, hat nach Cohen den Charakter einer *Sache*. Es verhält sich wie mit der »heiligen Sprache« oder »deinem heiligen Geist«¹¹⁷. So wie Cohen diese Übersetzungen in »Sprache des Heiligtums« und »Geist deiner Heiligkeit« umformuliert, um sie als Funktion zu bestimmen, so ist auch die Offenbarung funktional zu verstehen. Die »Einheit Gottes« hat nicht in einer Totalität von Gesetzen ihr Korrelat, sondern in einer funktionalen Methode religiöser Erkenntnis. In dieser Methode liegt für Cohen die Idee des Monotheismus, den zu erhalten die Aufgabe des Judentums darstellt. Judentum und mit

114 Zur Geschichte der verschiedenen Austrittsbewegungen vgl. TOURY, Jacob. *Soziale und politische Geschichte der Juden ... 1977*: v. a. 62ff.

115 Im Original hebr.; die angegebene Übersetzung nach »Die Bedeutung unseres Ordens ...« 1914, JS II 151.

116 Vgl. § 17 in HIRSCHS *Horeb ...*: »Ganz Jisroel, an dritthalb Millionen Seelen waren versammelt um Chaurew und hörten unmittelbar die Stimme des Herrn, als er in Aufregung der Natur sein Lebensgesetz zu offenbaren begann. [...] Diese Tatsache, die jede Täuschung ausschloß, ist's, die alle Geschlechter hinab für alle Zeit unwandelbar die Thauröh verbürgt. [...] Und da die Thauröh sich für abgeschlossen und für alle Zeiten gegeben erklärt, so kann nur gleiche Tatsache, gleich unmittelbar, vor gleicher Zeugenzahl auch nur ein Wort der Thauröh hinzufügen, abnehmen, oder für aufgehoben erklären; - so lange - und brächte einer den Himmel auf die Erde - steht für Jisroels Gesamtheit die Thauröh fest als Gesetz ihres Lebens« (4. Aufl. 1909: 19).

117 Vgl. o. S. 29.

ihm das jüdische Gesetz ist innerhalb der Geschichte die Gestalt, die diesen einheitlichen methodischen Gedanke bewährt und erhält¹¹⁸. Ebenso wie es für Cohen innerhalb der sittlichen Geschichte trotz individueller Gestaltungen der Sittlichkeit nur eine Ethik gibt, ebenso gibt es für ihn innerhalb des Judentums trotz verschiedener Gestalten der religiösen Praxis nur ein Gemeindegesezt. Wer Jude ist, definiert sich durch diese Einheit. Er verzichtet per definitionem auf jene »Willkür des Individualismus«, die innerhalb des Judentums zur Isolation führt. Hier ist die Isolation mit derselben Notwendigkeit zu vermeiden, mit der sie nach außen aufrechterhalten werden muß. Unabhängig davon, wie man sich über die Gestaltung des Gesetzes einigt; es kann für Cohen keine »Austrittsgemeinde« geben. Allenfalls einen messianischen »Rest Israels« mag man mit Cohen innerhalb der Einheit Israels annehmen können; aber das ist keine Aufteilung, über die gemeindepolitisch entschieden werden könnte.

IV

Vergleichen wir diese Kritik an der Orthodoxie abschließend mit Cohens Ablehnung des Zionismus. Er redet, kritisch gegenüber der Orthodoxie, von der Einheit im Bekenntnis der Gemeinde, die bewahrt werden müsse. Aber diese Einheit gilt als real möglich und muß durch die Kritik nur bewußt gemacht werden. Daher kann Cohen zugleich eine Brücke zu den orthodoxen Juden schlagen. Sein Einheitsbegriff, zwar durch eine Auffassung begründet, die der Orthodoxie widerspricht, umfaßt dennoch die orthodoxen Juden mit. Das zitierte Plädoyer für die gegenseitige Anerkennung von orthodoxen und »freien Juden« (152) setzt er fort:

»Mein eigener Standpunkt wird zu einer Einseitigkeit und Halbheit, wenn ich ihn nicht erfülle durch diese ihn ergänzende Bezugnahme. Und es genügt nicht, in trockener, steifer Abstraktion, wie in einem notgedrungenen Akt der Duldsamkeit, diese Rücksicht aus-

118 Hier drängt sich die Frage auf, wie sich eine solch funktionale Auffassung der Offenbarung zur jüdischen Gesetzstradition verhält, die etwa auf den Gedanken einer geschichtlichen »Gabe der Thora« am Sinai nicht einfach verzichten kann. Vgl. Arie DON (*The Role of the Jewish Law ...* 1984: 88): »The immutable fact that the Oral Law is indisputably linked in the traditional Judaism to the particular Laws of Moses is a serious problem to Cohen. He cannot, on the one hand, totally deny the connection between the Halakhah and those commandments revealed in Sinai. Yet, a complete acceptance that the entire Halakhah had already been revealed at Sinai might jeopardize his entire concept of a wholly rational law which is revealed to man by means of pure reason«. Wir kommen hierauf im Zusammenhang mit Cohens Begriff des »Verdienstes der Väter« zurück (vgl. Teil 5, S. 286, Anm. 72).

zuüben, sondern ich muß diese politische Logik meines religiösen Gemeinschaftslebens mit der Wärme des Gefühls ausstatten, mit dem Affekt der Einsicht, daß es mein Glaubensbruder ist, mit dem ich zwar kämpfen muß, aber nur, um mit ihm vereint zu siegen: da ich allein und ohne ihn nicht siegen kann, nicht siegen will« (152).

Hier wird von der »politischen Logik« eines »religiösen Gemeinschaftslebens« gesprochen, das sich dennoch, wie es schon 1906 hieß, durch nichts außer durch eine »unpolitische Religionsverfassung [...] verkörpern« solle¹¹⁹. Eine Theorie der Gemeinde, aus der diese »politische Logik« eines »religiösen Gemeinschaftslebens« hervorgeht, wird sich als Cohens Grundlegung seines spezifischen Begriffs der Nationalität erweisen, in den die Orthodoxie miteinbegriffen ist.

Wenn wir nun aber auf Orthodoxie und Zionismus gemeinsam blicken, so zeigt sich: In dem versöhnlichen *Bericht der Großloge*, Januar 1914, ist zwar vom »objektiven Blick für die Gegenpartei« (150) die Rede und sodann von der Orthodoxie - nirgends aber vom Zionismus. Gleich im Folgemonat erscheint die aggressive »Erklärung« gegen den Zionismus, die Emil Fränkels Ärger erregt. In der »Antwort« Cohens fällt sodann das Wort vom »Urteil der Vernichtung« über den Zionismus. Hier umgeht Cohen wiederum das Thema der Orthodoxie, obwohl Fränkel es im »traditionell-religiösen Ideal« der Jugend angesprochen hatte. Orthodoxe und Zionisten sind für Cohen völlig getrennte Gegner. Die Äußerungen Cohens zur jüdischen Orthodoxie sind insgesamt ambivalent im Unterschied zu denen über den Zionismus, die eindeutig ausfallen. Der Grund hierfür ist nun erkennbar. Das orthodoxe Judentum strebt nicht schon aus seinem Begriff heraus ein eigenes Territorium an, was Cohen als Projekt eines jüdischen Staates verdächtigen müßte. Jenes »Urteil der Vernichtung«, das über den Zionismus aufgrund des »Undings« eines »nationalen Doppelgefühls« erging, bleibt der Orthodoxie daher erspart. Ihre Auffassung der Religion kritisiert Cohen zwar, aber es zeigt sich, daß der zionistische Verstoß gegen das Prinzip des Staates schwerer wiegt als der orthodoxe Mißgriff bei der Religion.

Diese Tatsache führt uns zurück zu dem Unterschied von »Nation«, als dem Korrelat des Staates, und »Nationalität«, als dem Korrelat der Religion. Eine »Mehrheit« von Nationalitäten wird durch die Einheit einer Nation zum Staat - wir greifen vor und sagen: zur »Allheit« des Staates - zusammengefaßt. Cohens unterschiedliches Verhalten gegenüber Zionismus und Orthodoxie beruht auf dieser begrifflichen

119 »Der geschichtl. Sinn des Abschlusses der Dreyfus-Affäre« 1906, *JS* II 356f, Hervorhbg. H.W.

Differenz zwischen »Mehrheit« und »Allheit«. Deren Grundlegung jedoch vollzieht die *Logik der reinen Erkenntnis*.

2. TEIL: LOGISCHE DISPOSITIONEN

Vorbemerkung

Der erste Teil unserer Untersuchung hat deutlich zu machen versucht, welche lebensgeschichtlichen Konfrontationen und Ereignisse Cohen dazu veranlaßten, »Nationalität« als einen spezifischen Begriff zu entwickeln. Damit ist jedoch für ein philosophisches Projekt nur der Ausgangspunkt einer systematischen Fragestellung gegeben. Über bloße Andeutungen hinaus soll nun Cohens Nachdenken über Nationalität einerseits daraufhin geprüft werden, ob es mit seiner akademischen Philosophie kohärent ist; andererseits haben wir zu fragen, ob nicht auch umgekehrt die akademische Philosophie durch jene, in ihrer systematischen Fassung neuen Gedanken über Nationalität in anderem Licht erscheint. Es geht also darum, ob die Lebensgeschichte der letzten Jahre Cohens etwas zutage fördert, was zum Verständnis der Systematik Cohens entweder hilfreich ist, ja vielleicht sogar vorausgesetzt werden muß, oder aber ihr widerspricht.

Der Begriff der Nationalität ist für Cohen, wie wir gesehen haben, der Begriff für ein politisches Programm, formuliert am Beispiel des Judentums. Dieses merkwürdige, ja paradoxe politische Programm einer unpolitischen Wirklichkeit nötigt uns, wenn wir es nicht einfach hinnehmen wollen, nach seiner Logik zu fragen. Muß nicht die Lehre vom Denken als solche schon Hinweise darauf enthalten? Daß das der Fall ist, wollen wir im folgenden belegen. Wir beziehen uns dabei auf das Werk, das Cohen selbst als seinen »Kardinal«, als sein Hauptwerk also, konzipiert hat¹: die *Logik der reinen Erkenntnis*.

Mit diesem Buch eröffnet Cohen in Analogie zur Folge der Kantischen »Kritiken« eine mehrteilige Reihe von systematischen Werken mit dem Zweck, das moderne Kulturbewußtsein nach den Bedingungen seiner Möglichkeit zu erkennen und Rechenschaft von ihm abzulegen. Die Disposition dieser Selbstausslegung der Kultur

1 In einem Brief vom 30.3.1895, zit. von Helmut HOLZHEY in seiner »Einleitung« zur Neuauflage von *LrE*, 1977: XVI*.

folgt der abendländischen Tradition, den Menschen unter den Gesichtspunkten der Theorie, der (politischen) Moral und der Kunst zu betrachten, immer mit dem Ausblick verbunden, diese Gesichtspunkte zuletzt auch in ihrer Wechselwirkung zu interpretieren. Die *Logik der reinen Erkenntnis*, Cohens Abhandlung über die Theorie, gilt in methodischer Hinsicht auch für die Betrachtung der anderen Gesichtspunkte als Fundament. In einer Folge kategorialer Denkaktes, von Cohen »Urteile« genannt, werden die Momente dargestellt, aus denen sich die Arbeit des Denkens synthetisiert und durch die das menschliche Erkennen Gewißheit erlangt. Den Stoff seiner Theorie findet Cohen im Denken der mathematischen Naturwissenschaft, auch wenn seine Lehre vom Denken über deren Umfang hinausgreift.

Denken und Sein sind identisch: »Das Sein ist Sein des Denkens« (*LrE* 15) - diese parmenideische Grundhaltung steht am Anfang von Cohens Logik. Das wird so weitgehend durchgeführt, daß nichts mehr den logischen Strukturen des Denken gegenüberzustehen scheint, wie etwa noch in Kants transzendentaler Ästhetik die »reine Anschauung«. Unabhängig davon, wie man Cohens Ansatz im Blick auf die Naturerkenntnis bewerten mag, wird für unseren Zusammenhang eines deutlich: Wenn an wichtigen Schnittstellen der Theorie die Erfahrung oder ein Begriff von Nationalität hereinspielen sollte, dann wäre mit dem Denken auch die Interpretation des Seins davon betroffen.

Eine weitere Konsequenz aus diesem Einfluß des Nationalen wäre, daß bereits die Lehre vom Denken einen politischen Stellenwert hat, wie immer es sich mit Cohens Bereitschaft verhalten mag, in der *Logik der reinen Erkenntnis* ausdrücklich politisch zu sprechen. Wir hatten bereits Beispiele aufgewiesen, wo die politische Tragweite logischer Unterscheidungen bei Cohen offensichtlich wird. Denken wir an die Frage der Wirklichkeit, die im Verhältnis zu Martin Buber und, in anderer Weise, im Verhältnis zur Orthodoxie von Samson Raphael Hirsch strittig ist; überhaupt an den Unterschied in der Art, wie Cohen diese beiden Gegner bewertet. Eine Interpretation der *Logik der reinen Erkenntnis* muß die Unterscheidungen einführen, aus denen diese verschiedene Wertung verständlich wird. Die begriffliche Differenz zwischen Nationalität und Nation hatte zu dieser unterschiedlichen Behandlung der Gegner das gedankliche Rüstzeug gegeben. Beide Begriffe sind, so wollen wir nachweisen, in wesentlichen Momenten ein politisches Symptom logischer Grundlegungen.

Zu unserem Verfahren ist ein Leitfaden erforderlich. Er gliedert sich in zwei Stränge. Erstens bietet die vorläufige Definition der Nationalität, die schon eingeführt wurde, einige Anhaltspunkte: Nationalität als ein Mehrheitsbegriff, unter der übergeordneten Einheit einer staatsbildenden Nation. Die für diese Definition benö-

tigten Begriffe an ihrem Ort in der *Logik der reinen Erkenntnis* sowie überhaupt im System aufzusuchen, ist die eine Aufgabe. Zweitens tauchen im System an vielen Stellen jene Begriffe auf, die den Begriff der Nationalität nach unserem Sprachgebrauch auf jeweils unterschiedliche Weise zu vertreten geeignet scheinen: »Volk«, »Völkerindividuum«, »Volksgeist«, »Stamm«, »Gens« usw. Wir werden sie gleichsam als das historische Material unseres Themas kennenlernen, dem Cohens Systematik eigenwillige Bedeutungen und Relationen aufprägt.

So dienen uns nicht nur jene Begriffe als Vertreter für »Nationalität«. Besonders in der *Logik der reinen Erkenntnis*, die selbst keinen Begriff der Nationalität entwickelt, werden wir eine ganze Reihe von logischen Orten kennenlernen, wo der mehrsinnige Begriff der Nationalität durch rein logische Bestimmungen vertreten wird. Wir kommen nicht umhin, über eine recht lange Strecke auf diese indirekte Weise verfahren zu müssen. Die *Logik der reinen Erkenntnis* bereitet, zum Teil positiv bestimmend, zum Teil ex negativo, fast alle Schritte vor, die uns später ans Ziel bringen sollen. Wohlgermerkt, der Begriff der Nationalität hat seinen Ort nicht in Cohens Logik. Solange wir jedoch nach seiner logischen Dimension fragen, werden wir die *Logik der reinen Erkenntnis* so lesen, als ob sie von der Nationalität handelte. Immer wieder wird daher der Bezug zur Frage der Nationalität unmittelbar unser Thema werden, obwohl er die Logik an sich überschreitet.

1) »Das Urteil der Mehrheit«

I

Der Anlaß dafür, daß wir das »Urteil der Mehrheit« in unserer Betrachtung der *Logik* Cohens an den Anfang stellen, liegt in der - engen Zusammenhang mit der Religionsphilosophie haltenden - Aussage, daß Nationalitäten eine »Mehrheit« bilden. Da es keinen Grund zu der Vermutung gibt, daß Cohen seine logischen Begriffe im Übergang zur Religionsphilosophie geändert haben sollte - er hat vielmehr die Kohärenz zwischen Logik und Religionsphilosophie eigens begründet² - so befinden wir uns also beim »Urteil der Mehrheit« an der richtigen Stelle, um die logische Struktur der Nationalität zu erhellen. Wir können allerdings nicht beim Alltagsverständnis des Wortes »Mehrheit« stehenbleiben, wie es ganz zu Beginn unserer

2 Vgl. *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. 1915: 16-31.

Untersuchung sinnvoll war. Denn leider fügt es sich in der *Logik* nicht so glatt, wie es der Gleichklang von Worten nahelegt. Eine Unterscheidung zu Beginn des Kapitels über das »Urteil der Mehrheit«, führt sogleich in die ganze Schwierigkeit seiner Definition der Nationalität ein. Cohen grenzt »Vielheit« von »Mehrheit« ab (*LrE* 144f) und beschließt, den Ausdruck »Vielheit« abzulehnen und dafür »Mehrheit« zu setzen (145). Der Grund dafür liegt in seinem Antiempirismus. Es ist die Empfindung, die »das Viele zur Erscheinung« (145) bringt. »Mehrheit dagegen enthält in dem Mehr den Hinweis auf die gedankliche Operation, die daher zum Grunde der Mehrheit wird« (145). Die »Vielheit« taucht hier gar nicht mehr auf, nicht einmal als Ergebnis der Operation. Es gibt nur noch Mehrheit.

Vor dem Hintergrund dieser Unterscheidung zwischen einem empirischen Begriff der Vielheit und dem operationalen Begriff der Mehrheit stellt sich heraus, daß wir unter einer »Mehrheit« von Nationalitäten etwas zu verstehen pflegen, was in Cohens *Logik* scheinbar keinen Ort hat, nämlich genaugenommen eine »Vielheit«. Die diskrete Ausflucht, unter dem Ausdruck »Mehrheit der Nationalitäten« so etwas wie »mehrere Nationalitäten« zu verstehen, wird uns, im »Urteil der Mehrheit« jedenfalls, abgeschnitten. »Mehrere« bedeuten logisch gesehen eine »Vielheit«, nicht etwa eine Vermehrungsoperation. Wir müssen also für unsere Frage nach der Nationalität anerkennen, daß sie von Cohen mit einem Begriff verknüpft wird, der - als Systembegriff - mit den Fragen, vor denen z. B. ein organisierender Politiker steht, erst einmal nichts zu tun hat. Die andere Ausflucht, einen Bruch in Cohens Sprachgebrauch - Systemsprache versus Alltagssprache - anzunehmen, werden wir uns mangels Belegen ebenfalls nicht erlauben. Die Konsequenz daraus ist ein komplexer Weg logischer Untersuchung, den wir verfolgen müssen.

Wenn die politische Gegebenheit vieler Nationalitäten also mit dem Cohenschen Begriff der Mehrheit wenig zu tun zu haben scheint, so fragen wir nun umgekehrt, ob die »Mehrheit« denn etwas mit den Nationalitäten zu tun hat. Natürlich ist nicht unbedingt zu erwarten, daß in einem Buch, das der logischen Grundlegung von Erkenntnis überhaupt gewidmet ist, auch nur ein Vertretungsbegriff für den Begriff der Nationalität begründet wird. Aber wenn nicht in der logischen Systematik selbst, so müßte sich doch in den kurzen Passagen, die Cohen einer Reihe von Kapiteln der *Logik* anhängt, und in denen er auf die kommenden Systemteile vorausblickt, ein Hinweis finden. Diese Passagen strukturieren den gedanklichen Stoff anderer Systemteile mit den Mitteln der grundlegenden Lehre vom Denken selbst. Die Leitlinie der *Logik* sucht sich in den anderen Gebieten Zielpunkte. Zumindest in der Leitlinie, die vom »Urteil der Mehrheit« aus gezogen wird, sollte kein Gegensatz

zum Begriff der Nationalität hervortreten. So finden wir etwa im Anschluß an das »Urteil der Allheit« den Begriff des »Volkes« und des »Volksgeistes« (203f), sodann im Ausblick auf die »Logik des Idealismus« ganz zum Ende des Buches hin die Rede von einem »nationalen Zusammenhang« zwischen Kant und Leibniz (596), im Anschluß an das »Urteil der Mehrheit« jedoch den Begriff der »Gesellschaft« (172ff)³.

Ist »Gesellschaft« ein möglicher Vertretungsbegriff für »Nationalität«? Wohl kaum. Was der alltagssprachlichen Erwartung entspricht, scheint sich diesmal zu bestätigen. »Die Idee der Gesellschaft, die Idee des Sozialismus ist die sittliche Idee der Weltgeschichte; die sittliche Idee, durch welche die Geschichte der Völker Weltgeschichte wird und werden wird« (172). Die Völker ihrerseits werden durch den Begriff der Gesellschaft zusammengefaßt: Völkerrecht und stoische *societas humana* hatten sich, so Cohen, im Begriff der Gesellschaft verbunden (vgl. 172). Die Gesellschaft weist also auf die Menschheit hin. »In der Menschheit wächst die Gesellschaft gleichsam über sich selbst hinaus« (174). Eine so verstandene universale Idee von Gesellschaft und der Begriff einer Nationalität, die wir uns kaum anders als partikulär denken können, sind *prima facie* Gegenbegriffe. Die Definition des Begriffs der Nationalität, die wir aus dem religionsphilosophischen Denken Cohens im ersten Teil gewonnen hatten, scheint eine logische Chimäre zu sein.

Da ganz offensichtlich der kurze Weg des Verstehens abgeschnitten ist, so lassen wir diese Definition als zusammenhängende Feststellung ganz beiseite und halten uns an ihre isolierten Momente. Es muß sich zeigen, ob die Entwicklung des systematischen Denkens selbst schließlich in einer späten Phase irgendeine Vereinbarung dieser Momente hervorbringt. Die damit gestellte Frage kann so formuliert werden: Gelingt es, den Gang durch die Teile des Systems als eine systematische Genetik des Nationalitätsbegriffs darzustellen? So sehr wir uns also in der folgenden Darstellung vom Problem der Nationalität zu entfernen scheinen, so wird dieser Umweg am Ende umso direkter zu einer Antwort führen können.

II

Isolieren wir also das Moment »Mehrheit«. Unversehens befinden wir uns damit an einem zentralen Scharnier, um das sich die Grundlegungen der *Logik* drehen. Schon die Hinweise, die sich in der Einleitung zur *Logik der reinen Erkenntnis* auf

3 Cohen hat den Begriff der Gesellschaft auf mehrerlei Weise verstanden, jedoch nicht innerhalb der *Logik der reinen Erkenntnis*. Auf die anderen Bedeutungen kommen wir daher erst im Zusammenhang mit Cohens *Einleitung mit kritischem Nachtrag* zu sprechen; vgl. Teil 3, Fußn. 53.

die grundlegende Dynamik von Sonderung, Vereinigung und Erhaltung finden, setzen diese in Verbindung zum Begriff der »Mehrheit«⁴. Das spätere »Urteil der Mehrheit« exponiert eine Gesetzlichkeit, die in einer »früheren«, ursprünglichen Gestalt bereits dem Denken überhaupt zugeschrieben wurde. Daher dürfen wir nicht vergessen, daß die Mehrheit als ausformuliertes *Urteil* nur einen Schritt auf dem Weg der Erkenntnis darstellt. Dennoch zeigt sich dieses »Urteil der Mehrheit«, ganz unabhängig von unseren Erwägungen zur Frage der Nationalität, als ein prädestinierter Ansatzpunkt zur Interpretation der Cohenschen Logik - im Blick auf die dynamische Struktur des Denkens grundlegender als etwa das »Urteil der Realität«, das ihm vorausgeht. Dabei erscheint es sinnvoll, sogleich auf eine Beobachtung hinzuweisen, die wir erst später ausführen können. Es tritt nämlich das »Urteil der Mehrheit« trotz seiner Bedeutung in den Hintergrund, wo der *Zweck*, einen Inhalt zu bestimmen, selbst realisiert wird. Wir heben also mit der »Mehrheit« eine Logodynamik in den Vordergrund, auf deren Relevanz Cohen selbst verwiesen hat, die aber im Duktus seiner Logik zurücktritt. Dies kann sich allerdings nicht so darstellen, als ob die Mehrheit sozusagen überwunden würde. Vielmehr etabliert sich ein Wechselverhältnis zwischen dem zwar eigenständigen, aber immer abschlußlos bleibenden »Urteil der Mehrheit« und denjenigen Urteilen, in denen der Zweck der Inhaltsbestimmung erreicht wird. Diesen Zweck begründet Cohen in dem infinitesimal-mathematischen Zweiergespann von »Realität« und »Allheit«. Auch auf die Bestimmungen, die die Urteile der Realität und der Allheit liefern, werden wir daher zurückgreifen.

Es war schon klar geworden, daß »Mehrheit« als Operation zu verstehen ist, als die logische Operation »mehr«; und es war klar geworden, daß es sich hierbei um eine grundlegende Gesetzlichkeit des Denkens handelt. Mehrheit ist, wenn wir es einmal so sagen dürfen, das ewige Beginnen des Denkens. Dies allein jedoch in völliger Abstraktion stiftet für Cohen keinen tatsächlichen Anfang. Die Mehrheit wird daher von vornherein in eine Korrelation versetzt: Auch sie dient dem Zweck, einen Inhalt zu bestimmen. Lapidar gesagt: Das Denken hat immer ein Thema. Daher steht die Mehrheit selbst dann, wenn man sie rein an sich zu fassen versucht, der Anforderung gegenüber, sie inhaltlich zu realisieren. Die logische Operation »mehr« beruht nach Cohen auf der Voraussetzung, daß sie einen realen Ansatz hat.

4 *LrE* 60ff. Cohen rechtfertigt selbst einen Vorgriff der Einleitung auf das Problem der Mehrheit aus deren Bedeutung als »Zentralpunkt [der logischen] Entwicklung« (*LrE* 58). Vgl. die Ausführungen zu den »Darstellungsproblemen« in der *LrE* von FIORATO, Pierfrancesco. *Geschichtliche Ewigkeit ...* 1993: 115ff. Zur zentralen Stellung des Urteils der Mehrheit vgl. seine Ausführungen zum Grundschema der *LrE*, ebd.: 126f.

Das Urteil der Mehrheit muß daher, um seine Bedeutung entfalten zu können, über ein anderes Urteil, das der »Realität«, reflektiert werden.

Realität als Ansatz für einen Inhalt hat Cohen mit A bezeichnet. A ist nicht etwas Bestimmtes und schon gar nicht etwas Gegebenes. Es ist, gänzlich von der Operation her gedacht, nur der Ansatz zu einer Bestimmung. Das A ist ein Bestimmbares. Dessen inhaltliche Interpretation ist Thema im »Urteil der Realität«. Demnach ist A nicht etwas beliebig Bestimmbares, sondern schon geprägt durch eine eindeutige Richtung für die nun erst zu vollziehende Bestimmung (vgl. *LrE* 129f). Um es durch ein Wortspiel auszudrücken: A ist ein noch Unbestimmtes; aber dies ist eine Unbestimmtheit von A. Die Unbestimmtheit, diese Negation einer Bestimmtheit in A, ist also nicht total. Die Richtung⁵ auf eine Bestimmung hin, die dem A Inhalt geben würde, liegt schon in dieser Negation selbst. Sollte die Bestimmung schließlich erfolgen, so gibt die ursprüngliche Richtung ihr den Zusammenhang mit dem A, eine Kontinuität. Diese Kontinuität wird - wohlgermerkt - *mathematisch* gedacht⁶. Das mathematische Denken ist auch für Cohen dasjenige Instrument geistiger Strenge, das sich erfolgreich aller vagen Unverbindlichkeit entgegensetzt. Wenn wir uns also nun anschicken, vom A, das nur als die Spur eines Gedankens, als »Unendlichkleines« überhaupt relevant ist, weg- und auf sein Bestimmen hinzublicken, so erweist sich jene Richtung als eine Antizipation der Bestimmung.

Soweit denkt das »Urteil der Realität« und gibt den Ball wieder zurück an die »Mehrheit«. Diese erscheint durch ihre Spiegelung in der Realität in einem neuen Licht. Sie zeigt sich nun erst als ein Urteil, und zwar als dasjenige, in dem die ersten Schritte der Bestimmung unternommen werden. Sie setzt zunächst einmal eine inhaltliche Verschiedenheit voraus, der gegenüber der Bestimmungsansatz Profil gewinnt. Eine Verschiedenheit von A ist es, die das A schließlich zu bestimmen erlauben soll. Wir können die Antizipation also als eine Tendenz auf Verschiedenheit hin beschreiben. Bei diesem bloßen Antizipieren der Verschiedenheit bleibt es hier. Im Absehen von A und dem Hinblicken rein auf die Dynamik der inhaltlichen Bestimmung liegt die Operation, die Cohen »Das Urteil der Mehrheit« nennt. Das

5 Zur, im folgenden wichtigen, Identität der »Richtung« im »Urteil der Realität« mit der »Antizipation« im »Urteil der Mehrheit« vgl. FIORATO, Pierfrancesco. *Geschichtliche Ewigkeit ...* 1993: 158.

6 Zum hier diskutierten Begriff der Kontinuität vgl. LABWITZ, Kurd. »Zum Problem der Continuität«. 1888: 9-36; das Unendlichkleine als ein »Moment«, als »die Realität, welche dem begrifflichen Sinn mathematischer Bestimmungen zukommt, ohne ihm den sinnlichen Inhalt zu rauben« (19).

auf Bestimmung gerichtete A ist einerseits seine Voraussetzung. Es wird eingesetzt im »Urteil der Realität«, tritt jedoch andererseits wiederum zurück, wo es um die Operation des Bestimmens selbst geht. Dieses Zurücktreten des A geht sogar soweit, daß es nur als Konsequenz jener Antizipation überhaupt auftritt. Damit wiederholt sich wieder die Konstellation vom Anfang, wo das »Urteil der Mehrheit« den Primat hatte. Das Hinzugewinnen eines Inhalts zum A, von Cohen im + symbolisiert, ist hierin der beherrschende Akt. »Erst rückwärts bildet sich daher aus dem + allein das A + ...« (156)⁷.

Wir können also die Korrelation der beiden Urteile, des »Urteils der Realität« und des »Urteils der Mehrheit«, von dem gedanklichen Weg her darstellen, der jeweils in ihnen gegangen wird. Während das Urteil der Realität von einem »unendlichkleinen« Ansatz her die »Richtung« denkt, erzeugt umgekehrt das Urteil der Mehrheit den Ansatz gewissermaßen aus der »Richtung«. Dabei, und das ist für unsere Untersuchung wichtig, werden nur die Ansätze, die dem »Urteil der Mehrheit« gemäß entstehen, als einzelne »Elemente« charakterisiert (165). Weil diese Einzelheiten, die auf gar keinen Fall mit einzelnen *Inhalten* verwechselt werden dürfen (168), rein aus einer Antizipation entstehen, erwecken sie nicht den Verdacht, vorgängig »gegeben« zu sein. Die Ansätze können aufgrund der Antizipation allenfalls in äußerster Abstraktion als isoliert betrachtet werden: Sie werden im Erzeugen »enteinzelt« (174). Sie entstehen als Einzelheiten in einer Ordnung des Zählens⁸. Wollte man dann allerdings diese »Elemente« selbst an den Anfang des Weges zur Bestimmung setzen, so müßten sie unweigerlich als »gegeben« auftreten. Der Übergang in eine andere Urteilsgestalt dagegen macht es dennoch möglich, den Ansatz an den Anfang zu versetzen - indem er zu einem »Unendlichkleinen« mutiert. Dies ist eine Folge des - mathematischen - Gesetzes der Kontinuität. Dieses Gesetz, welches den logischen Gehalt im »Urteil der Realität« ausmacht, überformt den Ansatz, den die Anti-

7 Daß Cohen unmittelbar die mathematische Symbolik in seine Darstellung aufnimmt und damit als Ausdruck philosophischer Theorie zuläßt, ist kein Zufall. Etwas Ähnliches wird uns in seiner ästhetischen Theorie des Rhythmus begegnen.

8 Vgl. als eine Einführung in diese Dynamik auch KUGELMANN, Lothar. *Antizipation ...* 1986: 83ff. Eine Einschränkung, die wir zu machen haben, bezieht sich auf Kugelmanns Rede von »Gliedern« der Mehrheit (88) und schließlich auf seine Bestimmung der Mehrheits-Elemente als »Teile« innerhalb eines räumlichen »Ganzen« (141). Dadurch verwischt er den methodischen Gegensatz zwischen Zählen und Infinitesimalrechnung. So erlaubt sich Kugelmann schließlich Bestimmungen (z. B. die Begriffe von »Gliedern« und »Ganzem«), die zumindest nicht auf der Stufe der mathematischen Urteile gesucht werden dürfen. Zur Ablehnung eines »totum« und der Raumkategorie vgl. u. 84f.

zipation des Mehrheitsurteils hervortreten ließ. Ein »Einzelnes« kann der Ansatz nun nicht mehr sein. Er vermeidet den Verdacht, »gegeben« zu sein, da er in reine Kontinuität aufgeht.

Wir dürfen die Merkwürdigkeit des beschriebenen Wechselverhältnisses nicht aus den Augen verlieren. Es bleibt in jeweils eigener Weise auch in der Ethik und in der Ästhetik erhalten. Dem Ansatz der Bestimmung, wie ihn das Urteil der Realität denkt, ordnet Cohen im Ethischen den Begriff des ethischen Individuums zu (*LrE* 142). Daran wird es zum ersten Mal fraglich, ob die Logik überhaupt eine Vorbereitung dafür ist, worauf es uns bei der Nationalitätsfrage ankommt, nämlich *politische* Begriffe zu bestimmen. Denn Politik hat mit geschichtlicher Erfahrung zu tun, in der wir die Individuen voraussetzen und die Taten folgen lassen. Die *Logik der reinen Erkenntnis* dagegen kennt keine Bestimmung, die es erlaubte, beim Gedanken des realen Einzelnen anzusetzen. Das gilt, auch wenn in der primären Dynamik des Denkens »Einzelheiten« zumindest als gedankliches Motiv aufgetreten waren. Daß sie schließlich sogar als solches verschwinden, wird im »Urteil der Allheit« erreicht.

Es scheint also zunächst so, als könnten wir einen Nachweis dafür, daß die Logik implizit ein politisches Denken begründet, nicht führen. Indes wird sich erweisen, daß Cohen gerade darin sein ethisches, aber *auch sein politisches Denken* begründen will, daß er die naheliegende Voraussetzung von Individuen, denen die Taten folgen, ablehnt. Seine politische Vision geht nicht von einzelnen Menschen als handlungsfähigen Mächten aus, sondern vom Problem milieubedingter »Massenindividuen« (*ErW* 289), die gerade nicht als Einzelne genommen werden dürfen. Sie werden erst dadurch zu Individuen im ethischen Sinn, daß diese Vorstellung von Einzelheit beseitigt wird. Das Urteil der Mehrheit *für sich genommen* erzeugt in seinen einzelnen »Elementen« also eine logische Disposition, die für Cohens Bestimmungszweck gefährlich ist. Also läßt er schließlich diese Einzelheiten ganz von ihrem dialektischen Gegenpol, der »Realität« des unendlichkleinen Ansatzes, beherrscht sein. Erst das führt zum Verschwinden des Mehrheitseinzelnen als einer quasi-inhaltlichen Bestimmung.

Im Ethischen, wo es um den Menschen geht, kann so etwas höchst beunruhigend sein. Cohen war darüber nicht beunruhigt - er verfügte immerhin seit den 90er Jahren mit dem Begriff der Versöhnung über eine Art *externer* Sicherung des einzelnen Individuums⁹. Das ändert sich erst, als zahlreiche jüdische Zeitgenossen ihr Glück in

9 Zu dieser Datierung vgl. ZANK, Michael. *Reconciling Judaism ...* (Diss. Ms.) 1994: 79ff (Kap.6). Einige Gründe dafür, daß Cohen einer Bestimmung des Individuums durch Sünde und

einer »rechtlich gesicherten Heimstätte« außerhalb der bestehenden Staaten suchten. Nun erst macht Cohen die elementare Einzelheit des geschichtlichen Individuums in der Erfahrung namhaft, und es ist bemerkenswert, wodurch sie charakterisiert wird: durch das Leiden der Armut. Die Deutung des Leidens wiederum verbindet sich eng mit Cohens spezifischem Begriff der Nationalität. Es leistet dennoch gerade die *Logik der reinen Erkenntnis* durch ihr »Urteil der Mehrheit« die für die Religionsphilosophie entscheidende Vorarbeit¹⁰. Sie rechtfertigt, wie wir nun zu klären haben, den untergründigen Primat dieses Urteils durch einen eigenen Schritt und begründet damit von ihrer Seite her auch Cohens Begriff der Nationalität als Mehrheit.

2) Die Ursprungserzählung

I

Der Vorgang der Bestimmung, den wir vom Mehrheitsurteil her angesprochen haben, ist - in einen qualifizierenden Ausdruck gefaßt - die Logizität selbst. Sie in dem genannten Wechselverhältniss zu begreifen, heißt, dem Denken eine Grundlegung zu geben. Wir wenden uns nun von der Korrelation zwischen der Antizipation und der Realisierung eines bestimmten Inhalts ab. Wir fragen: Was hat überhaupt zu jenen Inhaltsproblemen geführt? So sondern wir allein durch diese Frage auch hier eine Art von Ausgangspunkt ab¹¹. Aber was heißt hier »sondern«? Gibt es hier eine Antizipation, die umgekehrt jenen Ausgangspunkt hervortreten ließe? Hätte ein solcher Ausgangspunkt ebenfalls eine Richtung wie der Ansatz für die inhaltliche Bestimmung? Eine Richtung, in der die Antwort schon antizipiert ist? Nein. Gerade die Antizipation selbst, die die Kristallisation und Spiegelung eines inhaltlichen An-

Versöhnung keine tragende Bedeutung für seine Ethik gibt, formuliert SCHMID, Peter A.. *Ethik als Hermeneutik*. 1995: 38ff.

10 Vgl. FIORATO, Pierfrancesco. *Geschichtliche Ewigkeit ...* 1993: 76.

11 Vgl. zum folgenden Helmut HOLZHEYS Überlegungen zu »Prinzipienlogik« und »Gegenstandslogik« in *Cohen und Natorp*, Bd. 1, 1986: 261-267, sodann ebd. seine Ausführungen über »Das logische Grundprinzip« bei Cohen: 175-201; STOLZENBERG, Jürgen. »Oberster Grundsatz und Ursprung ...« 1993. Für die Zwecke unserer Darstellung gibt ein hilfreiches Vorbild auch Jakob GORDIN. *Untersuchungen ...* 1929; darin für das soeben Behandelte die Ausführungen über »Urteilsqualität und Urteile der Qualität« im allgemeinen, S. 38-58, und der 3. Teil zur Logik des Ursprungs, S. 82-141.

satzes ermöglicht hatte, steht nun in Frage. Jener Bestimmungsansatz mit seiner Richtung hatte bisher im Grunde die Realität des thematischen Fragens selbst dargestellt und verbürgt. Dagegen haben wir nun keine solche Frage mehr vor uns. Oder auch, wenn man den hier beliebig vermehrbaren Sprachspielen Raum geben will: Es geht um eine »Frage nach der Frage«, eine »verstärkte Frage«, ein »Fragen an sich selbst betrachtet« usw..

Eben hierauf, daß nichts mehr übrigbleibt, daß die Antizipation sowie die ihr korrelierende mathematische Art der Kontinuität nicht gelten, muß nun alles Gewicht gelegt werden. Es ist der Gedanke, die Meditation des Denkens in sich selbst. - - - Um das Ergebnis vorwegzunehmen oder, besser gesagt, zu ihm hinüberzuspringen: Daß nichts übrigbleibt, ist in sich der Wendepunkt und eine Bestätigung des inhaltlichen Ansatzpunktes - oder auch: der erste Schritt seiner Erzeugung. Cohen nennt dieses Umwenden »Ursprung«¹². Er bleibt ein Rätsel bzw. für den Menschen, der hier tatsächlich den Beginn von Gewißheit vollzieht, ein Geheimnis¹³. Das »Urteil des Ursprungs« haben wir unter diesem geschichtlichen Aspekt

12 Es ist in unserem Zusammenhang ratsam, die verbalen Bemühungen um den Ursprung zu begrenzen. Schon die Rede von einem Nichts (großgeschrieben) ist ein traditionsreiches Verbalkunststück, aus dem Verwirrung entsteht. Man meint etwas zu haben, wo man genau nichts hat, muß sich deshalb gegen ein sog. absolutes Nichts abgrenzen usw. (wie z. B. GORDIN, Jakob. *Untersuchungen ...* 1929: 93f; vgl. zur gerade gegen das Absolute gerichteten Tendenz des Ursprungsurteils EDEL, Geert. »Kantianismus oder Platonismus? ...« 1991: 76ff; ders. »Die Entkräftung des Absoluten ...« 1994).

13 Dieser Behauptung scheint Geert EDEL mit folgender Feststellung zu widersprechen: »Der Ausdruck 'Ursprung' bezeichnet den Ort bzw. den Grund oder die Ursache der Herkunft, der Entstehung, des Entspringens, aber birgt ansonsten kein Geheimnis. [...] Denn er verweist nur auf das, wofür er im jeweiligen Kontext steht, läßt es aber darüber hinaus in oder an ihm selbst ganz unbestimmt« (»Die Entkräftung des Absoluten ...« 1994: 341f). - Wir wollen dieser pragmatischen Auffassung gegenüber nicht das Absolute des Ursprungs retten. Aber gerade hierin liegt u. E. das Geheimnis: eine »fundamentalste Grundlegung« (*LrE* 597, EDEL. »Die Entkräftung ...« 1994: 342, Anm. 26) zu gewinnen, das Problem der Gewißheit *vor* allem Inhalt aufzuwerfen - und doch *nur* in fortschreitenden Definitionen »Hypothese« zu betreiben. Dürften wir demgegenüber ein Absolutes annehmen, so wäre das Geheimnis gebannt. Jürgen STOLZENBERG (»Oberster Grundsatz ...« 1993: 86ff) deutet indirekt auf die gewissermaßen aktive Seite des Ursprungs hin, mit dem »nicht etwa das bloß *gedachte* Verhältnis von Denken und Sein gedacht [wird], sondern dieses Verhältnis selbst« (92). Dieses Verhältnis hat Cohen selbst, wie wir im folgenden sehen werden, nicht nur formallogisch, sondern in Verbindung mit geschichtlicher Erfahrung gedacht. Unter diesem Gesichtspunkt geht Stolzenbergs These, mit dem Ursprung sei »nur der an Inhalt gänzlich leere Gedanke von der Form der Gesetzlichkeit überhaupt gemeint [...], der] kein Grund der Erzeugung einer inhaltlichen Differenz [...] enthalten« könne (93), zu weit. Das geschichtliche Denken etwa der Forschung, die in den letzten Urteilen der *LrE* thematisch wird, geht von

positiv zu verstehen als die Einführung des Geheimnisses als eines transzendentalen Prinzips. Das findet sein negatives Gegenstück in Cohens immer wieder betonter Ablehnung des Problems der »Bewußtheit«, der Frage nämlich, »wie es zugehe, daß der Mensch und das Tier Bewußtsein haben« (*LrE* 422)¹⁴. Das geschichtliche Denken gerät immer wieder in die Sphäre dieses »psychologischen« Problems der Bewußtheit und muß sich jedesmal erneut disziplinieren.

»Worin unterscheidet sie [die Wissenschaft] sich vom Mythos? Durch nichts anderes als die immer schärfer, nüchterner und reifer, also auch befriedigter werdende Einsicht, daß es eine unerlaubte Frage sei, die auf die Bewußtheit gerichtet wird« (422).

Die Meditation, wenn der Ausdruck erlaubt sei, über den Ursprung ist als eine immer erneute Negation dieser mythischen Frage zu verstehen. Es ist dabei wichtig, sich den Sprachstil Cohens bewußt zu machen. Da gibt es eine »Schuld« (82) des Denkens, die im Urteil des Ursprungs zu tilgen ist, zugleich aber einen »Hebel des Ursprungs« (84), die Frage. Sie ist verknüpft mit dem »Affekt« des »Wunders« (84). Es ist die Rede von einer »tiefste[n] Not« (84), die aber dennoch nicht zur »Verzweiflung« wird (95). Ein »abenteuerlicher« »Umweg des Nichts« (84) führt nämlich aus der Not heraus. Späterhin, als der erste Schritt getan ist, erweist sich die Notwendigkeit, das Rettende, aber noch Ungefestigte zu »sichern« (94), es schließlich sogar gegen »Verdacht« (107) und »Gefahr« (107) durch »repugnatio« (108) - Cohen wählt ganz bewußt diesen Kampfesausdruck - zu schützen. Der Ursprung überhaupt ist eine errungene »Fruchtbarkeit« (105), die affirmiert und gegenüber dem »Geruch der Armseligkeit und Unfruchtbarkeit« in den »verschiedenen Jahrhunderten« (105) mit Hilfe einer »Vernichtungs-Instanz« (107) zu erhalten ist - usw.¹⁵.

Das alles liest sich eher wie ein mythisch-kriegerischer Prozeßbericht im Vorfeld der Gegenständlichkeit als wie eine logische Abhandlung nach üblichem Verstand.

den Fragen nach inhaltlichem Sein aus - thematisch im »Urteil der Realität« und von hier aus zurück auf die Form der Gesetzlichkeit. Dieses am Anfang der *inhaltlichen* Bestimmungen stehende Sein aus Cohens »Identität von Denken und Sein« (89, *LrE* 18) auszuschließen, würde zu weit gehen.

- 14 Vgl. *KThE* B 207ff, C 270ff; dazu EDEL, Geert. *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik ...* 1986: 145ff.
- 15 Jakob GORDIN, dessen *Untersuchungen ...* (1929) eine große Hilfe sind für das Verständnis der Logik Cohens, gerade weil sie sich vollständig dem Cohenschen Denken anzupassen versuchen, reproduziert darin auch einen Teil dieser sprachlichen Elemente. In seiner gegenüber Cohen wesentlich »logischeren« Darstellung bildet dann aber z. B. die Rede von einer »Drohung« gegen die »Unerschütterlichkeit der Identität von A« (63) stilistisch einen gewissen Bruch. Das wirkt wie ein Sprung ins Psychodynamische.

Man kann zu der Frage gelangen, ob wir hier nicht überhaupt den Mythos vom mythosfreien Denken erzählt bekommen¹⁶. Das würde dann zu der weiteren Frage nach dem Menschen dieses Mythos führen, denn es ist als Mindestbestimmung des Mythos anzuerkennen, daß Menschen sich ihrem Sein nach in ihm auslegen¹⁷. Eine Antwort hierauf werden wir in der *Logik der reinen Erkenntnis* allerdings nicht erwarten, da es nicht ihr Zweck ist, den Menschen zum Thema zu machen. Aber erinnern wir uns, daß die Frage der geschichtlichen Erfahrung des Individuums noch offen ist. Die beginnende Rechtfertigung des Ansatzes A im »Urteil des Ursprungs« mit seinen beiden noch folgenden Ergänzungen - Identität und Widerspruch - hat genau die Tendenz auf geschichtliche Erfahrung. Das belegen die aufgezählten geschichtlich-erzählungshaften Stilelemente. Mehr noch: Die »Logik des Ursprungs« wäre ohne diese Elemente gar nicht möglich. Aus welchem Grund nämlich als eben aus der geschichtlichen Erfahrung drohender Ungewißheit sollte man sich auf so etwas wie die »abenteuerliche« Ursprungsmeditation einlassen? Die Logik der Gegenstände zwingt uns nicht dazu. Hierfür haben wir die Theorie der Relationen, die unerschöpflich ausgedehnt, differenziert und vervollständigt werden kann. Cohens Schüler Ernst Cassirer gibt hierfür ein schönes, aber eben von jener Bedrohung durch Ungewißheit im Innersten freies Beispiel¹⁸.

Psychologisch in einem der Wissenschaft entlehnten Sinn ist Cohens Ursprungssprache nicht. Viel eher ist sie poetisch - aber auch das trifft ihren Charakter nicht

-
- 16 Vgl. hierzu HOLZHEY, Helmut. »Cassirers Kritik des mythischen Bewußtseins« 1988: 202 - Cohen »erzählt« hiernach vom Ursprung, »wenn natürlich auch nicht in der Weise des Mythos«. Bei Cohen erkennt Holzhey - im Vorausblick auf die Schöpfungslehre von *RV* - eine »Bewußtseinsgestalt, in der jedenfalls das mythische Schöpfungsverständnis ganz überwunden ist« (202). Dem stimmen wir nur eingeschränkt zu. Unsere Frage ist nämlich, ob nicht die Gewißheit, frei von Mythen zu denken, selbst eine mythische, »vorontologische« Gewißheit voraussetzt. Von ihr, so scheint es, erzählen in theoretischer Einkleidung die Kapitel über die »Urteile der Denkgesetze«. Ihre theoretische Einkleidung blendet allerdings ein konkretes Subjekt dieser »Erzählung« aus. Ob wir es in der religionsphilosophischen Spiegelung der Ursprungserzählung finden, ist ein Hauptinteresse unserer Untersuchung. Die bisher umfassendste Studie zum Mythosbegriff bei Cohen: JOSPE, Alfred, *Die Unterscheidung von Mythos und Religion ...* 1932, berührt dieses Thema nicht.
- 17 Vgl. DUPRE, Wilhelm. »Mythos«, in: *Handb. philos. Grundbegr.*, Bd. 4, 1973: 951. Wir sagen Mindestbestimmung, denn die Fülle weitergehender Reflexionen hierzu ist allzu groß; vgl. z. B. HORSTMANN, A. [Stichwort] »Mythos, Mythologie«, in: *Hist. Wörterb. d. Philos.*, Bd. 6, 1984: Sp. 281-318. Auf eine spezielle Charakteristik des Mythos in bezug auf Cohen werden wir später noch zurückkommen.
- 18 *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. 1910.

ganz. Es geht um noch Ernsteres als Poesie. Wir werden diese Abgrenzung von der Ästhetik an ihrem Ort erwägen. Um hier aber doch schon die Frage zu stellen, wie sie sich aus all diesen Abgrenzungen schließlich ergeben wird: ob nämlich die Dynamik des Ursprungs den Mythos im Begriff der Nationalität, der der Mythos einer besonderen Nationalität ist, wiedergibt - übersetzt in eine universelle Logodynamik. Daß und wie diese Übersetzung möglich ist, macht, so behaupten wir, die große Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen aus. Dennoch muß sie offenbar ganz hinter ihre Übersetzung zurücktreten. So läßt sich ein Grund für die Diskretion erahnen, mit der Cohen dieses Thema behandelt hat.

Im Augenblick soll jedoch nur eine naheliegende Abgrenzung noch kurz angesprochen werden. Der Weg, über einen Begriff wie »Existenz« zur angemessenen Sprache zu kommen, ist für Cohen nicht gangbar¹⁹. Der Ursprung tritt uns bereits als Logodynamik einer universell gültigen Gewißheit entgegen. Die Realität, der Bestimmungsansatz A, um den es geht, dient je schon dem Zweck wissenschaftlich inhaltlicher Bestimmungen. Da gibt es, wie wir gleich sehen werden, für Cohen auch keine Skepsis - wir behaupten: letztlich eben aufgrund jener »Übersetzung«. Jedenfalls ist eine universelle Gewißheit schon geschichtlich geworden, ehe die Philosophie eine Idee von ihr darzustellen sucht: Es gibt, um vorzugreifen, ein gültiges Dictum de omni et nullo (*LrE* 205f). In diesem Sinn bleibt Cohen ein kritischer Idealist in der Arbeit am Material der (Natur)Wissenschaft. Er will die formallogischen Einsichten aus dieser kritischen Arbeit bewähren, indem er sie im Urteil des Ursprungs zur Selbstanwendung bringt. Begriffe wie Angst oder Tod, die Heideggers Denken über Sein und Nichts prägen, spielen in keinem Text Cohens - auch den religionsphilosophischen - eine für die *Grundlegung* relevante Rolle. Die Frage des Ursprungs, der Ursprung selbst ist nirgends eine Angst, ein Tod - auch kein Sterben und keine Krankheit. Trotzdem ist er, wie wir gesehen haben, eine »Not« des denkenden Erkennens überhaupt. Wie immer es sich mit der erwähnten »Übersetzung« aus dem Mythos einer Nationalität verhalten mag; die geschichtliche »Not«, die in der »Erzählung« vom Ursprungsabenteuer auflebt, ist die im Denken der (Natur-) Wissenschaft - So scheint es zumindest aufgrund der Zielperspektive von Cohens Logik. Das muß stutzig machen, denn wir würden das Erkennen der Naturwissenschaft wohl kaum schon dadurch in Not sehen, daß es nicht einem fun-

19 Vgl. hierzu HOLZHEY, Helmut. »Heidegger und Cohen ...«. 1990/1: 111; FIORATO, Pierfrancesco. *Geschichtliche Ewigkeit* ... 1993: 37.

damentalen Bedürfnis nach Gewißheit genügeleistet. Das wäre in der Tat eine unangemessene Stilisierung der Naturwissenschaft.

II

Allerdings ist nicht zu vergessen, daß die (Natur-) Wissenschaft zwar den Anlaß für die Ursprungslogik bildet, daß aber zwischen dieser Logik und den »Urteilen der mathematischen Naturwissenschaft« mehrere Schritte liegen. Denken wir von der Naturwissenschaft an den Ursprung zurück, so könnte er durchaus einen reicheren Gehalt gewinnen als die Naturwissenschaft selbst erwarten läßt; und umgekehrt könnte die Naturwissenschaft eine Reduktion im Gehalt bedeuten, wenn wir, vom Ursprung ausgehend, synthetisch denken. So könnte die »Not« des Ursprungs einen tieferen Anlaß haben, als wir im Problem der Naturwissenschaft anzuerkennen pflegen. Genau das werden wir im folgenden, noch über die Ethik und Ästhetik hinaus, nachweisen. Die *Logik der reinen Erkenntnis* bietet jedoch keine expliziten Ausführungen dazu.

Cohens philosophische Geste gegenüber dem Gewißheitswert der Wissenschaft ist *naiv*²⁰. Cohen wählt selbst diesen Ausdruck, um die kategorialen Grundlagen von Wissenschaft zu charakterisieren (429). Verweilen wir kurz bei diesem Punkt, indem wir als einen spezifischen Gegenpol zu Cohens Ansatz und zugleich zur Naivität das Problem der Skepsis betrachten. Es ist für die Prüfung der Behauptung von Cohens Naivität interessant, wie er sich schon in der *Logik der reinen Erkenntnis* der Skepsis gegenüber verhält. Seiner Meinung nach »belehrt die Geschichte der Skepsis darüber, daß die Verleugnung des Sonderrechts der Verbindung bei der Kausalität [bei Hume] unausweichlich zur Verleugnung des Denkens gemäß einer Logik führt« (99). Ein notwendiger und streng allgemeiner Begriff der Kausalität aber ist für Cohen von größter Bedeutung. Wohl mag die traditionelle Art, von Kausalität zu reden, der »Ergänzung« bedürfen. Hat man sie schließlich jedoch zureichend als »Funktion« gefaßt, »ist und bleibt« sie »das methodische Grundmittel« des Systems (341).

20 Über den Begriff der Geste, die auf einem *Gehalt* statt auf einem Inhalt beruht, können wir erst im Zusammenhang der Cohenschen Ästhetik handeln. Vgl. zur philosophischen Gebärde, Reflexion und Naivität zu verbinden, Ernst SIMON. »Die zweite Naivität«, in: Ders. *Brücken ...* 1963: 246-279; WUST, Peter. *Naivität und Pietät, Ges. Werke 2*, 1964: 185ff; SPAEMANN, Robert. »Philosophie als institutionalisierte Naivität« 1974.

Hume wird von Cohen schon früh als Quelle Kantischer Vernunftkritik zugunsten von Leibniz diskreditiert²¹. Die Humesche Skepsis, worin die Naturkausalität einerseits zwar ernstgenommen, dann jedoch als Gewohnheit entlarvt werde, genau diese Mischung aus Ernst und »Witz« (266), »geht an die Wurzel, die für alle Wahrheit in der Vernunft, in der Methodik des reinen Denkens, in der Behauptung der reinen Erkenntnis liegt« (267)²². - Greifen wir einen Moment lang weit voraus. In der *Religion der Vernunft*, da, wo von Nationalität und Judentum die Rede ist, äußert sich Cohen folgendermaßen:

»Für das Judentum hat die geistige Welt ihren festen Mittelpunkt, der in alle unendliche Weite der Kultur auszustrahlen vermag, nirgend aber von irgend welchen Kulturinteressen sich verrücken läßt. Hier ist keine Skepsis möglich. Sie kann nicht einmal als eine wohlthätige Anregung gegen den Dogmatismus zugestanden werden« (RV 423f, Hervorhbg. H.W.).

Das ist unausdrücklich sogar gegen Kant gerichtet, der in der »Methodenlehre« zur *Kritik der reinen Vernunft* eben Humes Skeptizismus als wichtigen zweiten »Schritt in Sachen der reinen Vernunft« anerkannte, nach dem ersten des Dogmatismus²³. Religion ist zwar nicht gleich Logik, aber es sollte sich schließlich auch für diese auffällige Analogie im Verhältnis zur Skepsis eine Begründung erwarten lassen.

Nun verleugnet Cohen allerdings ein, wenn auch minimalisiertes, Element der Skepsis in seinem eigenen Denken keineswegs. Sie suche wie die Sophistik

»nicht die Wahrheit der Natur, sondern bei idealster Auffassung die Lücken in der, wenn man so sagen darf, wissenschaftlichen Wahrhaftigkeit. Das ist das größte, aber auch das äußerste Lob, auf das sie etwa noch Anspruch hätte« (LrE 190).

Die Skepsis in »idealster Auffassung« bekommt bei Cohen sogar einen Ort in der Prinzipienlehre seiner *Logik* zugeteilt, nämlich im »Urteil des Widerspruchs«. Dort werden die Lücken in der Wahrhaftigkeit aufgespürt, aber nicht nur das, sondern zugleich geschlossen, korrekter gesagt: aufgespürt, indem sie vernichtet werden²⁴. Das ist die restlose Transformation der bedrohlichen Skepsis in eine Dynamik der

21 Nach *KtHE* B 53, C 75 gilt, »dass nicht in erster Linie zwischen Hume und dem Verfasser der Kritik der reinen Vernunft ein Verhältnis besteht, sondern zwischen Hume und dem Kant der vorkritischen Jahre«.

22 Ähnlich urteilt Cohen schon 1871 in der ersten Auflage von *KtHE*, z. B. S. 112.

23 *KrV* B 789ff; Cohens *Kommentar* (1907, 2. unv. Aufl. 1917) zu dieser Passage ist im Blick auf Hume diffamierend: Mit Kants Nachweis des wirklichen Besitzes synthetischer Erkenntnis a priori sei »Hume sachlich und, wenn man sein Verhältnis zu Newton betrachtet, auch persönlich abgetan« (*Werke* 4, 1978: 203).

24 Vgl. u. S. 77f.

Reinigung. Das »Urteil des Widerspruchs« ist reine »Tat des Urteils« (116). Eine solche Geste ist entweder naiv, so sagten wir schon, oder ironisch. Da jedoch die restlose Ablehnung der Skepsis als Tat der Reinheit von Cohen ernster gemeint ist, als es eine ästhetische Geste wie die Ironie sein kann, charakterisiert Naivität unseres Erachtens Cohens philosophische Geste besser als Ironie. Erst im fünften Teil dieser Arbeit werden wir das Opfer bewerten können, das in Cohens Naivität zugleich gebracht und fast vollständig verdeckt wird. Es liegt in einer eigentümlichen Form der Demut²⁵.

III

Zurück jedoch zum Ergebnis des logisch ersten Schrittes im Erzeugen des Bestimmungsansatzes, zum »Urteil des Ursprungs«. Noch haben wir von den ersten inhaltslogischen Überlegungen aus lediglich auf den Ursprung des Denkens zurückgeblickt. So läßt sich zwar vielleicht das Fragen überhaupt verständlich machen, aber noch keineswegs ein Fragen, das sich auf bestimmte Inhalte richtet. Diese Richtungshaftigkeit selbst muß erst noch eigens qualifiziert werden.

Nun ist im »Urteil des Ursprungs« für Cohen etwas gewonnen, das nicht nichts ist, obwohl in »riskanter« Nähe dazu, nichts zu sein. Für diese Logizität der Grenze

25 Wir befinden uns hier, bis auf einen Unterschied in der Akzentsetzung, in großer Nähe zur Arbeit von Pierfrancesco FIORATO, *Geschichtliche Ewigkeit ...* 1993. Die erwähnte Demut als *Ironie* zu interpretieren, ist eine Zielsetzung Fioratos. Er zitiert den Brief Cohens, in dem dieser von seinem »Geschick« redet, das »sacrificio del sentimento« bringen zu müssen (*Briefe* 77, FIORATO, S. 9). Dieses verbindet Fiorato mit Cohens Rede vom »Ausdruck verzweifelnder Demut des tiefsten Menschengeistes, der Selbstironisierung der Vernunft« (*ErW* 429; FIORATO, *Gesch. Ewkt.*: 10, 42ff). Daher findet Fiorato bei Cohen eine sokratische Haltung der Ironie. Für Cohen selbst ist Ironie vorwiegend ein ästhetisches Ausdrucksmittel. Er wertet sie in seiner *Ästhetik des reinen Gefühls* nicht eindeutig. Bei Sokrates wertet er sie hoch, spricht aber zugleich von ihrem Wandel in Humor (*ÄrG* I 311). Im Volkslied und bei Heine ist die Ironie dagegen ein Hemmnis zur künstlerischen Vollendung; Spott spielt hinein (II 28, 48f). Bei Beethoven wiederum erkennt Cohen die Ironie als einen wertvollen Zug künstlerischen Humors, indem sie »das Kleine hervorhebt« (II 192). Wo also die Ironie für sich und nicht schon als Tendenz auf Humor hin gedacht wird, hat sie für Cohen einen spöttisch-skeptischen Zug, der sie diskreditiert. Sogar die »Selbstironisierung«, die in der Ethik so hoch steht, kann Cohen an anderer Stelle abwerten (*JS* II 284) - eben dann, wenn Skepsis in ihr überwiegt. Für diese Deutung spricht auch, daß Cohen dort, wo wir üblicherweise von einer »Ironie der Geschichte« zu sprechen pflegen, wie in einem seltsamen Urvertrauen vom »Humor der Weltgeschichte« redet: z. B. wo er auf die Hinrichtung des »große[n] Dichter[s] der Armut«, Thomas Morus, anspielt (I 301, Hervorhbg. H.W.). Wir ziehen es daher vor, bei Cohen von Naivität statt von Ironie zu sprechen.

zwischen »etwas« und »nichts« prägt Cohen ebenfalls den Begriff der Kontinuität²⁶. Seine Bedeutung ist hier eine andere als oben im Zusammenhang der Inhaltsbestimmung. Denn dort korrelieren im »Urteil der Realität« Kontinuität und Bestimmungsansatz, und zwar immer auf der Basis, daß *etwas* in Frage steht. Hier, beim Urteil des Ursprungs, korrelieren Kontinuität und Ursprung, aber ohne daß etwas in Frage steht, eben als Erzeugung des Fragens überhaupt. So gesehen steht das Urteil des Ursprungs dem Urteil der Mehrheit, wo ebenfalls - aus der Antizipation - ein Etwas erzeugt wurde, näher als dem Urteil der Realität. Im Urteil der Mehrheit geht die Erzeugung allerdings gerade nicht auf Kontinuität aus, sondern auf deren Gegensatz, die »Diskretion« (*LrE* 164f). Von daher zeigt sich, daß die Kontinuität im Ursprungsurteil etwas anderes sein muß als in der Theorie des Inhalts.

Wenn man die Bestimmung des gegenständlichen Inhalts, beginnend im Urteil der Realität, einmal zum Ausgangspunkt nimmt, so überschreitet die Kontinuität dieser Inhaltsbestimmung nie den Horizont, innerhalb dessen diese Bestimmung zur Frage wird. Das Denken der Kontinuität im Sinn des Ursprungsurteils jedoch überschreitet ihn²⁷. Das Ursprungsdenken besteht gerade in dieser Überschreitung des Horizonts gegenständlicher Bestimmung. In dieser Hinsicht können wir von einer

26 Cohen nennt sie ein »Denkgesetz« und einen »Kompaß« (*LrE* 90); vgl. hierzu MARX, Wolfgang. *Transzendente Logik ...* 1977: v. a. 127ff - eine Analyse des Cohenschen »Gesetzes der Kontinuität« als einer »quasi-ontologischen Qualität« (127); HOLZHEY, Helmut. *Cohen und Natorp*. Bd. 1, 1986: 197ff.

27 Wenn wir die Kontinuität der Gegenstandsbestimmung mathematisch und somit wissenschaftlich nennen dürfen, so zeigt sich die Kontinuität des Ursprungs als eine vormathematische bzw. vorwissenschaftliche. Wir denken in diesem Punkt nicht ganz wie GORDIN, Jakob (*Untersuchungen ...* 1929: 127) und FIORATO, Pierfrancesco (»Die Gegenwart muß indessen zur Zukunft werden ...« 1994: 377), die unterstellen, das »Prinzip« der Kontinuität sei in beiden Fällen »dasselbe«, im einen Fall »prospektiv«, im anderen »reduktiv« (Gordins Bemerkung, zitiert von Fiorato). - Zwar mag in beiden ein Wechselspiel von »Abkehr« und »Hinwendung« stattfinden. Die Kontinuität der Gegenstandsbestimmung unterscheidet sich jedoch darin von der Ursprungskontinuität, daß die erstere im Ergebnis jene beiden unterschiedenen Akte in eine »unendliche Reihe« ununterscheidbar auflöst (näheres unten zum »Urteil der Allheit«). Der »Ursprung« vollzieht sich dagegen - und hierin widersprechen wir Norbert M. SAMUELSON (»Hermann Cohen« 1989: 173ff) - ohne solche mathematischen Mittel. Daher behauptet sich in ihm ein Moment von Diskontinuität. Hiergegen wird der »Kompaß« der Kontinuität eingesetzt. Diese ursprüngliche Geste einer Opposition gegen die Diskontinuität darf nicht vergessen werden. Nur wenn man das »Urteil der Mehrheit«, an das Fiorato vor allem denkt und in dem die »Diskretion« im Vordergrund steht, mit seiner Spiegelung im »Urteil der Realität« zusammennimmt, scheint sich die vormathematische Struktur der Kontinuität noch einmal - umgekehrt - zu wiederholen; nun allerdings bezogen auf *zwei* Urteile. Vgl. auch u. S. 79, Anm. 35.

transzendierenden Korrelation sprechen. Die Gewißheit des inhaltlichen Bestimmens setzt voraus, daß das Denken den Horizont des Inhaltlichen überschritten hat und von diesem »abenteuerlichen Umweg« erfolgreich zurückgekehrt ist. Nun, wo diese Meditation des Ursprungs die äußerste »Not« der Fragwürdigkeit durchgestanden hat, entsteht die eigentliche Bestimmbarkeit eines Ansatzes, das A, in einer zweifachen, jeweils in sich wiederum gedoppelten Bewegung²⁸. Das Urteil der Identität setzt das A in einer *bejahenden Bestätigung*, das Urteil des Widerspruchs schützt das A in einem *verneinenden Vernichten* dessen, was die Bildung eines Bestimmungsansatzes von vornherein verhindern könnte. Dem »doppelten Rhythmus der einheitlichen Bestimmungsbewegung«²⁹, als den man die Formel $A = A$ interpretieren muß, steht die ebenso durch Doppelung vernichtende Geste eines Ausschließens von Widerspruch zur Seite.

Es ist bemerkenswert, daß dieses dem Denken Widersprechende, und doch für die »Tat des Urteils« Notwendige, konsequenterweise dem Denken selbst entstammen muß. Die Vernichtung des Widersprechenden wird zum »Grund seines Auftauchens«³⁰. Es kann vom Widerspruch, wie wir auch bei der Skepsis gesehen haben, nur mit seiner Vernichtung die Rede sein. Von einem »Urteil des Widerspruchs« läßt sich in Cohens Logik nur als von einem »Urteil der Vernichtung« reden. Sonst müßten wir das Widersprechende in irgendeiner Form als vorher »gegeben« annehmen. Dieser Gesichtspunkt wird für unser Thema der Nationalität und die Frage nach der Bedeutung jenes »Urteils der Vernichtung«, das Cohen über den Zionismus ausgesprochen hat, von erheblicher Bedeutung sein. Die Setzung des A, die wir im äußeren Umriß nachvollzogen haben, ist identisch mit seiner Affirmation³¹.

3) Erinnernde Reflexion

Nachdem wir die Anfänge der Inhaltslogik und die Ursprungslogik zueinander in Beziehung gesetzt haben, läßt sich ein Charakteristikum der Cohenschen Logik

28 Vgl. zum folgenden z. B. GORDIN, Jakob. *Untersuchungen ... 1929*: 58-69; HOLZHEY, Helmut. *Cohen und Natorp*. Bd. 1, 1986: 224-239.

29 GORDIN, Jakob. *Untersuchungen ... 1929*: 67.

30 GORDIN, Jakob. *Untersuchungen ... 1929*: 67.

31 Es scheint fast, als sei die Logik Cohens eher ein *Bekanntnis* als eine Erkenntnis. Und es ist kein Zufall, daß gerade die Sprachform des Bekenntnisses, die wir erst bei Cohens Poetologie der Lyrik kennenlernen werden, auf die Reflexionen der Ursprungslogik zurückführt.

angeben. Das Urteil der Mehrheit wie auch das Urteil des Ursprungs bilden je eigentümliche Korrelationen aus, und zwar sowohl in bezug auf ihre immanente Logik als auch als auch im Verhältnis zu ihrer logischen Umgebung. In diesen Korrelationen haben jedoch nicht beide Relate gleiches Gewicht. Cohen gibt einem von beiden den Primat; man kann von einer Ungleichwertigkeit zweier dialektischer Momente sprechen³². Nehmen wir zum einen das Urteil der Mehrheit einerseits sowie das Urteil des Ursprungs andererseits mit den Urteilen zusammen, die ihnen in ihrer Sphäre jeweils gegenüberstehen. Und betrachten wir zum anderen die Genese des gedanklichen Weges, den die *Logik der reinen Erkenntnis* geht. So zeigt sich, daß je eine Seite in diesen Verhältnissen die gewissermaßen ältere und in diesem Sinn grundlegendere ist - eben die Antizipation in der einen Urteilsgruppe, der Ursprung in der anderen. Dennoch erlangen die anderen Momente, die mathematische Realisierung des Unendlichkleinen einerseits, die Setzung des Etwas durch Identität und Widerspruch andererseits, im Blick auf die Inhaltsbestimmung eine größere Relevanz. Sie beherrschen gewissermaßen den Vordergrund der Cohenschen Darstellung.

Wir können diese Einsicht auch noch weiterführen. Wenn nur das Urteil des Ursprungs und das Urteil der Mehrheit als die beiden jeweils »älteren« Urteile einander gegenübergestellt werden, wodurch wir das Vergleichsmaterial einschränken, so zeigt sich: Das Urteil der Mehrheit hat eine größere inhaltliche Relevanz, indem es zumindest als ein Übergangsmotiv in der Inhaltsbestimmung die »Diskretion« zur Geltung bringt. Dennoch hat das Urteil des Ursprungs den Primat in der Korrelation der beiden, denn es greift zurück auf eine Dynamik »vor« aller inhaltsbildenden Antizipation. Diese begründet jedoch die Kategorie der Zeit. Der Ursprung wird nun als Grundlegung des Zeitlichen selbst erkannt und unterliegt den Attributen zeitlicher Bestimmung - wie etwa der Reihenbildung - nicht. Das führt uns zu einer interessanten Konsequenz. Der Ursprung scheint sich auf den ersten Blick den zeitlichen Bedingungen des immer einzelhaften Zählens anpassen zu müssen: Das Urteil des Ursprungs tritt so gesehen bei jedem Antizipationsakt, der eine jeweils neue Verschiedenheit anstrebt, selbst ebenfalls neu in Kraft. In dem Sinn, in dem diese Akte eine zeitliche Folge bilden, bildet auch der Ursprung eine Reihe der Wiederholung. Das gilt so jedoch nur vom Vordergrund der Inhaltsfrage her gesehen, und in

32 Vgl. GORDIN, Jakob. »Die Dialektik des Ursprungs (Cohen) und die Dialektik des Systems (Hegel)«, in: *Untersuchungen ...* 1929: 142ff.

der Reflexion auf die Grundlegung kehrt sich das Verhältnis um. Die Gründung von Gewißheit und damit der logische Primat gehört der Ursprungslogik³³.

In der Antizipation schwingt also ein erinnerndes Reflektieren, die Geste eines Eingedenkens des Hintergrundes, des anderswo liegenden Ursprungs mit. Das wirft ein gewisses Licht auf die »Hauptschwierigkeit« von Cohens Ansatz, nämlich den »Aufweis, [...] daß und wie insbesondere das Prinzip des Ursprungs zugleich den logischen Ursprung gegenständlicher Erkenntnis verbürgt und die reinen, nämlich gegenstands-logischen 'Erkenntnisse' (die 'Urteile der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft') 'durchwaltet'«³⁴. Cohen legt zwar durch seine Darstellung in der Einleitung, die die Grunddynamik des Denkens direkt mit dem Begriff der »Mehrheit« verknüpft, eine Verbindung des Ursprungs mit dem späteren Begriff der Antizipation nahe. Aber schon diese Antizipation, das erste Erwachen der Erkenntnis am einzelhaft Diskreten, welches gewissermaßen auf der Schwelle von der Ursprungslogik zur Inhaltslogik steht, läßt die Ursprungsmeditation zurücktreten. Dann, wenn die Inhaltslogik sich vollends durchsetzt und sich ihr Zweck über jeden Mehrheitsansatz hinaus realisiert, verfallen alle Momente, die der mathematischen Kontinuität nicht angemessen sind, der Vergessenheit. Die Kontinuität des Realitätsansatzes setzt sich nun mit Ausschließlichkeit an die Stelle der spannungsgeladenen Kontinuität des Ursprungs. Nicht selten überträgt Cohen sogar das Wort »Ursprung« auf die mathematischen Implikationen des Realitätsurteils³⁵. Demgegenüber den Stachel der Diskontinuität in das Denken hineinzutragen, also in erster Linie den Ursprung zu meditieren, aber auch nur ein einzelnes Mehrheitselement zu denken, setzt eine eigens gewollte, erinnernde Reflexion voraus, die sich vom Zweck inhaltlicher Erkenntnis emanzipiert. Es ist in unserem Zusammenhang wichtig, sich wiederholt klarzumachen, daß die *Logik der reinen Erkenntnis* die Geste dieses Erinnerns nicht thematisiert.

33 Auf ein Analogon zu dieser »Wiederholung« kommen wir bei Cohens Theorie des Rhythmus zu sprechen. - Es ist gleichfalls nicht schwer zu erkennen, daß hier der Gedanke der Welterschöpfung als »Beständigkeit der Erneuerung an jedem Tag« (RV 80), als »Erneuerung der Erhaltung« (BR 48), vorbereitet wird.

34 HOLZHEY, Helmut. *Cohen und Natorp*. Bd. 1, 1986: 187.

35 Vgl. etwa *LrE* 124f bzgl. der Infinitesimal-Mathematik von Newton und Leibniz. Unmittelbar danach wird allerdings die Differenz des Ursprungsurteils von seinem mathematischen »Beispiel« (126) erörtert und dessen »Selbständigkeit« im Begriff des »absoluten Punktes« und seiner »Richtung« bestimmt (128ff). Daß Cohen seinen Begriff des Ursprungs biographisch gesehen im Zusammenhang mit Fragen der Infinitesimal-Analyse entwickelt hat, bleibt dabei unbestritten. Vgl. dazu SCHULTHESS, Peter. »Einleitung« 1984: 25*, *PIM* 133 u. ö.

Man mag eventuell aus didaktischen Gründen in ihrer Theorie der logischen Grundlagen der Wissenschaft solche Überlegungen zur erinnernden Reflexion entbehrlich finden. Aber auch in den abschließenden Erwägungen zur Forschung, zur kritischen Bewährung jener Grundlagen also, finden wir keine Theorie jenes Eingedenkens. Das ist ein Indiz für die Naivität Cohens in der *gesamten* Theorie der Naturerkenntnis, die eben auch die Forschung umfaßt³⁶. Hätte nämlich Cohen eine Überlegung vortragen wollen, die im konkreten Vollzug von Bestimmung das intime Zusammenspiel der prinzipien- und gegenstandslogischen Dimensionen darstellt, so hätte es spätestens seine Lehre des Syllogismus sein müssen. Durch sie will er einen Blick in die Werkstatt des Forschers werfen, um dessen logisches Werkzeug zu sichten. Jedoch auch Cohens Theorie des Mittelbegriffs, die durchaus Anklänge an das Urteil der Mehrheit zu enthalten scheint³⁷, greift nirgends hinter die Gegenstandslogik zurück auf den Ursprung³⁸.

-
- 36 Die Parallität zwischen solchen Erwägungen zur erinnernden Reflexion und dem Problem des Apriori überhaupt bzw. des Transzendentalen liegt auf der Hand. In der Auseinandersetzung mit Platon thematisiert Cohen die Erinnerung (Anamnesis) durchaus. Man denke an seine Kennzeichnung der platonischen Anamnesis (nach Phaidon 75b ff) als »Geburtsstätte des Apriori« (»Platons Ideenlehre und die Mathematik« 1878, *SPhZ* I 346; noch im Alter: »Der deutsche Idealismus und die Antike« 1916, *SPhZ* II 307; vgl. hierzu und zum folgenden SCHULTHESS, Peter. »Platon: Geburtsstätte des Cohenschen Apriori?« 1993: 68ff). Das für uns Wichtige ist jedoch, daß die *Logik der reinen Erkenntnis* dem »Moment des Skeptizismus«, das in »Platons Ideenlehre ...« als Ansporn zur Ideenlehre auftritt (*SPhZ* I 342f), nur noch in äußerst reduzierter Form eine Berechtigung zuspricht (s. o.). Dieses skeptische Motiv nennt Cohen 1878 »kritisch« (»Platons Ideenlehre ...« 344). Wir werden im Fortgang unserer Untersuchung noch sehen, daß in der *LrE* das Ferment dieses »Kritischen« selbst, in Cohens Denken die Empfindung, *vollständig* in die Inhaltslogik hineingenommen wird. Den Stachel einer »Not« der Gewißheit, von dem wir im Zusammenhang mit dem »Urteil des Ursprungs« sprachen, hält Cohen mit dem Gewinn der Ursprungskontinuität für vollständig beseitigt. Es ist, als meine der Cohen der *LrE*, auf der Kulturstufe der Wissenschaft genüge es, den Zusammenhang der Urteile ein für allemal zu klären, um ihn dann gleichsam wie auf einem Tablett für den Forscher offen liegen zu sehen. Kein Anlaß also, die erinnernde Reflexion, jenes »Durchwalten«, selbst logisch zu entfalten. Vgl. zu diesen Überlegungen bzgl. des Skeptizismus POMA, Andrea. *La filosofia critica ...* 1988: 70 (bzgl. *SPhZ* I 342).
- 37 *LrE* 561 im Rückbezug auf 174. Auch so wird übrigens unser Ansatz bei der Mehrheit gerechtfertigt; die kritische Forschung selbst setzt bei ihr an.
- 38 Zu dieser Theorie des Syllogismus, deren Zusammenhang mit den üblicherweise als Syllogismus bezeichneten Formen des Schließens von Cohen kaum ausgeführt ist, vgl. den Interpretationsansatz von GORDIN, Jakob. *Untersuchungen ...* 1929: 46ff. Auch Gordin erwähnt hierbei nichts, was auf die Ursprungslogik direkt zurückführen würde. Die Untersuchung von Djeong-Uk SEO

Die *Logik der reinen Erkenntnis*, die auf dem Primat der Ursprungslogik aufbaut, überläßt sich offenbar, wenn man so sagen darf, in ihrem Fortgang ganz der Gegenstandsbestimmung. Die den Ursprung in Erinnerung haltende Reflexion, die Geste seines Eingedenkens, kommt nicht zur Sprache, nicht einmal in der Theorie der konkreten Forschung. Das führt, wie wir sehen werden, zu einer gewissen Armut in Cohens logischem Begriff von geschichtlicher Wirklichkeit. Die geschichtliche Erfahrung einer Not der Gewißheit, der wir im Urteil der Mehrheit noch nahe waren, da der Ansatz zur Antizipation wie von selbst die Ursprungslogik herbeizurufen schien, tritt im folgenden noch weiter zurück. Sie wird, wie wir sehen werden, geradezu abgetrennt von der dann geltenden Logik des Erkennens. Mehr noch: Selbst die am Beginn der Gegenstandsbestimmung stehende Antizipation der Verschiedenheit, zentral also das Urteil der Mehrheit, scheint dann von der Ebene *abschließender* Erkenntnis in ähnlicher Weise abgeschnitten zu sein wie die Ursprungslogik ihrerseits von der Gegenstandsbestimmung als solcher. In der Tat, so wird sich zeigen, hat das Urteil der Mehrheit eine Mittelstellung inne zwischen der Theorie naturwissenschaftlicher Sachverhalte, worin die »Urteile der Mathematik« ihren Zweck erfüllen, und der Logik des Ursprungs. Das Urteil der Mehrheit bildet eine Schwelle zwischen den Formen der Logik. Von beiden ist es unterschieden: von der Prinzipienlogik des Ursprungs qua Gegenstandslogik, von der Differential-Mathematik der Naturwissenschaft qua Bildung bloß einzelner Elemente. Im Übergang vom »Urteil der Allheit« zum »Urteil der Substanz« werden wir diese zweite Trennung kennenlernen. Beide Trennungen der Bereiche werden nur durch erinnernde Reflexion, je in besonderer Weise, überbrückt³⁹.

(*Logik und Metaphysik ... 1993*), die einen Schwerpunkt bei den »Urteilen der Methodik« hat, behandelt diesen Aspekt nicht.

39 Cohen thematisiert zwar möglicherweise - zu dieser Auffassung könnte man aufgrund von GORDINS Interpretation (*Untersuchungen ... 1929: 46ff*) kommen - in der erwähnten Theorie des Mittelbegriffs, die auf das Urteil der Mehrheit zurückgreift, zumindest die zweite dieser erinnernden Reflexionen. Aber auch das gilt nur auf der Basis des »Urteils der Wirklichkeit«. Da die Wirklichkeit nur als äußere geltend gemacht wird (vgl. u. Fußn. 48), könnte es sich auch im Syllogismus nur darum handeln, das »Urteil der Mehrheit« im Dienst eines *ihm äußerlichen* logischen Bereichs zu instrumentalisieren.

4) *Allheit als Denkgesetz*

I

Es war nun oft vom Zweck inhaltlicher Bestimmung die Rede, bis hin zu einer kritischen Reflexion auf die beherrschende Rolle, die Cohen diesem Zweck zubilligt. Der Schritt, der ihm seinen abschließenden Ausdruck geben soll, muß jetzt gesondert betrachtet werden. Er wird bei Cohen zu einem eigenen Urteil, das zugleich den Übergang zur Theorie naturwissenschaftlicher Sachverhalte vollzieht. Wir hatten das Urteil der Mehrheit als die immer offene Antizipation einer Verschiedenheit kennengelernt, als einen Beginn des Erkennens im Zählen einzelner Elemente. Diese Urteilsform wird durch die Reflexion auf den Ursprung als eigenständig gerechtfertigt. Und doch ist sie genau dadurch definiert, daß sie keine Bestimmung mit sich bringt: »Darin eben offenbart sich der eigene und unersetzliche Wert der Kategorie der Mehrheit, daß sie sich selbst die Spitze abbricht, ebenso wie sie ihre Einheiten enteinzelt und zur Einordnung bringt. Als Mehrheit ist sie nicht abgeschlossen und will nicht abgeschlossen sein.« (*LrE* 174).

Wenn wir dagegen die Urteile über naturwissenschaftliche Sachverhalte betrachten, um die es der Logik Cohens geht, so ist es ihr Charakteristikum, daß sie eine Bestimmung als abgeschlossen aussprechen. Ihre Form ist nach Cohen »S ist (X für) P« (250 und 538). Der allgemeine Sachverhalt »S ist (X für) P« setzt demgemäß noch mindestens einen, in Wirklichkeit mehrere Schritte voraus, die im Urteil der Mehrheit nicht vollzogen, vielmehr genau ausgeschlossen werden. Betrachten wir den ersten Schritt: Zur »Mehrheit« muß die Idee einer »Allheit«⁴⁰ ergänzt werden. - Es gibt Gesetze, es gibt ausnahmslose Geltung, es *gilt* das Dictum de omni et nullo (206). Dieses Faktum steckt hinter Cohens Kultur-Voraussetzung der Wissenschaft, ohne die für ihn die Philosophie ihre Arbeit nicht beginnt. Die Hervorbringungen der Kultur sind Gestalten der Allheit. Sie enthalten alle ihre Bestimmungsmomente in sich.

40 »Allheit« ist von der »Allgemeinheit«, auf die der erwähnte Syllogismus abzielt und die Cohen als ausnahmslose Geltung eines Gesetzes (für »jeden«) versteht (*LrE* 543f), zu unterscheiden (auch 537f). Dennoch ist Allheit auf dem Weg der Grundlegungen eine Voraussetzung der Allgemeinheit.

Die Antizipation des Mehrheitsurteils läßt rückwärts das A in Erscheinung treten, indem sie die Tendenz darstellt, dieses A zu bestimmen - durch ein von A Verschiedenes. Dieses antizipierte Verschiedene könnte, wenn es nun in der Reihe hervortreten würde, dennoch keinen Abschluß, sondern wieder nur einen Ansatz bilden, da es selbst wieder nur aus Antizipation auf ein weiteres Verschiedenes hin entsteht. Die Antizipation ist ein »Erzeugen«, das den ständigen Rückfall in einen Ansatz zur Bestimmung darstellt. So bestimmt sich natürlich kein Inhalt. Was übrig bleibt, ist lediglich die Idee der Diskretion, worin durch das unausgesetzte »Jetzt« des Antizipierens die »Vergangenheit« als Gegenstück zu einer »Zukunft« auftritt (*LrE* 154f)⁴¹. Die Idee ist zwar eine Einheit - die »Einheit der Mehrheit« (159ff), aber nicht die Einheit eines bestimmten Inhalts, sondern eines Weges zum Inhalt.

Von dieser Bewegung von Stufe zu Stufe abstrahiert das Urteil der Allheit. Es beruht auf einem ausgezeichneten Begriff der »Reihe«, mit dem nun allerdings nicht das fortschreitende Setzen einzelner Schritte angesprochen wird, sondern der Abschluß (178)⁴². Damit ist wieder, wie bei der Antizipation, eine Dynamik bezeichnet. Das Abschließen der Inhaltsbildung ist hier die Tat des Urteils. Sie setzt sich dem »Mehr« entgegen. Dort kommt »der Abschluß [...] nicht in Frage. Bei der Reihe dagegen handelt es sich um den Abschluß und nur um ihn« (178). Die diskreten Setzungen der Antizipationsbewegung treten völlig zurück, und zwar nicht nur im Sinn des Mehrheitsurteils, wo sie auch schon als ein Rückfall ins Ansatzhafte auftraten und »eingeorde­net« (174) wurden. Im Allheitsurteil

»sind die Glieder in ihren Einzelheiten nicht nur nicht vorhanden [d. h. durch die Mehrheit in ihrer Isolation aufgehoben], sondern *sie dürfen nicht als vorhanden gedacht werden*; nur als Schemen für Plus-Setzung figurieren sie. So scheint die Reihe gänzlich in die bloße Antizipation der Zeit sich aufzulösen und die Tendenz der Mehrheit zu verschmähen und zu verlassen« (178, Hervorhbg. H.W.)⁴³.

41 Vgl. zur Problematik dieses »Jetzt« FIORATO, Pierfrancesco. *Geschichtliche Ewigkeit*. 1993: 139ff.

42 Zur mathematischen Fragwürdigkeit von Cohens »Reihe« vgl. ODEBRECHT, Rudolf. *Hermann Cohens Philosophie der Mathematik*. 1906: 53ff. Dennoch akzeptiert Odebrecht die »Allheit« Cohens durchaus in dem für uns entscheidenden Aspekt als eine »Hinleitung zum Raume« (53).

43 In diesem Zusammenhang bietet eine Formulierung von Rudolf ODEBRECHT einen interessanten Überlegungsansatz zur *Subjektivität* (*H. C.s Philos. d. Mathem.* 1906: 35): »Bei der Mehrheit ließ sich ein Rest von Subjektivität nicht beseitigen; die Einheiten, die sie zu ihrer eigenen Äußerung erst bilden mußte, waren nicht allein für sie da; diese waren immerhin noch ein Erzeugnis für sich, ein über die Mission der Mehrheit hinauschießendes Zuviel, welches ihrem Wachstum wie ein Schatten anhaftete. Dies fällt bei der Reihe fort«.

Die Einzelheit der Elemente wird in der Allheit negiert. Gerade diese Negation führt zu dem Ergebnis, auf das umgekehrt die Erzeugung von einzelnen Bestimmungsansätzen, die Mehrheitsbildung, gerichtet war. Die Negation führt zur Inhaltsbestimmung - jedenfalls soweit eine Theorie reiner Quantität hierzu den Grund legen kann. Die Möglichkeit, A von B zu unterscheiden, eine Voraussetzung der Inhaltsbestimmung, wird durch das Urteil der Allheit ex negativo angebahnt (184), wohl-gemerkt, indem die ursprünglichen Mehrheitselemente nicht einmal mehr »als vorhanden gedacht [!] werden« dürfen. Diese Negation eines ursprünglichen gedanklichen Motivs des Einzelnen ist total. Die Allheit ist allerdings deshalb noch keineswegs in *positiver* Bestimmung eine Totalität, kein »totum« (206). Die Logik Cohens bereitet keinen Begriff einer gesetzlichen Totalität vor. Wenn wir an Samson Raphael Hirschs »Totalität der Mizwauß« zurückdenken, so können wir schon von Cohens Logik her ahnen, daß Hirschs »Totalität« seinen Widerspruch erwecken mußte. Wieder dient hier eine logische Disposition der politischen Auseinandersetzung.

Nun wird also auf dem Weg zur Naturwissenschaft der Bezug auf Einzelheit ganz aus dem Denken ausgeschlossen. Trotzdem soll das Einzelne natürlich auch als Naturtatsache erkannt werden. Schon im Urteil der Allheit wird daher die Überlegung vorbereitet, wo der Bezug auf das Einzelne seinen Ort erhält: nur im Ausstoß des »unreinen« Inhalts, dessen Stachel die Forschung vorantreibt, im »Anspruch der Empfindung« (435ff u. ö.). Die Empfindung ist als vermeintliche Gegebenheit - wir erinnern an das Problem der Vielheit - ganz aus dem Denken auszuschließen⁴⁴. Die »Tat des Urteils«, so hieß das »Urteil des Widerspruchs«, ist hier der Vollzug dieses Ausschließens, dieses Vernichtens des Isolierten. Aber genau über diesen negativen Schritt, so erwägt Cohen schon beim »Urteil der Allheit«, ist die »Isolierung« und mit ihr die Empfindung wiederum logisch bestimmbar (194). Ist also auf negierende Weise die Empfindung einmal in die Logik hereingenommen, so kann nun dialektisch die Überwindung der Isolierung als das Forschungsziel erklärt werden. Dementsprechend wird das Einzelne da Thema werden, wo es um die forschende Arbeit der Wissenschaft an der Wirklichkeit geht, in den »Urteilen der Kritik«. Die »Allheit« bereitet hierzu den Boden.

44 Daß durch die Empfindung keine heterogene Vielheit ins System eingeschleußt wird, zeigt sich daran, daß sie dem Denken keine materialen Unterschiede darbietet, sondern lediglich ein Index auf Unterschied überhaupt ist: »Die Unterschieds-Empfindung, das ist die Empfindung. Die Empfindung ist niemals etwa ein Empfindungs-Unterschied« (*LrE* 450). Zur »bloßen Pluralität« der Empfindung vgl. MARX, Wolfgang. *Transzendente Logik ...* 1977: 62 u. ö.

II

Wir haben uns jedoch den Preis klarzumachen, der für den logischen Fortschritt zur Allheit hin gezahlt werden muß. Es liegt nahe anzunehmen, daß der Verlust an gedanklichen Momenten, der mit der totalen Negation der »Einzelheiten« aus dem Mehrheitsurteil einhergeht, eine spürbare Einbuße in Cohens Denken mit sich bringt - zumindest zeitweise. Die *Logik der reinen Erkenntnis* überwindet diese Krise nicht. Sie ruft sie vielmehr hervor, um sie festzuschreiben. Noch einmal: Der Zweck der mathematisch fundierten Wissenschaft ist es, Allheitsurteile zu fällen. In der Zusammenfassung eines vollständigen Bestimmungsweges präsentiert sich die gesuchte Bestimmung. Diese plausibel klingende Annahme hat entsprechend dem oben Ausgeführten einige Implikationen. Erstens dürfen wir nicht annehmen, daß wir eine Möglichkeit gefunden hätten, die unabsehbar neu entstehenden Bestimmungsansätze als solche zusammenzufassen. Dies wäre eine ausgezählte Allheit der omnes, und das lehnt Cohen genau ab (*LrE* 201). Zweitens folgt daraus, daß ein wesentliches Moment in der Erzeugung des Inhalts, nämlich die Genese der Zeitstruktur von Zukunft, Vergangenheit und dem zwischen ihnen negativ die Grenze setzenden Jetzt in das Ergebnis nicht einzugehen scheint. Dieser Zeitstruktur setzt sich die Allheit entgegen. Genau das führt zu einer neuen Kategorie, dem Raum: »Jetzt rauschen Zukunft und Vergangenheit nicht in einem wechselnden Vorbei. Der Raum hält diese Einheiten fest« (194). »Festhalten« einer besonderen Bewegung ist Negation eben dieser Bewegung, mag das auch selbst, aber in anderer Weise, dynamisch zu verstehen sein. Der Raum scheint ein ins Positive umgewendetes Jetzt »festhalten« zu können, aber es fällt die spezifische Dynamik weg, in der ein Jetzt Sinn hätte. Der Grundsatz Cohens: »Die Erzeugung selbst ist das Erzeugnis« (29 u. ö.) gilt demnach nicht mehr in derselben Weise wie noch beim »Urteil der Mehrheit«.

Der Satz ist nur dann noch zu bewähren, wenn in ihm mitgedacht wird, daß zwischen Erzeugung und Erzeugnis ein Moment der Erzeugung genau ausgeschlossen wird. In diesem Sinn kann das Urteil der Allheit als Krise in Cohens Ableitung reiner Erkenntnis bezeichnet werden. Von der Zeit zu reden, bedeutet in der Folge, beginnend im Urteil der Substanz, nicht mehr dasselbe wie zuvor. Das mit diesem Wandel verbundene Phänomen der Erfahrung beschreibt Cohen als ein »Werfen nach außen« (196), als Bildung eines »Beisammen, vielmehr [...] Zusammen« (194).

Die entsprechende Kategorie ist, wie gesagt, der Raum⁴⁵. Nun erweist sich erst vollständig auch die Bedeutung des Urteils der *Realität*. Es wäre nämlich im Übergang von der Mehrheit zur Allheit der logische Zusammenhang der Erkenntnis durchbrochen bzw. durch heterogene Kategorien getrübt, wenn nicht - nach Cohens Darstellung zu urteilen - das Urteil der Realität diese Krise überbrücken würde. Mit unseren Überlegungen zum Bestimmungsansatz A hatten wir bereits auf dieses Urteil Bezug genommen. Das war geschehen, indem wir, bildlich gesprochen, die Dynamik des Mehrheitsurteils spiegelten und nun vom Ansatz her die Richtung dachten. Der »Diskretion« des Mehrheitsurteils wurde die mathematisch gedachte Kontinuität entgegengesetzt⁴⁶.

Der damit erreichte Bestimmungsansatz A als »Unendlichkleines« ist ebenso wie die Mehrheit durch eine mathematische Methode zu bestimmen. Während es sich bei der Mehrheit - mathematisch gesehen - um ein Zählen von Einzelheiten handelt, wird das »Unendlichkleine« über die Gesetze der Infinitesimalrechnung bestimmt. Innerhalb ihres Bereichs bilden die Differential- und Integralrechnung je zueinander in gewissem Sinn die Umkehrung. Das Integral jedoch ist die mathematische Methode der »Allheit«, und unbekümmert darum, ob in der mathematischen Theorie selbst überhaupt einer der beiden Rechenmethoden ein Vorrang vor der anderen eingeräumt werden kann, erklärt Cohen: »Der Zweck der Infinitesimalrechnung [liegt] in der Integralrechnung« (182). Die Allheit versteht Cohen unter diesem Gesichtspunkt sogar als »Denkgesetz« für die »Urteile der Mathematik« insgesamt, »auch für die Mehrheit« (206). Durch diese Konstruktion kommt es dazu, daß auch die Mehrheit unter den Zweck der Allheit fällt. Die Dynamik der Mehrheit für sich genommen, worin sich die Sonderung als ein wesentliches Moment behauptet hatte, fällt durch

45 Vgl. FIORATO, Pierfrancesco. *Geschichtliche Ewigkeit*. 1993: 170f - Durch die Verräumlichung »fällt aber die Zeit unter den Primat der (eigentlich räumlichen) Gegenwartsbestimmung, und so entsteht diejenige äußerliche Auffassung, wodurch die Zeit, als Koordinatenachse der 'Naturvorgänge', ihre ursprüngliche Beziehung zur Inhaltentstehung verliert, um die notwendig unerfüllte Form des empirischen Geschehens zu werden.«

46 Mit einer Formulierung von Wolfgang MARX (*Transzendente Logik ...* 1977: 95) sei auf das Problem hingewiesen, das sich Cohen einhandelt. »Die Möglichkeit, daß Mannigfaltigkeiten existieren, die nicht gemäß dem, was sie darstellen oder darbieten, bestimmt werden können, wenn sie als dem Kontinuitätsprinzip unterworfen gesetzt werden, kann [...] nicht einfach ausgeschlossen werden: *diskrete* Mannigfaltigkeiten sind denkbar, verlangen dann aber die Distanz des wissenschaftlichen Bewußtseins von *seiner kontinuierlichen Form* [...]. Das Kontinuitätsprinzip ist nur als zulässig anzusehen, solange kein spezieller Vorstellungsinhalt den Übergang von Vorstellung zu Vorstellung hindert!«.

den Primat der Allheit heraus - genauer gesagt: Die unbegrenzt fortschreitende Antizipation wird durch ein Urteil herausgehoben, als abstrakte Prozessualität für sich gesetzt und durch die Kategorie des Raumes gebunden.

5) Entäußerung des Denkens und Rassenfrage

I

Nationalität als »Mehrheit« unter der übergeordneten Einheit einer Nation: Zu dieser Definition, die wir an den Anfang gestellt haben, sind jetzt zumindest die erkenntnislogischen Voraussetzungen formuliert. Nationalität ist als »Mehrheit« die immer offene Antizipation einer inhaltlichen Bestimmung durch Verschiedenheit. Zum Abschluß kommt diese Bestimmung für sich genommen jedoch nicht. Nur in einem Analogon zur logischen »Allheit« könnte ein solcher Abschluß gedacht werden. Die *Logik der reinen Erkenntnis* weist selbst darauf hin, indem sie dem Urteil der Allheit die Idee des Staates zuordnet (*LrE* 203). Eine zweite geschichtliche Gestalt der Nationalität, die Nation, die Staatsbildung, setzt sich jener ersten Nationalität entgegen. Sie tritt aufgrund ihres logischen Charakters notwendig zurück, die Bestimmung dagegen wird erreicht. Diese zweifache Bedeutung der Nationalität als die doppelseitige geschichtliche Präsenz einer ungeschichtlichen logischen Struktur, das deutet sich aus der Logik heraus als Konsequenz für die Bedeutung der Nationalität bei Hermann Cohen an⁴⁷.

Diese Interpretation jener Definition der Nationalität ist sicher ungewöhnlich, sie dürfte sogar esoterisch wirken. Cohens eigenes praktisch politisches Beispiel (Österreich) nötigt uns, nun schließlich auch auf die übliche Bedeutung des Wortes »Mehrheit« zurückzukommen, die wir bei der Inanspruchnahme des logischen »Urteils der Mehrheit« gerade vermeiden mußten; sie besagt, daß mehrere Nationalitäten, wie man sie in der Geschichte vorfindet, von einem Staat organisatorisch zur Nation zusammengefaßt werden. Auch in dieser Interpretation steckt eine Anzahl logischer Voraussetzungen, die nicht selbstverständlich sind: Nationalität wird hier erstens als organisierbares Objekt und zweitens im Plural gedacht. Diese Art, über Nationalität

47 Auch zu einer Antwort auf die am Ende des ersten Teils aufgeworfene Frage: Wieso verhält sich Cohen so unterschiedlich zu seinen beiden Gegnern, Zionismus und Orthodoxie, sind damit die Voraussetzungen geklärt. Zur ins Metaphysische gesteigerten Provokation, die der einen Staat anstrebende Zionismus für Cohen bedeutete, vgl. Teil 5, Kap. 10, S. 289.

nachzudenken, geht über die bisher entwickelte Logik der Mehrheit hinaus. Die *Logik der reinen Erkenntnis* nähert sich dieser, fast könnte man sagen: Alltagslogik durch eine Metamorphose des Logischen, durch den Übergang zur Betrachtung äußerer Natur, bei Cohen der Übergang zu den »Urteilen der mathematischen Naturwissenschaft«. Die Implikationen dieses Übergangs erstrecken sich nach vorwärts, insofern die neue Denkart einen neuen, einen pluralen Begriff mehrerer Nationalitäten vorbereitet, und nach rückwärts, indem mit dem Kontrast zu diesem neuen Begriff *ex negativo* auch die gedanklichen Motive, die wir bisher betrachtet haben, betroffen sind. Untersuchen wir also, wodurch jene Vielheit von Nationalitäten logisch möglich wird. Das führt auf den Begriff einer Einzelheit zurück, diesmal jedoch nicht als Element in einer Bewegung des Folgens, sondern als ein Gegenstand neben anderen verstanden.

»Allheit« war interpretiert worden als ein »Werfen nach Außen«, als Abschluß einer Bestimmung. Was bedeutet Bestimmung aber, wenn wir sie nicht als Bestimmung von Einzelfnem auffassen? Zwar dürfen die Einzelheiten des »Urteils der Mehrheit« in der Allheit nicht mehr »als vorhanden gedacht« werden, aber eine Bestimmung des Einzelnen soll dennoch erfolgen, und zwar unter der Kategorie des Raumes. Der Raum leistet aber keine Mehrheitsbildung, sondern eine Zusammenfassung. Und diese Zusammenfassung wird nun gegenständlich interpretiert: Es geht um das Problem der Vielheit. Mit dem »Vielen« ist letztlich auch das Problem des Einzelnen im Vielen aufgeworfen, allerdings nun in einer ganz anderen Form als im »Urteil der Mehrheit«. Die Mehrheit, so scheint es zwar zunächst, erzeugt die Einzelnen, die Vielheit faßt sie zusammen. Diesem Anschein muß jedoch widersprochen werden.

»Das Viele in Einheit« zusammenschauen (*LrE* 201): Ein solches (platonisches) Projekt bearbeitet Cohen in erster Linie im »Urteil des Begriffs«. Vergewissern wir uns zunächst über den Ort dieses Urteils. Wenn wir dem Begriff der gegenständlichen Vielheit einen präzisen Sinn geben wollen, so müssen wir nach Cohen die Kategorie des Raumes voraussetzen. Das »Urteil der Mehrheit« wurde zwar beschrieben als Tendenz zur Verschiedenheit, als »A + ...«. A ist jedoch nur Ansatz. Selbst wenn sich die Logizität des Mehrheitsurteils in irgendeiner Weise auf der gegenständlichen Ebene, von der nun die Rede ist, erhält, so muß das Denken seinen Inhalt, sowie er sich erzeugt, immer schon »nach außen geworfen« haben. Der Inhalt erscheint hier als je schon entäußert, je schon gegenständlich. Dies zeigt, daß auch die Zeitlichkeit in einer Quasi-Räumlichkeit verstanden wird, die es erlaubt, nach Belieben vorwärts und rückwärts zu extrapolieren: Wir haben nun die Unter-

scheidung von später und früher, nicht mehr die von Zukunft und Vergangenheit. Damit befinden wir uns beim »Urteil der Substanz«. Mit ihm beginnt die Reflexion äußerer Gegenständlichkeit. Sie ist nur durch einen Einschnitt in der Abfolge der inhaltslogischen Urteile als eine eigene Gestalt des Logischen abzugrenzen.

Diesen Einschnitt markiert der Übergang von der Geste des »Werfens nach außen« zu einer anderen, der Geste des »Beharrens« im Außen. Außen wiederum heißt räumlich. Naturerkenntnis ist Erkenntnis dessen, was räumlich strukturiert ist. Das gilt, wie erwähnt, auch für die - naturwissenschaftliche - Zeit. Da, wo sie Thema wird, bei der Bewegung, bildet der Raum ihr »Projektionsfeld«. Bewegung ist zwar »Auflösung des Raumes in die Zeit« (231), aber immer nur bezogen auf ein Koordinatensystem (232f). Die Zeitlichkeit des Erzeugens tritt in die Verborgenheit zurück und wandelt sich an der äußeren Erscheinung zur Zeitlichkeit der gesetzlichen Kausalität. Dasselbe gilt für den Raumbegriff aus dem »Urteil der Allheit« - das »Werfen«. Es wandelt sich in der äußeren Erscheinung zum »Beharren«. Damit etabliert sich eine eigene Welt, die Natur⁴⁸.

II

Wie sieht nun die logische Grundlage für einen gegenständlichen Begriff der Nationalität aus, der es möglich macht, Nationalitäten als Vielheit zu verstehen? Voraussetzung hierfür ist es, Nationalität als einen Gattungsbegriff zu denken, als

48 Dieser Charakter des Äußeren prägt auch Cohens naturwissenschaftlichen Begriff der Wirklichkeit, der bereits im Zusammenhang mit der Debatte zwischen Cohen und Martin Buber angesprochen wurde (Vgl. Teil 1, S. 33). Die logische Theorie der Wirklichkeit, das Zentrum der »Urteile der Kritik«, ist eine Theorie physikalisch gemessener Größen, deren wichtigstes Instrument im räumlichen Begriff der Strecke besteht (*LrE* 485ff). Daraus folgt, daß auch im Begriff der Wirklichkeit die Voraussetzung des Raumes nicht durchbrochen ist. Der Grund für diese Reduktion des Wirklichkeitsbegriffs liegt darin, daß bereits die Empfindung, deren »Anspruch« (435 u. ö., vgl. o. S. 84) das wichtigste Motiv der kritischen Forschung darstellt, ganz vom Äußeren her gedacht wird. »Es sind in der Tat nicht alle Interessen, die man als solche der Wirklichkeit denken könnte, durch das Urteil der Wirklichkeit vertreten; sondern nur diejenigen, welche vom *Index* der Empfindung angezeigt werden. Daher das Schwanken des Sprachgebrauchs zwischen Wirklichkeit und Realität. Nur was die Empfindung als *Außeninhalt* ankündigt, wird Problem der Wirklichkeit« (488f). Cohens Verwendung des Begriffs Wirklichkeit ändert sich im Politischen, vgl. in der *Einleitung mit kritischem Nachtrag* die Rede von einem »Doppelsinn der Wirklichkeit« (*EmkN* 118). Die Wirklichkeit von »Recht und Staat« sowie von »Gesellschaft« sei jeweils in einem doppeltem Sinn zu verstehen (ebd.). Der naturwissenschaftliche Wirklichkeitsbegriff wird so gesehen auch Cohen-immanent zu einer Einseitigkeit.

einen Begriff also, der Arten unter sich befaßt. Das Problem der Nationalität fällt damit in den Bereich der Biologie. Cohens Begriff der Nationalität hat neben anderen, in der Ethik zu diskutierenden Elementen, auch ein Naturelement in sich⁴⁹. Dieses Naturelement ist, wie diese Bestimmungen zeigen, in bezug auf die Biologie gedacht. Uns genügt es, aus Cohens Theorie der Biologie einen Aspekt herauszuheben. Ähnlich wie Kant bindet Cohen die Biologie an die kausale Naturerkenntnis. Er übernimmt in den für uns relevanten Punkten Kants Theorie der Naturzwecke aus der *Kritik der Urteilskraft* und fordert ebenfalls, daß in einem unendlichen Weg der forschenden Annäherung die biologische Natur letztlich kausalgeseztlich erklärt werden soll⁵⁰. Der Begriff von einem Organismus bedarf auch für Cohen der Idee eines Zwecks. Als Naturzweck begriffen, erscheint das jeweilige Lebewesen als unteilbare Einheit, als Individuum⁵¹. Dieser Begriff des Individuums wiederum kann, wie gleich zu zeigen ist, auf verschiedenen Ebenen eines Stufensystems angewendet werden. Wir haben mit ihm, von seiten der Naturerkenntnis her, eine erste notwendige Voraussetzung für Cohens Annahme einer kollektiven Individualität in den Bereichen von Politik und Religion.

Ausgeschlossen werden muß allerdings die Annahme, es gebe absolute Zwecke. Das folgt daraus, daß es in der Naturwissenschaft nach Cohen keine absoluten Setzungen gibt, auch keine absolute Substanz. Hier herrscht das Denken in Relationen, genauer: in Funktionen. Die Substanz tritt zur Bewegung nicht in die Korrelation eines »absoluten« Seins zu seiner Entwicklung oder seiner Emanation, sondern in die Korrelation einer Funktion. So gibt es beispielsweise auch keinen unwandelbaren Charakter im Handeln des Menschen. »Das Subjekt, als Grundlage der Sittlichkeit, darf nicht eine absolute Natur, einen Charakter indelebilis darstellen« (253f)⁵². Um

49 Man denke an Cohens Rede in »Zionismus und Religion« von der Nationalität als einem »anthropologischen Mittel« (*JS* II 322, vgl. Teil 1, S. 27ff) oder an die Bestimmung der Nationalität durch »Abkunft« in »Deutschtum und Judentum« (1. Fassung 1915/6, *JS* II 276). Auch die *Ethik des reinen Willens* faßt den Volksbegriff, der dort die Nationalität vertritt, von der Naturseite her zunächst anthropologisch (z. B. *ErW* 33).

50 *LrE* 360, zum folgenden 356ff; KANT, *KU*, z. B. § 80 (*Akad. Ausg.* V 417ff).

51 Cohen interpretiert gerade diese negative Bestimmung, die Un-teilbarkeit, als produktives Erkenntnismoment im Sinn eines unendlichen Urteils, analog zum physikalischen Begriff des Atoms (*LrE* 348).

52 Bemerkenswert ist hier der Begriff des *Geistes*, der für dieses funktional verstandene Subjekt der Sittlichkeit eingeführt wird: Es »soll den Geist bedeuten. Der Geist ist die Vernunft der Sittlichkeit. Das Subjekt als Geist bedeutet die Anlage, die Disposition, also die Relation zur Moralität« (254). Vgl. Teil 1, S. 29 über die »Sprache des Heiligtums« und den »Geist der Heiligkeit«. Dort wurde ebenfalls der »Geist« von jeder sachlichen Interpretation befreit, indem Cohen ihn als

die Annahme absoluter *Zwecke* ausschließen zu können, verwendet Cohen in der Methodologie der Biologiewissenschaft zwei Theoreme: dasjenige der Abstammung (381 u. ö.) und das der Anpassung (362 u. ö.). Abstammung besagt, daß eine ungebrochene Folge, eine Kontinuität in der Entstehung und Weiterzeugung der Organismen angenommen werden muß. Die berühmten *missing links* widerlegen dieses methodische Postulat nicht (365f). Cohen versucht, Darwin vor seinen »romantischen« Interpreten zu retten, indem er erklärt, daß dessen Begriffe der Abstammung und der Anpassung ausschließlich methodische Richtlinien für die biologische Forschung darstellen. Die Kontinuität der Abstammung gilt, selbst wenn empirische Lücken bestehen.

Diesem Theorem der Kontinuität steht ergänzend dasjenige der Differenzierung gegenüber, das besagt, wie sich die Vielfalt der Arten durch Anpassung an die physikalischen Einflüsse der wechselnden Umgebung entwickelt. Dadurch wird der Naturzweck tendenziell den kausalen Gesetzen der Physik angenähert (369). Gesetzliche Bestimmung und Zweckidee sind demnach durch das Denken der Naturwissenschaft miteinander vermittelt. Die Idee des Zwecks gliedert sich über die Theorie der Biologie bruchlos der Theorie eines primär physikalisch gedachten Systems ein. Dadurch, daß Cohen absolute Zwecke in der Naturerkenntnis ablehnt, nähert er sich der Möglichkeit, die Vielheit positiv zu bestimmen. Die Idee des Individuums ist eine methodische Vorgabe, um das System zu gliedern. Dadurch vollzieht sich im ausdrücklichen Sinn das »Urteil des Begriffs«: Wir prägen Begriffe als Benennungen von Arten und Gattungen. In logischer Hinsicht bedeutet das, daß kein Naturgegenstand aus dem System der Naturwissenschaft herausfallen kann. Wenn, um bei der Biologie zu bleiben, der Abstammungsbegriff als methodisches Instrument gerechtfertigt ist, dann muß das System tendenziell alle möglichen Organismen erfassen. Jeder einzelne physikalische Körper, jedes biologische Individuum ist nach dieser Idee durch die Differenzierung von allen anderen bestimmt. Es gilt das Gesetz der vollständigen Disjunktion⁵³. Was jeweils das Einzelne ist, wird also nicht aus einer

Funktion verstand (vgl. RV 121f). Allerdings nennt Cohen den Heiligen Geist an anderer Stelle einen »unzerstörbaren Charakter des Menschen« (»Der heilige Geist« 1915, JS III 189f, Hervorhbg. H.W.), wenn auch hier in der besonderen Bedeutung als eines Gegenbegriffs zur *Sünde* (ebd.) und damit in einem Zusammenhang, den die Systemphilosophie nicht mitumfaßt.

53 LrE 382, 392ff; Cohen vermeidet den Ausdruck »vollständig«, da er Wert darauf legt, daß die Disjunktion auf der Basis einer grundlegenden Kontinuität für je künftige Unterscheidungen offenzuhalten ist (384). Die Prägung eines konkreten Begriffs als »Haltepunkt« im Fortgang der Erkenntnis jedoch setzt voraus, daß die Disjunktion »vom Ende zum Anfang zurückbiegt« (383) - und »Ende« bedeutet hier *vollständig* unterschieden.

offenen Vielheit abgelesen, sondern vor dem Hintergrund der Systemidee *definiert*. Eine offene Vielheit steht der konstitutiven Vollständigkeit des Natursystems prinzipiell entgegen.

Es ergibt sich darüber hinaus für unseren Zusammenhang, daß der Begriff des Individuums nicht auf eine Stufe in der Hierarchie eines Systems festzulegen ist. Die je veränderbare Definition des Schwerpunktes zeigt es für die Mechanik, die jeweils umfassender oder spezifischer angelegte Auswahl biologischer Merkmale zeigt es für die Biologie, daß ein definiertes System von Einzelheiten gegenüber einem höheren System selbst wieder als Individuum verstanden werden kann. So kann Cohen der Meinung sein, daß auch dem politischen Begriff einer kollektiven Individualität, jedenfalls von der Seite der Naturerkenntnis her betrachtet, zumindest nichts entgegensteht.

III

Beachten wir nun, wie Cohen die biologische Grundlage der Nationalität beurteilt. Hier wird es sinnfällig, daß die Logik der Naturwissenschaft nur einen äußeren Horizont absteckt, innerhalb dessen die Frage nach der biologischen Natur der Nationalität, die Rassenfrage also, in ein schwer zu klärendes Halbdunkel eintaucht. Die *Logik der reinen Erkenntnis* bietet nicht die nötigen Mittel, um dieses Halbdunkel zu lichten. Wir wollen sie jedoch dazu verwenden, um auf ihrer Basis, nämlich einem einigermaßen gesicherten Begriff biologischer Natur, wenigstens die Problematik zu bestimmen. Kurze Ausgriffe auf andere Texte Cohens sind dabei unvermeidlich. Wieder wird sich etwas Erstaunliches ergeben: Obwohl wir Cohens Stellungnahme zur zeitgenössischen Rassenfrage nicht aus der Logik ableiten können, lenkt uns die religiös fundierte Natur der Nationalität auf Begriffe zurück, die der *Logik der reinen Erkenntnis* näher stehen als jedem anderen der vorliegenden Systemteile.

Eines ist gleich zu Beginn festzuhalten: Die Rassenfrage wird von Cohen nirgends allgemein, sondern ausschließlich in bezug auf die Juden und ihr Verhältnis zu den Deutschen diskutiert. Der Problembegriff dabei ist die Nationalität als jüdische Besonderheit. Gerade hier, wo es um einen biologischen Allgemeinbegriff wie Rasse zu gehen scheint, begegnen wir wieder der Einschränkung auf ein einziges Phänomen. Das ist, wie wir behaupten, nicht etwa nur eine zufällige Folge von Cohens Engagement bei der Verteidigung gerade der Juden gegenüber den Deutschen. Es liegt vielmehr an seinem esoterischen Nationalitätsbegriff selbst, bei des-

sen letztlich religiöser Grundlegung der Gedanke der Einzigkeit eine wichtige Rolle spielt. Es wurde gezeigt, daß Cohen durchaus »klimatische Nebenwirkungen« im Phänotyp der Juden anerkannte⁵⁴. Darin haben wir ein Zeichen von natürlicher Anpassung an die physikalische Umwelt in bezug auf eine Nationalität vor uns. Cohen hat die Juden also, um das zu wiederholen, auch im biologischen Sinn als Nationalität abgegrenzt. Zu dem bei einer solchen Bewertung naheliegenden Problem der Mischehen zwischen Juden und Nichtjuden hat er sich jedoch interessanterweise im Unterschied zu vielen Zeitgenossen nur sehr am Rande geäußert⁵⁵. Allzu marginal, könnte man sagen, für jemanden, der immerhin Wert darauf legt, zu den »Nachkommen der Prophetengeschlechter«⁵⁶ zu gehören. Denn wenn es einen Störfaktor in dieser Nachkommenschaft gibt - sofern man sie biologisch versteht - so müßte es auch nach der Wissenschaftslogik Cohens die Mischehe sein.

Auf den ersten Blick muß also zumindest eine gewisse Inkonsequenz der Cohenschen Überlegungen in bezug auf unsere Frage beobachtet werden. Sie mildert sich in einem gewissen Grad damit, daß Cohen die Rassenfrage nicht in biologiewissenschaftlicher, sondern lediglich in ästhetischer Hinsicht akzeptabel fand⁵⁷. Er bereitet dieses Urteil vor, indem er in der *Ethik* eine Methode der Naturbetrachtung einführt, die in der *Logik* kaum eine Rolle spielt: die Statistik. Sein streng-methodisches Theorem biologischer Abstammung relativiert er dort, wo er den Menschen betrachtet.

»Dieser Gedanke, dass das Individuum ein Naturwesen sei, ist das *Prinzip der Statistik*. [...] Das Naturwesen wird dabei nicht im zoologisch-anthropologischen Sinne gedacht; [...] der Naturzusammenhang befaßt den Zusammenhang der jeweilig herrschenden Kulturkreise« (*ErW* 290).

Die Biologiewissenschaft ist also nicht der Maßstab für die kulturgeprägte Natur des Menschen. Mit Rasse hat jedoch auch die Statistik noch nichts zu tun. Dieses Thema wird von Cohen in wesentlichen Aspekten ganz offensichtlich in der Ästhetik aufgenommen, also zwar nicht in ausdrücklich politischer Hinsicht, aber doch verknüpft mit einem Begriff des *Staatsvolkes*. Obwohl hier das Verfahren der Statistik unerheblich ist, wird am Volksbegriff die Betrachtung der Natur, nun unter anderem

54 »Ein Bekenntnis in der Judenfrage« 1880, *JS* II 85, vgl. Teil 1, S. 41.

55 Vgl. die schon zitierte, ganz beiläufige Bemerkung zur Statistik der Mischehen in »Betrachtungen über Schmollers Angriff« 1917, *JS* II 383, s. Teil 1, S. 46. Zum verbreiteten, geradezu »atavistisch[en]« Widerstand gegen die Mischehe vgl. KATZ, Jakob. *Aus dem Ghetto ...* 1986: 226f.

56 »Deutschtum und Judentum«, 2. Fassung 1916, *JS* II 303.

57 Vgl. dazu Teil 1, S. 41f.

auch bezüglich der Rasse, reaktiviert. Greifen wir kurz aus auf die ästhetische Betrachtung Cohens, deren Momente bereits 1880 im wesentlichen formuliert werden. Alle Statistik ablehnend sagt Cohens fingierter,

»ideale[r] Politiker [...]: Ich erstrebe eine innigere, eine höhere Einheit für mein Volk, als welche der Statistiker aus dem gegebenen Erfahrungsmaterial zu abstrahieren vermag. Ich erstrebe eine die leibliche Eigenart respektierende, den Rasstypus zu herrlichster Entfaltung bringende Repräsentation meines Volkes«⁵⁸.

Wichtig ist der affirmative Schluß des Absatzes: »Treitschke hatte nicht gesagt: Die Juden sind Semiten, dürfen also nicht deutsche Staatsangehörige bleiben, sondern das Gegenteil ausgesprochen« (»Bekenntnis«, S. 82). - das hieß: Die Juden sind deutsche Staatsangehörige und dürfen also nicht Semiten bleiben. Diese Anerkennung einer assimilatorischen Zielsetzung - des »Ideals nationaler Assimilation«, wie Cohen sagt (88) - wäre bei einem biologie-wissenschaftlichen Rassebegriff des Volkes und der Nationalität undenkbar. Cohen denkt den Begriff der Rasse ästhetisch, und das heißt eben auch leiblich. Die Antwort der Juden auf das Rassegefühl besteht nach Cohen in der Erfahrung, selbst nicht »schlechtweg das deutsche, das germanische Aussehen« an sich zu tragen, nur dessen klimatische Nebenwirkungen (85, Hervorhbg. H.W.). Damit deutet sich an, daß Cohen insgeheim der Auffassung war, sich von den Deutschen als Jude doch leiblich zu unterscheiden⁵⁹.

An dieser Einschätzung des Rasseproblems ändert sich nichts Prinzipielles. Auch 36 Jahre später - in der zweiten Fassung von »Deutschtum und Judentum« 1916 - spielt dieser Gesichtspunkt bei Cohen keine andere Rolle. Wieder nur im statistischen - also für die Rasse nebensächlichen - Zusammenhang erkenne man die mannigfachen Beispiele, wo »die langjährige Züchtung jene bekannten widerwärtigen Erscheinungen hervorgebracht hat«⁶⁰. Gemeint ist das jüdische Antlitz. Aber auch

»bei uns [Juden] sollten sich daher die idealen Bestrebungen, Anlagen und Gewohnheiten der deutschen Sittlichkeit mit den idealen Grundzügen der jüdischen Religiosität zur all-

58 »Ein Bekenntnis in der Judenfrage« 1880, *JS* II 82.

59 Auf den Kantischen Unterschied zwischen »Rassen« und »Varietäten« in der natürlichen Unterscheidung der Menschen kommt Cohen zumindest ausdrücklich u. W. nirgends zu sprechen. Das scheint insofern merkwürdig, als nach Kant die »Varietät« zwar wie die »Rasse« aus einer Entwicklung hervorgeht, sich aber im Unterschied zur »Rasse« »nicht unausbleiblich fortpflanzt« (»Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien ...«, *Akad. Ausg.* VIII 165). Für die »Assimilation« wäre die »Varietät« demnach interessant. Man könnte in Cohens Nicht-Rezeption dieses Begriffs einen indirekten Hinweis auf seine ästhetische und letztlich religiöse - also nicht naturwissenschaftliche - Bewertung dieser Frage sehen. Eine strenge Analyse wäre wohl lohnend.

60 *JS* II 303; vgl. Teil 1, S. 42.

mählichen Abschwächung aller unedlen Triebe, die das Antlitz entstellen, vorurteilslos verbinden« (*JS* II 303).

Vermittelt wird diese »Sittlichkeit« über Sprache und Poesie bis hin zum jiddischen Jargon der Ostjuden (304)⁶¹. Es ist letztlich wieder Cohens Ästhetik, aus der heraus die Rassenfrage besprochen und anerkannt, als rassistische Theorie biologiewissenschaftlicher oder ethischer Wertsetzung jedoch abgelehnt wird. - So bleibt hier, 1916, zunächst nur die Geste dieser Ablehnung selbst, die Tatsache, daß Cohen seine Erwägungen zur Rassenfrage überhaupt als *Verteidigung* formuliert, die den Hinweis auf eine verborgene Disposition gibt. Er findet sich in einer kleinen Ungeheimtheit Cohens.

»Ich gehe [...] von der unbedingten Voraussetzung aus, daß man den Nachkommen der Prophetengeschlechter keinen üblen Stammescharakter anheften werde. Gegen eine andere Auffassung würde ich überhaupt nicht in eine Verhandlung eintreten« (303). Wieso wirbt Cohen in den folgenden Absätzen eigentlich um Verständnis für die jüdischen Besonderheiten, wenn er ohnehin nur »gegen« (!) solche Auffassungen antritt, die den Stammescharakter der Juden erst gar nicht angreifen? Die Antwort muß lauten: weil für Cohen die »Nachkommen der Prophetengeschlechter« insgeheim doch einen von den Deutschen unterschiedenen Stammescharakter haben - eine leibliche Andersheit, die bei aller Volksästhetik als ein Rest übrigbleibt; auch unabhängig von den statistischen Fragen des Antlitzes. Sonst hätte zur Eingliederung der Juden Cohens Lehre des idealen Deutschtums - sprich: des für Cohen idealen Volkes - genügen können. Die anderen altererbten Stammes-Streitigkeiten seiner Gegenwart, etwa zwischen Preußen und Bayern, bespricht Cohen ja auch nicht. Unsere These von der esoterischen Doppelheit der Nationalität findet damit weitere Nahrung.

Es kann umgekehrt jedoch kein Zweifel daran bestehen, daß Cohen die Juden nicht nur in ästhetischer Hinsicht ganz dem Deutschtum eingliedert. So müssen wir davon ausgehen, daß die jüdische Leiblichkeit für Cohen eine über den politisch-ästhetischen Volksbegriff hinausgehende Grundlage haben muß. Die besondere Leiblichkeit der Juden, die Cohen äußerst diskret behandelt hat, läßt sich mit den Mitteln des System im ganzen nicht fassen, auch nicht mit dem letzten Refugium

61 Vgl. als *historiographische* Quelle Cohens für diese Auffassung etwa GÜDEMANN, Moritz. *Geschichte des Erziehungswesens* ... 3 Bde., 1880ff. Der Auszug Cohens ist im Nachlaß Natorp erhalten (Univ. Bibl. Marburg, MS 831, nach bisheriger Zählung Blatt 77, Publ. in Vorbereitung). Als *systematische* Quelle werden wir noch die Steinhalsche Sprachwissenschaft zu behandeln haben.

des Rassegedankens, der Ästhetik. Gerade diese Freiheit von systematischer Bindung, man könnte auch sagen: Freiheit von der Gefahr, berechtigterweise als Rasse dingfest gemacht zu werden, ermöglicht es, die Leiblichkeit des Judentums unbesehen ganz eng an die Begriffe der wissenschaftlichen Biologie anzuschmiegen. Der Unterschied ist ja geklärt: Das Judentum ist kein Volk wie die Deutschen, die die politisch-ästhetische Seite in Cohens Nationalität vertreten.

Damit sind wir wieder beim religiösen Begriff der Nationalität. Diese Nationalität ist *erstens*, wie gezeigt, an ihre Isolation gekoppelt⁶². Sie muß um der Religion willen aufrechterhalten werden, offensichtlich auch, wie wir jetzt anerkennen müssen, in einer biologischen - aber nicht wissenschaftlichen - Hinsicht. Von einem Verbot der Mischehe nämlich, das für die Gegenwart erwogen werden sollte, spricht Cohen nie, sondern nennt als Instrument der Isolation nur das »Gesetz« (RV 418ff). Diese Nationalität ist *zweitens*, wie schon aus dem Vergleich mit der jüdischen Orthodoxie erhoben, an den *Symbolcharakter* des Gesetzes gekoppelt⁶³. Die darin liegende positive Wendung der Isolation wird später als Hinweis auf die gesuchte Leiblichkeit des Judentums gewürdigt werden⁶⁴. Im religiösen Begriff des Gesetzes liegen offenbar Implikationen, die im theoretischen Gesetzesbegriff ausgeschlossen werden. Wir dürfen im religiösen Gesetz zwar keine Zwecksetzung vermuten, die gemäß Cohen durch die wissenschaftliche Biologie anerkannt werden müßte - das wäre der für die Wissenschaft widerlegte absolute Zweck -, aber doch eine Zwecksetzung, die somatisch relevant ist und so eine quasi-biologische Abgrenzung einschließt. Es wird zu prüfen sein, ob nicht ein Begriff leiblicher Zeugung und Abstammung diese quasi-biologische Abgrenzung der religiösen Nationalität erst ermöglicht. Das wäre, um die Sphäre dieses Begriffs zu benennen, ein Mythos. Es wäre der Mythos einer Fruchtbarkeit, der dennoch nicht der systematischen Kritik unterliegt. Es wäre, um unsere These zu vollenden, der Mythos von einem Subjekt als dem Träger eines ewigen Ursprungs. Seine subjektfreie, universallogische Übersetzung ist das »Urteil des Ursprungs«.

62 Vgl. Teil 1, S. 48.

63 Die im Symbol des Gesetzes liegende Reserve gegenüber der Assimilation akzeptiert auch der Zionist Jakob KLATZKIN. *Hermann Cohen*. 1921: 83. Es schaffe eine »große Distanz« zwischen Cohen und den liberalen Assimilanten.

64 Vgl. Teil 5, z. B. S. 283.

Zusammenfassung

In Cohens Theorie des Denkens gibt es zwei gedankliche Akte, die für die Bedeutung der Nationalität von besonderer Wichtigkeit sind, das sog. »Urteil der Mehrheit« und das »Urteil der Allheit«. Das Urteil der *Mehrheit* hebt heraus, daß das Denken einen konkreten Ansatz zur Bestimmung seiner Inhalte und damit der Erkenntnis nur gewinnt, indem es sich über alles je Gültige hinaus auf die Zukunft orientiert. Gerade eine immer *offene* Antizipation neuer Verschiedenheit läßt »rückwärts« konkrete Ansätze zur Naturerkenntnis hervortreten. »Mehrheit« heißt »mehr«, bedeutet einen immer neuen dynamischen Ansatz des Denkens, und in keinem Fall eine Vielheit von Gegenständen. Nationalität gemäß der Definition, zu der wir im ersten Teil gelangt waren, als Mehrheit zu verstehen, bedeutet also nicht, mehrere Nationalitäten in Rechnung zu stellen, sondern es bedeutet die Projektion einer gedanklichen Antizipationsleistung in die Geschichte.

Das Denkmotiv der *Allheit* setzt sich der Antizipation in gewisser Weise entgegen. Es faßt deren immer unabschließbaren Weg zusammen, indem es die Idee eines Abschlusses, eines Bestimmungszwecks, entwirft, der für die Antizipation der Zukunft als Leitlinie dient. Das zweite Teilstück in Cohens Definition der Nationalität: die Einheit der Nation, welche die Mehrheit der Nationalität zusammenfaßt, ist logisch durch die Allheit geprägt. Das heißt für Cohen, daß sich die Nation auf die Idee des Staates bezieht, denn das geschichtliche Analogon zur Allheit ist der Staat. Zwei Momente des Nationalen, ein mehrheitliches und ein allheitliches, stehen sich also bei Cohen gegenüber. Das mehrheitliche Moment stiftet gewissermaßen den Ansatz einer geschichtlichen Bestimmung, während das allheitliche den Zweck dieser Bestimmung entwirft.

Jedoch führt die Reflexion auf den Ansatz der Mehrheit zu tiefer liegenden Denkfundamenten als es zunächst bei der Allheitsidee der Fall ist. Überhaupt einen Ansatz der Erkenntnis zu finden, nötigt zu demjenigen Denken oder Meditieren, das bei Cohen »Ursprung« heißt. Über eine Erfahrung von Ungewißheit und Risiko, dann Umkehr, eine neue Setzung und deren Absicherung gegen Widerspruch, wird das Denken zu einem Ansatz geleitet, der Gewißheit verbürgt. Von dieser fundamentalen Denkbewegung wird das erkennende Denken überhaupt durchwaltet. Dennoch thematisiert Cohen dieses Durchwalten nicht, und es stellt sich die Frage, ob nicht eine erinnernde Reflexion des Ursprungs angenommen werden muß, die in

allem Denken mitschwingt. Vom Problem der Mehrheit ausgehend ist damit eine Frage aufgeworfen, die schließlich in einer besonderen Nationalitätserfahrung, der jüdischen, ihre Antwort finden wird.

Es sind aber von einer Theorie der Naturerkenntnis auch sachliche Anhaltspunkte zu erwarten, wie eine Nationalität als Naturgegenstand zu denken ist, zumal Cohen hierfür den Begriff der Rasse anerkennt - allerdings in der Qualität eines Gefühls, nicht einer Erkenntnis. Und es erweist sich, daß die *Logik der reinen Erkenntnis* einen biologie-wissenschaftlichen Rassebegriff ausschließt. Dennoch - und hier muß die Darstellung auf ästhetische und religiöse Überlegungen vorausgreifen - denkt Cohen die Nationalität auch als leibliche Besonderheit. In einer merkwürdigen Nähe zum wissenschaftlichen Theorem der »Abstammung«, und doch in einem nachweisbar nicht wissenschaftlich gemeinten Sinn, ist Nationalität für Cohen eine Gemeinschaft aus gemeinsamer leiblicher Abkunft.

3. TEIL: NATIONALITÄT ALS STAATSVOLK

Ortsbestimmung

Nationalität als »Mehrheit« zu bestimmen ist eine Eigenart von Cohens Religionsphilosophie. Es wurde zwar deutlich, daß er damit auf gedankliche Elemente zurückgreift, die der Theorie des reinen Denkens entstammen, aber eine inhaltliche Ausführung dieses Nationalitätsbegriffs findet sich in den vorliegenden Teilen des Systems nicht. Dennoch geht es auch hier um Nationalität, und zwar im Zusammenhang mit einem Begriff, der bei der Diskussion des Rasseproblems im zweiten Teil angesprochen wurde: Nationalität als Staatsvolk. »Volk« ist für Cohen ein Begriff, den er generell mit dem des Staates in Verbindung bringt¹. Die Diskussion um das Urteil der Allheit hat gezeigt, daß sich auch der Staatsbegriff auf eine grundlegende gedankliche Disposition bezieht. Beginnen wir nun mit dem schrittweisen Aufbau dieses staatspolitischen Volksbegriffs, der uns schließlich bis zur *Ästhetik des reinen Gefühls* führen wird.

Wir werden damit jene Seite des Nationalitätsproblems, die vor allem im ersten Teil Thema war und die sich am Judentum konkretisierte, scheinbar aus den Augen verlieren. Das entspricht auch Cohens eigener Darstellung. Er hat das System nie als einen Beitrag zur jüdischen Philosophie verstanden, sondern zur deutschen - was keineswegs ausschließt, daß die philosophischen Motive einander durchdringen². Gerade diese Durchdringung herauszuheben und als eine Verflechtung zweier Seiten des Nationalen deutlich zu machen, ist unsere Absicht. So wie Cohens politische Stellungnahme innerhalb des deutschen Judentums auf Unterscheidungen beruht, die

1 Das gilt auch für die Religionsphilosophie, obwohl der positive Begriff des Volkes dort keinen Ort hat; vgl. Teil 5, S. 249.

2 Fast jeder neuere Interpret Cohens weist in kleinerem oder größerem Umfang auf diese Durchdringung hin, etwa durch Begriffe wie »Messianismus«, »monotheistische Gottesidee«, »Ursprung« versus »Schöpfung« u. a.. Als monographische Behandlung speziell dieser Durchdringung vgl. KAJON, Irene. *Ebraismo e sistema di filosofia* ... 1989. Zu einer These über das Nationale führt Kajon ihre Untersuchung nicht.

in seinem System begründet werden, weist auch umgekehrt das System aus seiner, für Cohen speziell deutschen, Tradition hinaus. Darauf enthält, so war unsere These, schon die *Logik der reinen Erkenntnis*, die von Nationalität noch gar nicht handelt, in ihren logischen Ambivalenzen Hinweise. Daran anschließend muß nun die politische Frage des Nationalen offen gestellt werden. Das verlangt eine Untersuchung der politischen Theorie Cohens, also seiner Ethik. Von ihr ausgehend wird die fundamentale Bedeutung, die eine doppelte nationale Selbstbestimmung für Cohen besitzt, zunehmend greifbar.

Ethik als politische Theorie zu verstehen, ist keine Selbstverständlichkeit. Während wir die Sphäre der Politik vorläufig dadurch charakterisieren dürfen, daß in ihr die Fragen der Macht und der Herrschaft eine Rolle spielen, braucht eine Ethik keineswegs unbedingt auf Macht und Herrschaft zu reflektieren, um ihrer Frage nach der Grundlage menschlicher Sittlichkeit nachzugehen. Auch für Cohen ist das ethische Problem nicht in jeder Hinsicht politisch. Dennoch bezieht er es von Anfang an auf die Frage, wie die ethische Erkenntnis politisch realisiert werden kann. Damit verbindet sich die weitere Frage, wo die Macht zu dieser Realisierung liegt. Denn Cohen ist nicht so naiv, daß er die Macht der Gegner des Sittlichen abstritte. Nationalität als die ethische Macht eines Staatsvolkes - das ist sein Versuch zu einer Antwort auf die Frage, wie trotz jener Gegenmacht der ethische Zweck in der Geschichte verwirklicht wird.

Wir teilen die Untersuchung in zwei Teile, einen ersten, der einige formale Grundlagen von Cohens ethischem Machtbegriff verdeutlichen soll, und einen zweiten, der die geschichtlich-politischen Bedingungen zu dessen Durchsetzung darlegt.

I. DIE ETHISCHE NATURMACHT DES VOLKES

1) Volk und Nation

I

Gehen wir noch einmal von der *Logik der reinen Erkenntnis* aus. Sie teilt den Volksbegriff dem »Urteil der Allheit« zu (*LrE* 203f) und verbindet mit ihm daher den Begriff des Staates. Abgewehrt wird der Begriff des »Volksgeistes« von Savigny (203), später, in der *Ethik des reinen Willens*, auch der von Lassalle³. Der »Volksgeist« nämlich bleibt der »Naturmacht des Volkes« (*LrE* 203) verhaftet, die für sich betrachtet den idealen Sinn einer systematisch strukturierten Rechts-»Gemeinschaft«, wie es in der *Logik* noch heißt⁴, nicht begründen kann. »Man sieht daher auch, daß, wie die Allheit prägnanter im Staate sich darstellt als im Begriffe des Volkes, so auch das Volk seine wahrhafte ideale Einheit, weil seine Allheit, im Staate erst zu erwerben hat« (204). Der Begriff des Volkes ist also in der *Logik der reinen Erkenntnis* erstens nicht auf das »Urteil der Mehrheit« bezogen, wo unser erster Ansatzpunkt für den Begriff der Nationalität lag. Es war demnach gerechtfertigt, diesen spezifischen Begriff der Nationalität nicht mit dem des Volkes zu identifizieren. Zweitens wird der Begriff des Volkes in der *Logik* positiv als »Naturmacht« bestimmt; und diese muß, um als politische Kategorie gerechtfertigt werden zu können, auf den Staat hin orientiert sein, dessen Begriff ethisch begründet wird.

Betrachten wir diese Orientierung des Volksbegriffs am Staat genauer, indem wir nochmals auf unsere Erwägungen zu »Deutschtum und Judentum« (1. Fassung,

3 *ErW* 238f; vgl. WINTER, Eggert. *Ethik und Rechtsphilosophie* ... 1980: 335ff.

4 *LrE* 202, 392. Für diesen Begriff der »Gemeinschaft« aus *LrE* (1. Aufl. 1902) tritt in der *Ethik des reinen Willens* (1. Aufl. 1904) derjenige der »Genossenschaft« ein. Die »Gemeinschaft« wird in *ErW* von der »Genossenschaft« als »unvergleichbarer Begriff« (*ErW* 249, 1. Aufl. S. 236) unterschieden. »Genossenschaft ist ein methodischer Grundbegriff der Rechtswissenschaft; Gemeinschaft dagegen ein vieldeutiger Umfangsbegriff. Die Genossenschaft dient der Methodik der juristischen Person« (249f, 1. Aufl. S. 236; vgl. WINTER, Eggert. *Ethik und Rechtswissenschaft* ... 1980: 320ff und 332, Anm. 194). Cohen hat diese Umbenennung jedoch in die 2. Auflage 1914 von *LrE* von nicht übernommen.

1915/6) zurückblicken. Dort findet sich im Zusammenhang mit der Frage der Nationalität auch der Begriff der Nation, der allerdings zu dem des Staates in einem ambivalenten Verhältnis zu stehen scheint. Zum einen heißt es: »Staat und Nation sind identisch« (JS II 274). Zum andern heißt es kurz zuvor: »Wären beide Begriffe identisch, so würde der Staat lediglich auf einen Naturbegriff, mithin nur anthropologisch begründet werden« (273). In der letzteren Äußerung wird Nation als Naturgrundlage für den Staat verstanden und entspricht damit der »Naturmacht« des Volkes aus der *Logik der reinen Erkenntnis*.

Entspricht also der Begriff »Nation« in der ersten Äußerung, die auf die Identität mit dem Staat abstellt, nicht dem »Volk«? Falls nicht, so würde das den Volksbegriff in einer auch für Cohen nicht akzeptablen Weise auf einen bloßen Naturbegriff einschränken. Vielmehr müssen »Nation« und »Volk« einander auch hier entsprechen - aber sie können es nur unter der erwähnten Voraussetzung aus der *Logik der reinen Erkenntnis*, daß das Volk seine »wahrhafte ideale Einheit« vom Staat her erlangt⁵. Das muß Cohen demnach, und darauf liegt für uns das Gewicht, für real möglich halten. Beide Begriffe, der des Volkes und der der Nation, zeigen sich hier im Verhältnis zum Staatsbegriff als zweisinnig: einmal, in der Bedeutung eines anthropologischen Naturbegriffes, als heterogen und ein andermal, in der Bedeutung eines staatsethischen Begriffes, als homogen. Zu vermeiden ist offenbar nur, daß dieser in sich doppelte »Naturbegriff des Volkes *schlechthin* gleichgesetzt wird mit dem Begriffe des Staates, der an sich ein ethischer Begriff ist« (273, Hervorhbg. H.W.). Wie ist diese Doppelung genauer zu verstehen?

Mit dem anthropologischen Element im Volksbegriff ist offensichtlich eine biologische Bestimmung von Menschenwesen gemeint. Das zweite Element jedoch faßt diese Naturgrundlage im strengen Bezug auf Rechtsnormen, auf das »Völkerrecht« (273): Hier ist das Volk ein Kollektivindividuum, das als Träger von Vertragsouveränität auftritt, eben als Staat. In der ersten Hinsicht sind Volk/Nation und Staat nicht identisch, in der zweiten dagegen sind sie identisch. In dieser Polarität entfaltet sich Cohens Begriff von Politik; in der Spannung zwischen einer naturalistischen Tendenz, die gefährlich unkontrollierte Vielheit oder eine ebenso unkontrolliert zufällige Einheit erzeugen kann, die jedoch berücksichtigt werden muß, und einer Tendenz »reiner« Rechtlichkeit, die zwar abstrahierend verläuft, dafür aber kontrolliert.

5 Diesen Gedanken zuspitzend heißt es in »Religion und Sittlichkeit« von 1907 sogar, gemäß der »modernen Sittlichkeit« wirke die Nationalität »in letzter Instanz nicht als Naturmacht mit«, sondern sie werde »in den Dienst der Staatsidee gehoben« (JS III 165).

Cohen gibt diesem Problem von vornherein eine Richtung, die das naturalistische zugunsten des rein-juristischen Moments zurücktreten läßt. Dessen Grundlegung hat die Ethik zu vollziehen. So kann Cohen sagen, daß der Begriff des Staates »an sich ein ethischer« sei (s. o.). Volk bzw. Nation ist der Begriff für einen Naturgegenstand, der als solcher zugleich juristisch und damit ethisch bestimmt wird. Dabei ist nicht an eine »gegebene« Bestimmung zu denken, sondern an einen teleologischen Prozeß, an ein Werden. Wieder begegnen wir einer tiefgehenden Naivität, denn zumindest scheint es so, als sei hier der heile Gedanke vom ethischen Staat über alle Anfechtungen der politischen Erfahrung hinweggehoben worden. Ob dies eine gereifte »zweite Naivität« ist, die ihren Weg durch eben diese Erfahrung aus vielleicht pädagogischer Weisheit in sich verbirgt und ihn allenfalls an einzelnen »Bruchstellen« bezeugt⁶; ob wir einen echten Mangel an geschichtlicher Erfahrung vor uns haben; oder ob es sich, als dritte Möglichkeit, um eine Schwäche der Systematik handelt: Diese nicht leicht zu entscheidenden Alternativen machen Cohens Ethik zu einer Provokation.

II

Wie vermeidet Cohen einen Widerspruch zwischen einer staatsethischen Idee des Volkes und dem »anthropologischen« Volksbegriff? Hier zeigt sich die Bedeutung der logischen Theorie der Naturwissenschaft, wird doch durch deren Begriff vom biologischen Individuum zumindest von dieser Seite her ein Widerspruch ausgeschlossen. Für die Wissenschaft der Lebewesen mußte die Zweckidee zum Grundsatz der Kausalität ergänzt werden. Das führte zum Begriff einer Individualität auf den verschiedenen Stufen einer Systematik. Schon die biologische Natur steht unter dem Gesetz idealer Zwecke. Das reicht hinauf bis zur Ebene der disjunktiven Systemeinheit selbst. Würden wir diese Logik ins Politische übertragen, so entspräche ihr die Systematik des Staates und schließlich eines Staatenbundes, gedacht als die Einheit von Rechtssystemen. Gerade hieran können wir uns die Schwierigkeit des Volksbegriffs nochmals deutlich machen.

In der Naturlehre begründet nicht in erster Linie die Zweckidee die Erkenntnis der Natur - es gilt der Primat der Kausalität. Umgekehrt hat in der Ethik, wo es nach Cohen um die Erkenntnis des Menschen geht, die Zweckidee eine grundlegen-

6 SIMON, Ernst. »Die zweite Naivität« 1965, S. 246 die Rede von den »Bruchstellen« als »Zeugen« des langen Weges. Zur pädagogischen Bedeutung v. a. S. 276ff.

dere Bedeutung. Der Mensch ist vom Zweck her definiert. Er ist, Kantisch gesprochen, »Zweck an sich selbst« (*ErW* 320)⁷. Da also der Volksbegriff Cohens beiden Sphären der Erkenntnis anzugehören scheint, Naturerkenntnis und Ethik, erbt er die gesamte Schwierigkeit, die mit dieser Unterscheidung zusammenhängt. Logisch sind die methodische Übereinstimmung der beiden Bereiche und damit die Kohärenz des Volksbegriffs zwar vorbereitet, da der Zweck als ein Denkinstrument gerechtfertigt ist. Diese Vorbereitung aber ist nur »negativ«. Was noch fehlt, ist die »positive« Durchführung der Übereinstimmung. Wir müssen uns vor allem über die ethische Auffassung vom »Naturwesen« Mensch Klarheit verschaffen.

Vorerst genügt eine Abgrenzung. Gerade da, wo die *Ethik des reinen Willens* auf den Menschen in seiner Naturbedingtheit, also unter dem Gesetz der Kausalität, zurückblickt, wird »das Naturwesen [...] nicht im zoologisch-anthropologischen Sinne gedacht« (*ErW* 290, Hervorhbg. H.W.). Die Kausalität hat also im Blick auf den Menschen zwar Relevanz, aber nicht dieselbe methodische Bedeutung wie für die Individuen der Biologiewissenschaft. Er ist für Cohen, und darauf werden wir wiederholt zurückkommen, unter dem Gesetz der Kausalität ein »Massen-Individuum« (289). Die Erkenntnis dieser naturbedingten Seite des Menschen folgt demnach nicht ohne weiteres der biologiewissenschaftlichen Zwecklogik vom Organismus und seinen Gliedern. Vielmehr ist der »Gedanke, daß das [menschliche] Individuum ein Naturwesen sei, [...] das Prinzip der Statistik« (290).

»Moralstatistik« (290) ist der zeitgenössische Ausdruck dafür, der zeigt, daß beim Blick auf das »Naturwesen« Mensch eine sittliche Idee im Hintergrund steht⁸. Für Cohen wiederum ist diese Idee nur als ein idealer Zweck zu denken. Das Massenindividuum ist der Mensch, der diesen Zweck nicht realisiert. Er wird also durch einen Mangel bestimmt, der es wie ein Ding der Kausalität aussetzt: »Das ist und bleibt der Grundgedanke: daß das [Massen-] Individuum dem Grundgesetze der

7 Vgl. KANT. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akad. Ausg. IV 428ff; *Kritik der praktischen Vernunft*, Akad. Ausg. V 87. Zu Cohens Entwicklung dieses Zusammenhangs in seiner Kantinterpretation vgl. WINTER, Eggert. *Ethik und Rechtswissenschaft*. 1980: 269ff.

8 Jede Betrachtung des Natürlichen am Menschen, ohne das Sittliche anzunehmen, lehnt Cohen ab, also z. B. in der zeitgenössischen, für ihn nicht philosophischen Psychologie: »Ihr ist der Mensch der sinnliche, der physiologische, also der tierische Mensch [...]. Die Devise: Sein und Sollen hebt über diesen Anfang hinweg, und nicht nur über den Anfang« (*ErW* 22; vgl. WINTER, Eggert. *Ethik und Rechtswissenschaft*. 1980: 256). Der Mensch ist für Cohen, wie wir an der Geschlechtsliebe noch sehen werden, in keiner Hinsicht ein Tier - was, ganz gegen Cohens Absicht, in Konsequenz auch die Möglichkeit einschließt, daß sein Wert unter den des Tieres sinken kann, sofern ihn nicht die Humanität davor bewahrt.

Kausalität unbedingt unterworfen sei« (290). Im Menschlichen bedeutet dies keine positive Gesetzlichkeit, sondern genau deren Abwesenheit; eine Abwesenheit, ein Nicht-Sein jedoch, das als *methodische* Grundlage der Sittlichkeit fruchtbar werden muß. Als Mensch der Kausalität unterworfen zu sein, bedeutet logisch gesehen eine Privation der Sittlichkeit. Diese Privation muß ihrerseits wieder negiert werden. Präziser gesagt: Wie der Mangel negativ auf eine Idee oder Erfahrung der Fülle hinweist, so ist das privative Sein des Menschen, das Massenindividuum, ein negativer Hinweis auf das Sittengesetz. Und methodisch zugespitzt: Nur aus seiner Privation ist das Sittengesetz zu erkennen bzw. in seiner je besonderen Auslegung zu gestalten. Nur die Erfahrung des Mangels in der bloßen Naturbedingtheit weckt die Einsicht des Menschen in sein Sein als einem Sollen: der Mangel soll negiert werden. Die Zweckidee der *Biologie* kommt also für den Begriff vom Menschen als *positive* Bestimmung nicht in Betracht⁹.

Dieses privative Sein des Menschen dokumentiert sich für Cohen in den menschlichen »Gemeinschaften«, im sogenannten »Milieu« (z. B. *ErW* 289f), worin die »Massenindividuen« zusammengefaßt werden. Der Begriff des Massenindividuum, der zunächst eine bloße Mannigfaltigkeit zu bezeichnen scheint, wird dadurch auf die Ebene eines naturhaften Zweckbegriffs hinaufgehoben - jedoch nicht im Sinne der Biologie-Wissenschaft, sondern als ein ethisches Analogon (238). Cohens Theorie des Milieus und der »relativen Gemeinschaften« (238) dient dazu, auch das Massenindividuum im Horizont des ethischen Zwecks zu bergen¹⁰.

9 Vgl. zur Cohenschen Zweckidee KLEIN, Joseph. *Die Grundlegung der Ethik ...* 1976: 78ff. Er kritisiert, daß Cohen »die Geisteswissenschaften durch die beschreibenden Naturwissenschaften mit der Logik zusammen[hängen]« läßt (80, bzgl. *LrE* 44): »Aufgrund vager und unbestimmt gehaltener Aussagen [... werden] nicht nur die Grenzen zwischen den Begriffen [...] überschreitbar, sondern es fallen auch die Schranken zwischen den Systemgliedern« (83). Zu diesem Schluß kommt Klein deshalb, weil er u. E. bereits hier von der Religionsphilosophie her interpretiert (s. vor allem S. 83 sein Zitat aus *BR* 38); dort werden Logik und Ethik im Gedanken der Schöpfung verbunden, allerdings aufgrund einer anderen Problemkonstellation. Die Systemteile Cohens werden von Klein nicht aus ihrer eigenen Motivation heraus entwickelt. Seine Kritik verbleibt selbst in der Vagheit, die sie bei Cohen zu finden meint.

10 Nur so können wir die Bemerkung aus »Der deutsche Idealismus und die Antike« (1916) verstehen, wonach die Moralstatistik es fertigbringe, daß die »idealistische Ethik an die kausale Einsicht« angeknüpft wird; mit dem Erfolg, daß »diese selbst [... aufhört], Materialismus zu sein« (*SPhZ* II 317). Ähnlich *EmkN* 11f - Hier wird die ethische von der logischen Natur unterschieden und das Problem ihrer Vereinigung aufgeworfen. Die *Einleitung* faßt es jedoch im Ausdruck noch politischer als die *Ethik des reinen Willens*.

2) *Wahrheit*

I

Der Gedanke der »Gemeinschaft« hat große Relevanz für die Frage der Nationalität. Aber da wir ihn im Sinn eines privativen Seins auffassen müssen, das nur relativ zur ethischen Zweckidee gefaßt werden kann, ist es zu seiner Einschätzung notwendig, sich zunächst über den Stellenwert der ethischen Idee klarzuwerden: Es geht in der Ethik um Wahrheit. Und um sogleich den in unserem Zusammenhang schwierigsten Punkt anzusprechen: Die Wahrheit denkt Cohen nicht zuletzt als eine Tugend, als ein »Suchen nach Wahrheit« (*ErW* 91), als Wahrhaftigkeit. - Ist aber ein Philosoph wahrhaftig, der den Menschen auch in seiner Naturbedingtheit schon ethisch denkt? - Zumal derselbe Philosoph eine Naturtheorie vorgetragen hat, in der von einer ethischen Teleologie nichts zu lesen ist¹¹. Welcher Idee von Wahrheit ist Cohen also verpflichtet? Bereits in der *Logik der reinen Erkenntnis* wird mehrfach von »Wahrheit« gesprochen, während für die *Ethik des reinen Willens* damit bloß »Richtigkeit« thematisch geworden ist¹². Wahrheit bedeutet, die logische Erkenntnis

-
- 11 Es geht hier um das, was Helmut HOLZHEY als »Ethos des Ethikers« bezeichnet (»Die praktische Philosophie ...« 1994: 138). Es wird von Cohen als Tugend der Wahrhaftigkeit thematisiert (vgl. HOLZHEY ebd.: 155). Warum hält jedoch Cohen die Wahrhaftigkeit überhaupt für so eindeutig, daß es ihr entspricht, auf die Suche nach einer *allgemeingültigen* Ethik zu gehen? Das Fundament für die Wahrhaftigkeit müssen wir noch tiefer im Leben des Menschen suchen als dort, wo es die Ethik selbst anlegt. Überspitzt gesagt: Cohen wäre uninteressant, wenn er es nicht schließlich auch täte. »Selbstironisierung« (*ErW* 406; HOLZHEY. »Neukantianismus und Sozialismus ...« 1994: 33f) ist hierfür eine nur notwendige, nicht hinreichende Bedingung.
- 12 Nach Cohen »entstehen für die Logik komische Verlegenheiten, wenn sie - die Wahrheit definieren soll. [...] Sie hat es mit der Richtigkeit zu tun. Was sonst Wahrheit bedeuten mag, das leistet innerhalb der Logik die Reinheit« (*ErW* 86). Wir stimmen Peter A. SCHMID (*Ethik als Hermeneutik* ... 1995: 95) allerdings nur teilweise zu, wenn er schreibt, daß Cohen das Wort 'Wahrheit' in der *LrE* lediglich von einem »Binnenstandpunkt« aus und in diesem eingeschränkten Sinn korrekt verwende. Das mag eventuell für das »Denkgesetz des Systems« gelten, wo Cohen von einem »System der Wahrheit« nur »mit Bezug auf die inhaltliche Bedeutung der [verknüpften] Begriffe« spricht (*LrE* 395). Ein »Binnenstandpunkt« wäre das vor allem dann, wenn man einmal unterstellt, daß hier nur vom System der Naturerkenntnisse die Rede ist. Anders verhält es sich jedoch mit der Quelle dieses Wahrheitsbegriffes selbst, mit dem »Denkgesetz der Wahrheit«, welches sich im »Satz der Identität« darstellt (115). Dies wandelt sich auch unter der Perspektive der Ethik *nicht* etwa zu einem Denkgesetz der *Richtigkeit*. Es mag zwar einerseits die - menschliche -

in eine Verbindung mit der ethischen zu setzen. Die zentrale Aussage von Cohens »Grundgesetz der Wahrheit« lautet, daß ein »Zusammenhang und [...] Einklang des theoretischen und des ethischen Problems« besteht (*ErW* 89).

Eine Schwierigkeit dieses Gedankens besteht darin, daß zwar einerseits die Ethik einen eigenen Naturbegriff entwickelt, daß sie aber in ihrem »Grundgesetz der Wahrheit« auf das andersartige Naturproblem der Logik zurückgreift. Bei dem ethischen Naturbegriff, um ihn noch von einem anderen Gesichtspunkt her zu präzisieren, geht es für Cohen nicht nur darum, daß seine Logik vom »Sein« handelt, die Ethik aber vom »Sollen«. Diese Kantische Unterscheidung kann er einerseits - übrigens auch als Symptom für den »ethischen Geist der Deutschheit«¹³ - nicht genug loben. Andererseits bezeichnet er ihre nähere Ausführung durch Kant wiederholt als mangelhaft¹⁴. Es geht ihm darum, daß das Sollen neben dem Sein der Logik selbst ebenfalls ein Sein hat¹⁵. So entsteht in der Folge der Begriff von einer zweiten Natur neben derjenigen der Naturwissenschaft.

Auf den ersten Blick tritt innerhalb dieser ethisch gedachten Natur das Sollen an die Stelle der Substanz¹⁶. Die Gesetze, in denen sich diese Analogie zur Substanz darstellt, bilden das Reich des Rechts. Daher kommt es, daß Cohen die Rechtswissenschaft, wie in der Logik die Naturwissenschaft, als das Faktum anerkennt, welchem die Ethik eine Grundlegung verschaffen soll (*ErW* 66). Allerdings ist das

Naturbedingtheit in der Ethik nicht mehr der Natur der Naturwissenschaft entsprechen, weswegen deren Erkenntnis zwar richtig, aber nicht im ethischen Sinn wahr ist. Aber es bleibt andererseits dennoch der gegenüber den »Urteilen der mathematischen Naturwissenschaft« ältere »Satz der Identität« wahr, auch für das ethische »Grundgesetz der Wahrheit«. Im Satz der Identität sind die Grundlegung der Reinheit und die Frage der Wahrheit noch nicht unterschieden.

13 »Über das Eigentümliche des deutschen Geistes« 1914, *SPhZ* I 551.

14 Vgl. z. B. *ErW* 24f, 177, 261, 391, 417f.

15 Vgl. zu dieser Konstellation HOLZHEY, Helmut. *Cohen und Natortp.* Bd. 1, 1986: 324. Vgl. auch SCHMID, Peter A. *Ethik als Hermeneutik ...* 1995: 6ff. Zur prinzipienlogischen, also vorinhaltlichen Grundlegung beider Formen des Seins vgl. ebd. S. 23f.

16 Der Begriff der Substanz bleibt in der Ethik Cohens in einer gewissen Unklarheit; es finden sich Anklänge an ihn und Abgrenzungen davon. Für die Wissenschaft von den quasi-natürlichen, äußeren Verhältnissen des Rechts müßte er diesen Begriff im Grunde anerkennen, wenn auch in modifizierter Form; und er erwägt das auch für den Begriff der »Aufgabe«, der im Ethischen das Sollen vertritt (*ErW* 176). Da Cohen jedoch einen zweiten Gesichtspunkt mit dem Sein des Sollens verbindet, der hinter die Entäußerung zurückführt - davon wird sogleich die Rede sein - wehrt er die Analogie von Aufgabe und Substanz wiederum ab (176). Die Frage der Substanz wird sowohl beim Affekt des »Vaterlandes« als auch bei der Tugend der Treue erneut begegnen.

nur eine Seite im ethischen Naturbegriff. Wie bei der Natur der Naturwissenschaft ist es die Seite einer bereits vollzogenen Entäußerung.

In der Ethik fällt aber wesentlich stärker als in der Logik der Blick auf die Geschichtlichkeit des Seins. Das Sein des Sollens ist das Sein der Geschichte selbst. Das ist nicht so zu verstehen, als ob das, was der Mensch soll, sich je vollkommen verwirklichen würde, sondern das Sollen selbst ist eine rein normative Öffnung der Zukunft. »Die Zukunft ist nicht der 'Ort' der Verwirklichung der Norm, sondern ihre transzendente Form«¹⁷. Zugleich ist das Sein des Sollens von seiner Grundlegung her das Sein eines Willens, also von etwas, dem die Kategorien des entäußerten Denkens nicht angemessen sind; wenn dieser Wille auch wiederum nicht durch einen Begriff wie »Innerlichkeit« angemessen bestimmt wird. Das wäre allenfalls »Gesinnung« (72). Dagegen »der Wille geht auf das Äußere. [... Er] muß Handlung werden« (72); das heißt, er muß eine äußere Wirklichkeit im Raum des Staates erzeugen. Die *Äußerung selbst* wird dann zum Sein einer Handlung, ein Sein, »welches erst in der Handlung zur Entstehung kommt« (187). Zur Natur des Menschen gehört vor allem dieser Wille, also etwas, das - im Unterschied zur Natur der Naturwissenschaft - vor die Entäußerung zurückgreift.

Eine Abgrenzung macht das deutlicher: Handlung ist nicht Tat (168). Eine Tat wäre nach Cohens Sprachgebrauch zu beschreiben wie ein Gegenstand der äußeren Natur, etwa die Instinkt-Reaktionen von Tieren (168). In einer Handlung dagegen wirkt der Wille eines Menschen, der auf eine Ebene vor der Entäußerung zur Dinghaftigkeit, zur »Bedingung« (*LrE* 271), zurückführt. Nun nimmt zwar auch die Handlung in ihrer Entäußerung den Charakter der Tat an und wird in der Rechtswissenschaft funktional als »Bedingung« beurteilt (*ErW* 179ff). Aber die Verbindung mit dem »davor« liegenden Moment des Willens führt zu einer neuen, der *menschlichen* Natur vorbehaltenen Bestimmung: zum Begriff des Selbst. Der Geschichtsbegriff in der *Ethik des reinen Willens* ist der einer Geschichte der Selbstbestimmung.

II

Im Begriff des Selbst haben wir die zentrale Kategorie für die Differenz von Ethik und Logik. Ein Selbst gibt es in der Logik Cohens nicht, und das, obwohl Cohen von der Ethik her gesehen auch das Denken der Logik ein Handeln nennt

17 GIGLIOTTI, Gianna. »Ethik und das Faktum ...« 1994: 178f.

(*ErW* 173ff). Es gibt nun ein Handeln des Denkens einerseits, ein Handeln der Ethik andererseits. Damit verbindet sich jedoch eine wichtige Unterscheidung: Dem Denken ist sein Gegenstand »Zweck und Inhalt. Und die Handlung ist das Mittel, diesen Gegenstand zu erzeugen. Im Wollen dagegen ist die Handlung selbst der Inhalt und das Ziel. Und der Gegenstand ist Nichts als das Mittel, die Handlung zu erzeugen und zu Stande zu bringen« (175). Demnach führt der Begriff einer Handlung in beiden Fällen auf die Frage nach ihrem Subjekt, und Cohen prägt daher die weitere Unterscheidung zwischen einem »theoretischen« und einem »wollenden« Ich (260). Das wollende Ich ist gegenüber dem theoretischen Ich noch genauer als »Selbst« zu verstehen:

»Und darin besteht der Unterschied zwischen Selbst und Ich, daß das Ich, als das Subjekt des reinen Denkens, sein Korrelat im Objekt hat. Im reinen Wollen dagegen fallen Subjekt und Objekt zusammen. Das Ich ist [im reinen Wollen] nur ein Teil, eine Seite, eine Richtung des Du. [...] Dieses Du ist der unmittelbare Ausdruck des Objekts« (258).

Diese Erweiterung um ein Du unterscheidet das ethische vom theoretischen Ich. Das mündet schließlich in eine Lehre vom Vertrag. Im Denken bedarf es eines Naturgegenstandes, der »ins Außen« geworfen wird, um ihm gegenüber von einem Ich sprechen zu können. Im Wollen dagegen konstituiert sich das Ich im Akt der Entäußerung selbst, in der Bildung eines Selbstbewußtseins, worin das Gegenüber kein Äußeres mehr, sondern ein »Nicht-Ich« (208ff) ist: Im juristischen Akt des Vertrages, im Sich-Vertragen¹⁸ von Ich und Du entsteht das Selbst.

Das Ich der Naturerkenntnis und das Selbst der sittlichen Handlung können also nicht identisch sein. Wäre es daher nicht denkbar, daß sich ihre Gegenstandsbereiche gewissermaßen unbekümmert umeinander in verschiedenen und sogar gegensätzlichen Richtungen entwickeln? Es sind immerhin zwei verschiedene Arten des Seins. Zur modernen Naturerkenntnis gehören nicht zuletzt ein Begriff wie der der Entropie (*ErW* 439) und andere kosmologische Theoreme, die für das biologische Leben eine nur endliche Dauer prognostizieren. Das Sein des Sollens dagegen konstituiert sich unter der Aufgabe einer unendlichen »Vervollkommnung« (423f) der sittlichen Wirklichkeit. Die Endlichkeit des biologischen Lebens auf der Erde kollidiert mit der Unendlichkeit der ethischen Geschichte. Zwar bleibt es meistens fraglich, ob es die kosmologischen Theorien sind, die die Ruhe der Menschen nachhaltig stören. Es läßt sich aber auch im Sinn des besprochenen Gegensatzes von naturalistischer und idealistischer Politik formulieren - und hier stoßen wir auf den

18 Vgl. WINTER, Eggert. *Ethik und Rechtswissenschaft ...* 1980: 289.

Nerv von Cohens Problem, ob der Mensch nicht in eine ausschließlich physio-logisch-psychologische Naturgeschichte - eine Geschichte, wie sie im Horizont der *Logik der reinen Erkenntnis* durchaus möglich erscheint¹⁹ - gehört, trotz des Sollens und unberührt von dessen Sein? Eine Naturgeschichte also, die sogar die Entwicklung der menschlichen Naturerkenntnis mitumgreift, wo die Menschen jedoch ihr *ethisches* Sein nicht verwirklichen?²⁰

Führen wir die Überlegung zu ihrer Konsequenz. Das naturerkennende Ich befindet sich keineswegs in einem politikfreien Raum. Es konkretisiert sich geschichtlich in lebenden Menschen, für die es jedoch ohne ethische Grundlegung keinen Grund gibt, die Sphäre desjenigen Tuns zu überschreiten, das einem als denkend erkannten Naturwesen entspricht. Die erwähnte Mangelerfahrung aufgrund bloßer Naturbedingtheit, das Leiden am Massenindividuum, die zur negativen Einsicht in das Sein des Sollens wird, ist kein selbstverständlicher Faktor in den Interessen und Absichten der Menschen. Als denkende Naturwesen können sie sich, so sollte man annehmen, im Grunde genommen immer noch »richtige« Begriffe von der Natur erwerben; lediglich an Cohens »Wahrheit« haben sie keinen Anteil. - Cohens Texte zeigen die Spuren solcher Fragen, denn er nennt das sogenannte »Massenindividuum« ja nur deshalb »das eigentliche, das ernsthafte Problem der Zeit« (289) und sucht nach seiner idealistischen Grundlegung, weil es zunächst als etwas völlig anderes erscheint: »Was bedeutet die Vernunft und der Geist in dem Individuum der Massen? Es ist, als ob es nichts als Leib wäre« (289). Allein die Tatsache, daß er dies »das eigentliche, das ernsthafte Problem der Zeit« nennt, deutet an, daß er sich hier einem Faktum gegenüber sieht, das er nicht ignorieren kann, einer Art von »unreinem Inhalt«²¹. Kann man dem »Massenindividuum« Naturerkenntnis und Entscheidungskraft absprechen? Wohl kaum. Ist das dann überhaupt noch kulturelle Naturwissenschaft im Sinn Cohens, oder zeigt diese Erkenntnis nicht vielmehr eine Natur »vor« der Naturwissenschaft? Und ist das nicht eine Entscheidungskraft »vor«

19 Dies ist ein am Begriff der entäußerten, räumlich gemessenen Größe gewonnener Begriff der »Chronologie« (*LrE* 495ff); vgl. u. S. 122.

20 Das ist zum Ende des 20. Jahrhunderts die Frage angesichts von Atombombe, Gentechnik und therapeutischen Naturreligionen. Wiederentdeckt wurde ja nun auch der Umstand, daß der Bestand der Natur, als Lebensraum verstanden, ein Politikum darstellt. Die bisher dem Alltagsleben gegenüber abstrakte und zunächst bloß kosmologische oder naturgeschichtliche Frage wandelt sich dadurch zu einer Frage des Handelns, die in einem neuen Sinn die theoretische und die ethische Seite des Ich zu verbinden suchen muß. Auch in diesem aktuellen Horizont einer neuen politischen Vernunft steht unsere Untersuchung.

21 *LrE* 5; vgl. zu diesem Begriff FIORATO, Pierfrancesco. *Geschichtliche Ewigkeit ...* 1993: 103f.

der Entdeckung des ethischen Willens? Es zeigt sich, daß Cohen diesen Zweifel durch einen eigenen theoretischen Schritt abzuwehren sucht. Im Kapitel über »Die Idee Gottes« finden wir genau die Frage nach einer Natur »vor« der bereits ideal geprägten Natur der kulturellen Wissenschaft.

Cohen erklärt es ausdrücklich für eine »Sorglosigkeit« - wir nannten es im zweiten Teil Naivität -, wenn die Logik den Gedanken ausschließt, »ob die Planeten auch wirklich vorhanden seien, deren Bahnen durch dieses reine Denken beschrieben werden« (*ErW* 437). Es gilt auch bei Cohen: »ohne Natur kein Bewußtsein« (437) und keine Wissenschaft. - Wenn also dennoch dieser skeptischen Einsicht in eine vorwissenschaftliche Natur gegenüber die Logik ein Denken rechtfertigt, das »sich durch die Mathematik genugsam geborgen« (437) weiß, um die Skepsis auszuschließen, so hat Cohen dies selbst in seiner Ethik als eine willentlich erzeugte Sorglosigkeit aufgedeckt. Das wiederholt sich im Geschichtsdenken der Ethik: Cohen fühlt sich »genugsam geborgen«, um den Zweifel an der ethischen Natur des Massenindividuum auszuschließen. Grundsätzlich entscheidet er, daß ein Widerspruch zwischen der naturgeschichtlichen und der sittlichen Verfassung des Menschen ausgeschlossen ist. So wird von der ethischen Seite her für die Natur des Menschen bestätigt, was die biologische Zweckidee nur vorbereiten konnte: »Wahrheit bedeutet den Zusammenhang und den Einklang des theoretischen und des ethischen Problems« (89). An dieser Entscheidung festzuhalten, ist für Cohen wahrhaftig.

III

Es ist durchaus berechtigt, dies eine Entscheidung zu nennen, die etwas Inkommensurables an sich hat. Es ist die Entscheidung des Philosophen Cohen, in der Gebärde eines besonderen Idealismus zu philosophieren; mit einer Grundhaltung also, die eben nicht nach den Sternen unabhängig von der astronomischen Theorie fragt²². Schon das erste Dokument dieser Entscheidung, die Lehre von der Reinheit und deren Grundlegung im »Urteil des Ursprungs« hat, wenn wir von der Ethik aus darauf zurückblicken, etwas von einem Willensentschluß an sich. Es ist der Entschluß, dem ganz isoliert in Ansatz genommenen Denken die »sorglose« Herrschaft über die Natur einzuräumen, obwohl ohne Natur kein Bewußtsein stattfindet. Bereits

22 Wie im zweiten Teil müssen wir für den Begriff der Gebärde oder Geste auf die Darlegungen zur Ästhetik, vor allem den Zusammenhang mit dem Begriff des Gehalts, verweisen.

in den »Urteilen der Denkgesetze« ist daher das ethische »Grundgesetz der Wahrheit« wirksam²³.

Die Entscheidung für dieses »Grundgesetz der Wahrheit«, man könnte auch sagen: Dieser Akt, die Wahrheit auf eigenwillige Weise zu definieren, ruht auf einer Basis, die nicht selbst dem reinen Denken entspringt, wie auch nicht dem reinen Willen. Sie ist beiden gegenüber transzendent (*ErW* 464) und liegt in der Idee Gottes. Diese Idee aber ist hier kein Postulat, wie etwa bei Kant (440). Vielmehr beruht sie nach Cohens Anspruch auf dem »genau definierten Sinn« des Grundgesetzes der Wahrheit (441) und bezieht ihre Verbindlichkeit daher selbst aus der Methode des systematischen Definierens, obwohl sie kein Gegenstand in der Sphäre des reinen Denkens sein kann. Die Gottesidee untersteht demnach derselben Forderung auf Überprüfung in der Wirklichkeit wie jede andere Idee. Wenn aber eine der systematischen Naturerkenntnis gegenüber transzendente Natur gerade negiert wird, so fragt es sich, woran die Idee Gottes ihren Prüfstein hat. Wie soll sich die Methode der Grundlegung selbst die eigene Garantie schaffen? Wieder stehen wir an der Stelle, wo wir beim »Urteil des Ursprung« schon einmal standen. Noch deutlicher als dort jedoch meint man hier das Münchhausen-Abenteuer des Idealisten zu wittern, der sich am Schopf des eigenen Denkens aus dem Sumpf des Zweifels herauszieht. Cohen beruhigt seinen Leser:

»So aussichtslos, als die Sachlage scheint, ist sie jedoch nicht. Es ist nicht richtig, daß wir den Aufbau der Ethik ohne jede Rücksicht auf diese Schwierigkeit begonnen hätten [...]. Wir hatten begonnen mit dem Grundgesetze der Wahrheit. Und dieses bedeutet, daß zwischen den Problemen der Ethik und der Logik ein methodischer Zusammenhang bestehen müsse« (440).

Gerade die Ausführungen Cohens im Kapitel über das »Grundgesetz der Wahrheit« führen jedoch in den Zweifel zurück. Allerdings ist ihnen ein Hinweis zu entnehmen auf den logischen Ort, wo die Übereinstimmung von Ethik und Logik, von Wille und Intellekt trotz ihrer Differenz inhaltlich am tiefsten zu begründen sein müßte: in der Frage der Bewegung (104ff). Gerade im Handeln, so evident die Bewegung hier auch zu sein scheint, bildet sie nach Cohen »die hauptsächliche Schwierigkeit« (104). Aber vom Denken her soll diese Schwierigkeit aufklärbar sein, denn auch dort gibt es reine Bewegung: Sie hat »sich im Urteile der Mehrheit und in der Kategorie der Zeit bereits als das schaffende Motiv erwiesen« (105). Im Begriff der Mehrheit dürfte auch der Punkt erkennbar sein, der die ethische von der logischen

23 Vgl. o. S. 106, Anm. 12.

Bewegung, die wollende Natur von der gedachten Natur im Kern unterscheidet. Von dort aus werden wir dann allmählich zu der Frage übergehen, welchen Quell Cohens Gewißheit hat, daß beide in Einklang stehen.

3) Die Abwehr des Vergänglichen

I

Das »Urteil der Mehrheit« hat in der *Ethik des reinen Willens* eine ebenso verborgen-zentrale Bedeutung wie in der *Logik der reinen Erkenntnis*. Wir finden es wieder im Begriff der »Tendenz«, mit dem der inhaltliche Aufbau des reinen Willens beginnt (*ErW* 133ff). Obwohl man also teilweise mit Recht sagen kann, daß die logische Mehrheit »die Tendenz ihrem Begriff nach schon in sich« trägt²⁴, ändert sich im Ethischen doch etwas Wesentliches.

Gemäß der Logik haben wir eine primäre »Antizipation« anzunehmen, aus der durch den Rückfall in einen Ansatz zur Bestimmung elementare »Einzelheiten« entstehen. Wendet man diesen Gedanken andersherum - ein Wechselspiel, durch welches das Urteil der Mehrheit eine zusätzliche Facette seiner Bedeutung zeigt - so erscheinen nun die Einzelheiten als abstrakt isolierte Gedankenelemente. Sie tragen dadurch zur Gegenstandsbestimmung bei, daß sie »enteinzelt« werden²⁵. Anders verläuft die Dynamik der Mehrheit in der *Ethik des reinen Willens*. Hier »ist die Abstraktion eines isolierten Elementes sinnlos« (*ErW* 139). Damit ist gemeint, daß die sogenannte »Tendenz« konstitutiv dem Gedankenmotiv der Einzelheit, noch umfassender gesagt: der »Sonderung«, entgegenwirkt. »Das Denken beruht auf der Sonderung; die Tendenz widerstrebt der Sonderung« (138). - »Die Tendenz bedeutet schlechterdings die Tendenzen« (139). In diesem leicht mißverständlichen Satz soll ausgesprochen werden, daß die grundlegende Dynamik hier gerade nicht darin besteht, einzelne Momente aneinanderzureihen. Es gibt im reinen Willen keinen Rückfall in einen einzelnen Bestimmungsansatz, sondern vielmehr einen »rastlosen Fortgang« (139).

Das hat Konsequenzen für Cohens Phänomenologie der Zeit. Während wir in der logischen Dynamik ein Gedankenmotiv finden, gemäß dem durch die Antizipation

24 KINKEL, Walter. *Hermann Cohen ...* 1924: 178.

25 Vgl. Teil 2, S. 66.

Einzelheiten in eine Reihe zurückfallen, spricht Cohen im Ethischen von einer Antizipation, bei der dieser Rückfall fehlt. Sie scheint kein Korrelat in der Vergangenheit mehr zu haben, die im logischen Mehrheitsurteil zum Ort der Einzelheiten wurde. Die Bedeutung der Zeit, die schon als logische Kategorie von der Dimension der Zukunft beherrscht war, wird nun auf die Zukunft beschränkt. Die Vergangenheit tritt für die Grundlegung des reinen Willens vollkommen zurück.

Wir kommen also zu der Konsequenz, daß Vergangenheit zwar einen Ort in der Begründung der Naturerkenntnis hat, nicht jedoch in der Begründung der Ethik. Schon in der Grundbewegung, nicht erst, wie in der Logik, bei der Bildung einer Allheit, fallen die »Einzelheiten« heraus. Das »Gesetz des Selbstbewußtseins«, auf das die Tendenz schließlich hinausgeführt wird, konstituiert sich im »Unterschied vom Naturgesetze und vom naturwissenschaftlichen Urteile« (280) in einer »Abkehrung von der Vergangenheit und der durch sie bestimmten Gegenwart« (280). Und noch deutlicher, weil politisch formuliert: Über die Theorie der denkenden Naturerkenntnis hinausgehend geht es nun um

»die Emanzipation von Vergangenheit und Gegenwart; zumal wenn anders das Selbstbewußtsein am Staatsbegriffe und im Staatswillen eminenten Weise zu vollziehen ist. Da heißt es sich emanzipieren von aller sentimental Romantik für die Vergangenheit und von aller Anhänglichkeit an das Trägheitsgesetz, kraft dessen die Gegenwart verhartet« (281).

Wieder glaubt Cohen den alten Feind, den Naturalismus, geschlagen zu haben, denn »aller Schein einer natürlichen, psychologischen Bedeutung des Selbstbewußtseins wird dadurch beseitigt« (281). - Läßt sich an einem bestimmten, hinreichend zentralen Punkt beispielhaft festmachen, welche »natürliche« Bedeutung da »beseitigt« wird?

II

Die Ergänzung zum »Grundgesetz der Wahrheit« liegt, wie erwähnt, in der »Idee Gottes«. Sie garantiert den »Bestand« der Natur für die Entwicklung der Sittlichkeit (446). Damit sie nun aber nicht als ein Deus ex machina in das System einbricht, um von außen eine Rettung zu bringen, zu der die Systematik zu schwach war, muß die Wirklichkeit der sittlichen Begriffe (393ff), geschichtlich gesprochen ihre unendliche Verwirklichung, schon vorher ihre Grundlegung erlangt haben. Die Idee Gottes ist dann nur wie ein Siegel ihre letzte Bestätigung.

So geht der Lehre von der »Idee Gottes« ein Theorem voraus über das »Ideal« (389ff). Daran interessiert uns nur ein einziger Aspekt, zugleich der gesuchte zentrale Beispielfall für die »natürliche, psychologische Bedeutung des Selbstbewußtseins«: Die Unsterblichkeit der Seele wird umgewandelt in die »Ewigkeit« des sittlichen Selbstbewußtseins. Wir brauchen nach den Überlegungen im zweiten Teil nicht ausführlich darzulegen, daß das »Sein der Zukunft« - so wird die nun im Ideal erreichte Wirklichkeit der sittlichen Aufgabe bestimmt (412) - keine Summe von Zeitabschnitten ist. Das für uns Entscheidende liegt darin, daß die elementaren Einzelheiten des logischen Mehrheitsurteils auch hier herausfallen. Sie müssen herausfallen, denn sie gehören einem Bereich an, über den die Ethik Gewalt gewonnen hat, nämlich der Vergangenheit und - naturgesetzlich von ihr nicht unterscheidbar (280) - der Gegenwart.

Vergänglichkeit - in diese Wertung wandeln sich die Inhalte der Vergangenheit und Gegenwart unter dem ethischen Primat der Zukunft - ist der Makel, der die Einzelheiten charakterisiert. So bildet Cohen den Gegenbegriff: die Ewigkeit.

»Alles Vergängliche, alles Selbstische geht unter, wird hinfällig und verschwindet in dem Selbstbewußtsein der Ewigkeit. [...] Das Selbstbewußtsein ist aber nur das des reinen Willens. Darin begründet sich der Unterschied dieses Begriffs der Ewigkeit von dem Gedanken der Unsterblichkeit« (412f).

Der »Gedanke der Unsterblichkeit« ist hier das »Selbstische«, welches »untergeht«, und Beispiel für jene »natürliche, psychologische Bedeutung des Selbstbewußtseins«²⁶. Cohen fährt fort: »Dieser Gedanke [der Unsterblichkeit] ist im Mythos entsprungen; und er hat in allen Vergeistigungen, die ihm geworden sind, dieses seines Ursprungs nicht entkleidet werden können« (413). Die »natürliche, psychologische Bedeutung des Selbstbewußtseins« erhält, wo sie zugelassen wird, den Mythos der Unsterblichkeit am Leben. Daher muß sie schon am Anfang des ethischen Aufbaus »beseitigt« werden.

26 Wir heben dieses Beispiel heraus, weil für Cohen das Problem der Unsterblichkeit, wie sowohl die Ästhetik als auch die Religionsphilosophie zeigen, mit der Ethik nicht gelöst ist. Auf die nationale Bedeutung, die sich zunächst negativ damit verknüpft, kann schon das Material unseres ersten Teil hinweisen: Cohens Gegnerschaft zu Bubers »selbstischer« Hoffnung auf die »endgültige, geheiligte Dauer« im heiligen Land: »Die Kerls wollen glücklich sein«. Das wird, neben der systemimmanenten Entwicklung, zu einem Ansporn für seine anti-eudämonistische Theorie der Unsterblichkeit (vgl. Teil 5, Kap. 8). Sie deutet sich als Gegenposition zu einer christlich-mythischen Bedeutung der Unsterblichkeit bereits in »Religion und Sittlichkeit« von 1907 an (vgl. JS III 143ff).

Besinnen wir uns einen Moment. Wir sind mit jenem »selbstischen« Denken nicht zufällig erneut dem Faktum des »Massenindividuums« nahe, von dem die Rede war. Denn das »Massenindividuum« ist es, welches einer »natürlichen, psychologischen« Denkweise anhängt. Es sind Menschen, die, um bei unserem Beispiel zu bleiben, aus Angst vor dem Sterben in eine »selbstische« Vereinzelnung, in »Isolation«, geraten. »Selbstisch« und »Isolation« sind für Cohen Synonyma. So neigen die Menschen dazu, ihrem Selbstbewußtsein die Bedeutung einer isoliert existierenden Seele zu geben, durch die sie unsterblich zu sein hoffen. Das ist jedoch für Cohen ein materialistisches, vernunftloses Hoffen, weil ohne Geist. In der Unsterblichkeitshoffnung kehrt daher das Faktum des »Massenindividuums« wieder, das »eigentliche, das ernsthafte Problem der neuen Zeit«, denn dieser Mensch verhält sich und hofft, »als ob er nichts als Leib wäre« (289). So macht er auch das Selbstbewußtsein zur Seelensubstanz.

Nun enthält die *Ethik des reinen Willens* nicht nur den theoretischen Apparat für einen formalen Begriff von willentlicher Reinheit. Sie beurteilt auch, inwieweit es möglich ist, diesen Begriff im geschichtlichen Handeln anzuwenden. Aus diesem Anspruch heraus gelangt Cohen zu einer Systematik von Tugenden. An ihrer Leitlinie sollen die Menschen den Weg einer stetigen Versittlichung gehen. Kann jedoch Cohen diese Tugenden so tief und - was hier dasselbe ist - so schlicht begründen, daß auch der naturpsychologisch denkende »Massenmensch« davon überzeugt wird? Diejenigen Tugenden, die Cohen »relativ« nennt, von der Bescheidenheit bis zur Humanität, betreffen den Menschen in seiner je besonderen natürlichen Verfassung und Schwäche. In der hierzu gehörigen Lehre vom Affekt der Liebe ist Cohen dem Massenindividuum am nächsten. Dennoch muß man sich klarzumachen, daß die Liebe hier *nicht* dem Menschen gilt, der in »Isolation« befangen ist, etwa in einer »selbstischen« Hoffnung auf Unsterblichkeit. Cohens psychologische Phänomenologie der relativen Tugenden wird von uns in ihrer Tiefe nicht bestritten. Aber im Blick auf die *systematische Grundlegung* ihres affektiven »Motors« (*ErW* 199, 480ff), der Liebe also, gilt dasselbe wie etwa auch für deren Korrelat, die Ehre: »Die Tendenz ist das Reine des Affekts« (134). Die Tendenz jedoch schließt den Gedanken von isolierten Einzelnen von Anfang an aus.

Es ist allerdings für die Frage der Unsterblichkeit eine spezielle Inkonsequenz höchst bemerkenswert. In die Darstellung einer relativen Tugend, von der schon öfter die Rede war, der Treue, schleicht sich unverkennbar ein erster Hinweis auf den spezifischen Begriff der Nationalität ein, von dem wir ausgegangen waren. Dieser Hinweis erwächst aus der Frage nach etwas, wovon sich die Ethik insgesamt

abwendet: der Frage nach dem Weiterleben eines Volkes, das nach Cohens ethischer Lehre im Grunde der Vergangenheit verfallen ist, weil es seinen Staat verloren hat²⁷.

III

Die Abwehr des Vergänglichen in der *Ethik des reinen Willens* ist eine Abwehr der Einzelheiten, deren methodisches Prinzip - das »Urteil der Mehrheit« - in der *Logik der reinen Erkenntnis* trotz jenes Rückfalls in die Vergangenheit den Ansatz zur gegenständlichen Bestimmung liefert. So kann kraft dieser Abwehrtendenz auch die Ethik nicht das exponieren, was wir im zweiten Teil als »erinnernde Reflexion« bezeichnet hatten: ein Erinnern an »frühe« Schichten des Denkens, das bis dort hinab reicht, wo eben jener Ansatz zur gegenständlichen Bestimmung entsteht. Es konnte zwar zunächst der Eindruck entstehen, daß im Zurückblicken auf die innerliche Dimension des Willens so etwas wie jene erinnernde Reflexion vor sich geht. Es schien, als ob die Dynamik des Mehrheitsurteils gerade im Ethischen wieder vor Augen gebracht werden sollte. Das geschah jedoch selbst allenfalls im Ansatz, da sogleich das ethische Diktat erfolgte, keinen Rückfall in die Vergangenheit zuzulassen. Keine Einzelheit also darf im reinen Willen prägend wirken. Allerdings müssen wir uns die Nähe, die die »Ewigkeit«, das Sein dieses reinen Willens, zur Dynamik des Mehrheitsurteils dennoch hat, eigens bewußt machen. Die Ewigkeit scheint zwar eine Art der Zusammenfassung zu sein und daher noch eher in Bezug zum Urteil der Allheit als zum Urteil der Mehrheit zu stehen. Dieser Aspekt der Allheit ist hier in der Tat der vorwiegende. Aber die Ewigkeit des Willens wird als die reine Prozessualität gedacht. So wie das Sein der Handlung als solches im Akt der Äußerung liegt, im bloßen »Werfen nach Außen«, so scheint mit dieser Konzentration auf das Prozeßhafte doch wiederum die Zeitlichkeit zu dominieren und somit eine Kategorie des Mehrheitsurteils.

Das »Werfen nach Außen«, diese Dynamik an der Grenze zum Außen, bringt die Möglichkeit mit sich, in ihr entweder den Abschluß, die »Zusammenfassung« in einen Raum, zu betonen und damit den Charakter der Allheit, oder die Prozessualität des Abschließens selbst und damit, von der Mehrheit herkommend, den Charakter einer unendlichen Zeit. Jedoch fallen hier keine Einzelheiten in die Vergangenheit zurück; nur das rein Prozeßhafte wird herausdestilliert. Diese Wendung ermög-

27 Vgl. *ErW* 589; s. u. Kap. 8.

licht den Gedanken, daß die Ewigkeit ein bloßes »Analogon« sei zur »Unendlichkeit des Raumes, welche Allheit bedeutet« (*ErW* 400) - wohlgermerkt: ein *Analogon*, also etwas, welches bei aller Übereinstimmung doch zugleich »der Allheit widerstrebt« (400). Es zeigt sich dadurch eine ambivalente, geradezu paradoxe Struktur²⁸, denn es bleibt die andere Möglichkeit ebenso gültig, nämlich die Ewigkeit durch einen Wechsel der Perspektive quasi räumlich, als eine »feste temporale Allheit«²⁹ zu denken.

Die politische Sprengkraft der Idee der Ewigkeit liegt denn auch darin, daß so, wie im Logischen dem »Werfen nach Außen« das »Beharren« im Außen folgen muß, auch im Ethischen dem Willen des Ideals die Bildung des positiven Rechts - aber eben als unendliche Prozessualität: Das reine Recht ist nur in einem Prozeß ständiger Reform zu denken. Die dadurch gesetzten Gegenpole - gültiges Gesetz einerseits und Reform andererseits - werden durch die Idee des Staates verbunden. Sie bedeutet eine ideale Norm (270ff) einerseits und ein je aktuelles System positiver Gesetze andererseits. Das Korrelat dieses Staatsbegriffs auf Seiten der Naturbedingung bezeichnet Cohens Begriff des Volkes. Die Zweisinnigkeit von Ideal und geschichtlicher Erscheinung, von Ewigkeit und »Zeitlichkeit« werden wir daher auch im Volksbegriff wiederfinden.

Cohens Lehre vom Staat und vom Volk, je als Ideal und als politische Wirklichkeit, entsteht um den Preis, daß die Einzelheit als solche in Vergessenheit gerät. Das »Selbstische«, welches im »Massenindividuum« das »eigentliche, das ernsthafte Problem« darstellt, wird »beseitigt«. Dies ist für Cohen nicht nur eine Leitlinie für den privaten Umgang mit der Hoffnung auf Unsterblichkeit, sondern ein Ziel, dem durch Staatsgesetze Nachdruck zu verleihen ist. Die Pädagogik des ethischen Staatsbewußtseins bildet für Cohen eine Aufgabe des Staates selbst. Daß hiermit die Gefahr verbunden ist, die Menschen eines Volkes mittels ethischer Prinzipien zu vergewaltigen, wird noch zu betrachten sein³⁰.

28 Vgl. FIORATO, Pierfrancesco. *Geschichtliche Ewigkeit ...* 1993: 175; SCHMID, Peter A.. *Ethik als Hermeneutik ...* 1995: 190ff. Lediglich die besondere Beachtung des »Werfens nach Außen« stellt eine Ergänzung zu Fioratos und Schmid's Interpretationen dar.

29 SCHMID, Peter A.. *Ethik als Hermeneutik ...* 1995: 192.

30 Peter A. SCHMID (*Ethik als Hermeneutik ...* 1995) spricht von der Gefahr, daß Cohens Ethik »totalitär« sein könnte (165). Er sieht »eine gewisse Lücke« in Cohens Theorie, weil sie nicht kläre, »was ein Homo phaenomenon ist, der sich nicht auf den Standpunkt des Homo noumenon stellt« (165, Anm.). Aber Schmid zeigt sich im ganzen doch dadurch beruhigt, daß die relativen Tugenden, vor allem etwa die »Bescheidenheit«, einem »anti-totalitären Denken« entspringen (262). Dem stimmen wir zwar zu, was Cohens Psychologie der Tugenden betrifft. Aber es geht

II. DAS PROBLEM ETHISCHER POLITIK

4) Volksbegriff und »Vaterland«

I

Am Begriff des Volkes haben wir die Schwierigkeit kennengelernt, Naturerkenntnis und Ethik zu verbinden. Das ist auch in der *Ethik des reinen Willens* nicht wesentlich anders als in »Deutschtum und Judentum«, wovon wir ausgegangen waren. Nun soll die politische Volkstheorie Cohens systematisch dargestellt werden. In einem ersten Schritt müssen wir drei Begriffe von »Volk« unterscheiden: einen »politische[n] Volksbegriff«, einen Volksbegriff »der anthropologischen Abstammung« und einen Volksbegriff auf der Basis »gemeinsame[r] Kultur und Kunst« (*ErW* 589f).

Der *erste*, hier »politisch« genannte Volksbegriff ist, wie sich an der Aufteilung in drei verschiedene Bestimmungen zeigt, der naturalistische Volksbegriff, den Cohen kritisiert. Die Unmöglichkeit nämlich, vom »politischen« Volksbegriff aus zu ethischen Normen zu kommen, ergibt sich daraus, daß das Volk »in Stände [zerfällt], für welche der Geburtsadel das noch immer nicht abschreckende Beispiel bildet. In seinen sozialen Ständen bildet das Volk ein Aggregat von Besonderheiten, und bleibt somit selbst eine Besonderheit« (*ErW* 33). Hier zeigt sich das Volk in isolierte Elemente zerteilt, was der Tendenz eines reinen Willens zuwiderläuft. Dieser Volksbegriff ist unrein, weil er sich an quasi-natürlichen Gegebenheiten bildet.

u. E. nicht aus der ethischen Systematik hervor. Es ist kein Zufall, daß der scharfe Polemiker Julius EBBINGHAUS auf dieses Problem stößt und es, vielleicht etwas taktlos, an Cohens Stellungnahme zur Todesstrafe verdeutlicht. Cohen lehnt diese Strafe ab, weil sie die immer offen zu haltende Möglichkeit abschneide, daß der Verbrecher sich künftig bessere (*ErW* 380f; »Vernichtung der sittlichen Person« 1911, SPhZ II 341). Man dürfe, so Ebbinghaus, »den ethischen Idealisten, der (wie Cohen) die Besserungsstrafe an die Stelle der Todesstrafe setzen will, billig fragen, ob er denn glaube, die rechtliche Möglichkeit, einen Menschen zu zwingen, sich Besserungsversuchen durch andere auszusetzen, aus dem Charakter des Menschen als einem gesetzgebenden Gliede im Reiche der Freiheit ableiten zu können« (»Hermann Cohen als Philosoph und Publizist«, ND 1994: 199).

Zugleich jedoch wird an ihm das Motiv dafür deutlich, daß Cohen die isolierende Vereinzelung so radikal ablehnt. Es ist die Abwehr einer ungerechten Stände- und, damit verbunden, Wirtschaftspolitik.

Gegenüber dieser Herrschaft des Besonderen stellt erst »der Begriff des Staates [...] den Begriff der Allheit« auf (*ErW* 33). Es verhält sich bis hierhin ganz so wie später in »Deutschtum und Judentum«, wo bestritten wird, daß Nation und Staat identisch seien (*JS* II 273). Die Frage ist also, ob es einen anderen politischen Volksbegriff geben kann, der die in ihm wirksamen Naturmächte ethisch orientiert. Kann sich der politische Begriff des Volkes, um es noch bildlicher zu sagen, der »Allheit« des Staates anschmiegen und damit die Nation mit dem Staat »identisch« werden? Nun zeigt zwar der *zweite* Begriff des Volkes in der Tat das Volk als eine »Allheit«; diese Allheit aber geht aus der Methode der Anthropologie »auf physischer Grundlage« hervor (33). In einem *ethischen* Sinn wird dieser Volksbegriff nicht erwogen. Unsere Frage bleibt daher offen.

Volk auf der Basis von »gemeinsame[r] Kultur und Kunst«, das ist der *dritte* Volksbegriff. Damit wird eine bedeutsame, nämlich die ästhetische Dimension des Volksbegriffs angesprochen, Gegenstand des vierten Teils unserer Abhandlung. Dennoch löst ein ästhetischer Volksbegriff das Problem, eine ethische Politik zu begründen, von unserem gegenwärtigen Stand der Reflexion her nicht. Das Sein des Sollens muß nach Cohen in politischer Evidenz grundgelegt sein, *bevor* die Ästhetik es ihrerseits als einen Stoff aufnimmt. Die ethische Disziplin darf nicht nach »romantischer« Manier in Ästhetik aufgehen (418ff). So haben wir trotz der verlockenden Aussichten auf die Ästhetik zunächst die Allheit des Staates mit den Besonderheiten des Volkes rein ethisch zu vermitteln. Einen Schaden, den hierbei die Ethik zurücklassen sollte, würde auch die Ästhetik nicht beseitigen, sondern höchstens zudecken können.

II

Cohens Idee des Volkes ist die Idee eines bestimmten Bewußtseins. Sie ist durch eine Grundlegung des reinen Willens gewonnen, die sich gegen die Vereinzelung von Willensmotiven richtet. Ins Politische gewendet bedeutet das den Wunsch, einem ethischen Ideal vom Kollektiv zur Herrschaft zu verhelfen. Nun kann der Begriff eines kollektiven *Art*individuum in der hierarchischen Systematik der Naturzwecke vielleicht denkbar sein; ein ethisch-politisches Kollektivindividuum wäre damit aber wegen der Differenz zwischen dem naturwissenschaftlichen und dem

ethischen Naturbegriff in positiver Hinsicht noch nicht einmal angelegt³¹. Es entsteht vielmehr der Verdacht, daß das kollektive Individuum im Horizont der Ethik eine fiktive Grundlage der Herrschaft darstellt.

Cohens Gegnerschaft zum Anarchismus ist unbezweifelbar³². Und an einer für ihn zentralen Stelle der Geistesgeschichte erweist sich indirekt, daß er politische Herrschaft bejaht, zugleich aber versucht, sie vom Schein physischer Gewalt zu befreien. In der Schilderung des messianischen Friedens bei Jesaja, wo Wolf und Lamm gewaltlos beisammen leben (Jes. 11, 6-9), legt Cohen das ganze Gewicht auf die Stellen, wo vom »Verschwinden des Bösen« und der »Erfüllung der Erde mit der Erkenntnis Gottes« (Jes. 11, 9; *RV* 319) die Rede ist. Also sei auch diese Schilderung keine »Idylle« (*RV* 291), sondern ein Lob unendlicher sittlicher Arbeit. Sie ist damit, so können wir ergänzen, im Blick auf die politische Praxis eine Apologie der ethisch motivierten Herrschaft unter dem Bild der Freiheit von physischer Gewalt.

Nun ist Herrschaft nicht gleich Terror. Wenn Cohens Ethik Gründe für eine bestimmte Art politischer Herrschaft liefert, so folgt daraus allein noch nicht, daß sie abzulehnen sind. Wenn allerdings das, woraus diese Herrschaft gerechtfertigt wird, die ethische Idee einer kollektiven Individualität, nur eine begriffliche Fiktion ist, dann dürfte die Berechtigung fraglich werden. Cohen selbst diskutiert die Frage der Fiktionalität, etwa seines Begriffs der Genossenschaft. In der Genossenschaft, einem juristischen Zusammenschluß von Menschen, soll sich ein »Allheitswille« manifestieren, worin die »einzelnen Glieder [...] als einzelne nicht ferner in Frage kommen« (*ErW* 231). Das Genossenschaftskonzept ist Ausdruck eines ethisch gewendeten »Urteils der Allheit« und somit eine Hypothese in dem vollen Sinn, daß sich in ihr das Sein des Sollens vollzieht. Dabei von einer »Fiktion« zu reden, »verkennt [...] die Bedeutung der Hypothese« (231)³³.

Dem steht gegenüber, daß Cohen den Ausdruck »Fiktion« auch affirmativ verwendet, etwa wo er sagt, »daß eine juristische Fiktion ein ernsthafter Begriff ist« (242), oder wo er vom »Wert des Selbstbewußtseins, als Fiktion des Staatsrechts« spricht (244). Die Fiktion ist demnach der positive Gegensatz zum abgewerteten

31 Vgl. insgesamt kritisch mit Bezug auf Cohens genossenschaftlichen Sozialismus und das »kollektive Subjekt, das sittlicher Zurechnung fähig sein soll«: ROHRMOSER, Günther. »Vorwort« zu: GÜNTHER, Henning. *Philosophie des Fortschritts* ... 1972: 6.

32 Vgl. z. B. *ErW* 597ff.

33 Vgl. auch *ErW* 246f. Vgl. zur Fiktion der Genossenschaft Eggert WINTER. *Ethik und Rechtswissenschaft* ... 1880: 317ff, zur Geschichte dieses Begriffs der Fiktion S. 298ff.

»natürlichen, psychologischen« Selbstbewußtsein (281). Dieser affirmative Sinn von »Fiktion« hat jedoch zur Voraussetzung, daß der pejorative abgewehrt wird, wonach Fiktion einen bloßen Schein ohne Seinsgrund bedeutet. Cohens Aufwertung der Fiktion durch den Begriff der Hypothese gilt nur dann, wenn das Grundgesetz der Wahrheit nicht verletzt ist, wenn also die Naturverfassung der Menschen keinen Widerspruch zur Genossenschaft darstellt. Was wir am Massenindividuum und seiner »relativen Gemeinschaft« schon diskutiert haben: In der Naturverfassung selbst muß - im Modus der Privation - faktisch eine Allheitsdimension liegen. Sie kann entsprechend zur Allheit des Rechtsstaates die Bildung von Allheitssubjekten, mit Cohens Begriff: von juristischen Personen, ermöglichen. Diesen natürlichen Horizont der staatsrechtlich gebildeten Rechtsinstitute muß der Begriff des Volkes/der Nation abdecken; diesmal aber müssen »Staat und Nation [...] identisch«³⁴ sein.

III

»Das Verhältnis der Ethik zur Politik«, so lautet die Überschrift eines Kapitels in Cohens systematischer Programmschrift von 1896 u. ö.: *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur »Geschichte des Materialismus« von F. A. Lange*³⁵. Und es ist kein Zufall, daß dort in wesentlichen Punkten auch der Begriff des Volkes aufgeklärt wird.

Es war schon in bezug auf die *Logik der reinen Erkenntnis* von der Verbindung des Volksbegriffs mit dem Staatsbegriff und daher mit dem »Urteil der Allheit« die Rede. Diese logische Verknüpfung verdeutlicht sich in der *Einleitung*, denn Cohen koppelt hier »Volk« und »Territorium«: »Der Begriff des Territoriums hilft den Begriff des Volkes zu erzeugen« (*EmkN* 119). Territorium aber ist ein Raumbegriff, beruht also auf einer Kategorie aus dem Allheitsurteil. Blicken wir außerdem auf den Geschichtsbegriff, den bereits die *Logik der reinen Erkenntnis* im »Urteil der Wirklichkeit« entwickelt (*LrE* 495ff). Und verbinden wir, wie es dort nahegelegt wird, mit dem »geographischen Fundament« (497) - des Territoriums nämlich - die Zeitform der »Chronologie«, welche hier die Wirklichkeit einer geschichtlichen

34 »Deutschtum und Judentum«, 1. Fassung 1915/6, *JS* II 274 (Ergänzung von 1916).

35 *EmkN* 111; im folgenden kurz *Einleitung*. Es ist beachtenswert, daß die Ausführungen über den Volksbegriff, auf die wir nun zu sprechen kommen, in allen drei Bearbeitungen, die fast 20 Jahre übergreifen (1896, 1902, 1914), von Cohen trotz zahlreicher anderer Varianten nicht verändert wurden (vgl. hierzu den »Apparat« in der Werkausgabe).

Bewegung begründet (497)³⁶. So wird klar, daß Cohen das Territorium wie einen Koordinatenraum als Hintergrund zu einer Bewegung denkt; das Territorium verbindet sich also mit dem »Urteil der Substanz«, wo ebenfalls die »Koordinaten-Axen [...] eine wichtige Vertretung des Gedankens der Substanz, des Seins für die Bewegung« (233), genannt wurden. Die Bewegung wiederum stellt sich in ihren Gesetzen dar. Damit ist das territorial bestimmte Volk der substantielle Träger von Gesetzen. Diese theoretische Bestimmung kann allerdings zu einer praktisch-ethischen nur dadurch werden, daß ein Affekt hinzutritt, der im Menschen zum Motor seines Willens und der Handlung wird. Diesen Affekt nennt Cohen schlicht »Vaterland« (z. B. *ErW* 239, 253), ein Ausdruck, der das territoriale Moment unmittelbar als Affekt ausspricht.

Die Bedeutung, die er diesem Koordinatenraum der politischen Gestaltung gibt, wird an verschiedenen Orten deutlich gemacht; mit einer gewissen Zurückhaltung in der *Ethik des reinen Willens*, offener und in engem Bezug zu unserem Problem ethischer Politik dagegen in der *Einleitung mit kritischem Nachtrag*: Nur dadurch, daß man das ganze Volk zu den Aufgaben der Kultur heranziehe, werde erst »derjenige Begriff erhöht und zu einer Wahrheit gemacht [...], in welchem von alters her alle realen Kräfte und Naturtriebe mit den höchsten sittlichen Bestrebungen zum Affekte der Liebe verwachsen: der Begriff des Vaterlandes« (*EmkN* 124)³⁷.

»Vaterland« oder »Vaterlandsliebe« ist der Affekt, der den Begriff des Staatsvolkes in politischen Willen verwandelt. Durch die Verbindung mit dem Gedanken der Koordinatengeometrie läßt sich dieser Affekt in Cohens System als Analogon zur Substanz rechtfertigen. Er rückt damit in eine aufschlußreiche Nähe zum Begriff der Aufgabe, von dessen quasi-substantieller Bedeutung wir sprachen³⁸. Dieser Gedanke wird von Cohen jedoch nicht ausgeführt. Dennoch läßt sich seine ethische Wertung des Territoriums einerseits und des Affekts des »Vaterlands« anderseits sonst nicht verständlich machen. Der Begriff des Vaterlandes ist unter der Hand für Cohens politische Theorie von größter Bedeutung. Cohen begründet seine Zurück-

36 »Die Reihenfolge des geschichtlichen Geschehens wird durch die Zeitordnung der Natur zur prägnanten Zeitbestimmung gebracht« (KAPLAN, Simon. *Das Geschichtsproblem ...* 1930: 101).

37 Es dürfte an dieser Stelle eine vorausweisender Hinweis sinnvoll sein. Cohen definiert hier einen politischen Affekt, der sich nur auf einen Teil des äußeren Raumes beziehen kann (denn ein Vaterland ist nie die ganze Welt), durch eine formale, also *universale* Logik der Räumlichkeit. Darin zeigt sich die Struktur dessen, was wir im fünften Teil als eine Mystifikation des Deutschtums charakterisieren werden.

38 Vgl. o. S. 107, Anm. 16.

haltung ihm gegenüber hängt anderem damit, daß er mißbräuchlich verwendet worden sei, vor allem in der Romantik, wo die Lehre vom Affekt nicht in die systematische Disziplin einer Ethik eingebunden wurde, also die ethische Umwandlung des Naturbegriffs nicht zur Geltung kam. Der Vaterlandsaffekt hat für Cohen zwar als »Motor« eine Beziehung zur Natur, aber er gehört nicht zur Natur der Naturwissenschaft, sondern zur ethischen Natur des Menschen. Ihn ohne ethische Theorie des Staates einfach als Ausgeburt des »Volksgeistes« zu betrachten, mache aus dem »Vaterland nichts Anderes als [einen ...] Naturtrieb« (*ErW* 253). Politisch wäre das ein Rückfall in die ständischen Besonderheiten (253). Gerade das muß in der Theorie des Volkes vermieden werden. Der Affekt des Vaterlandes tritt in Cohens Darstellung der ethischen Grundlegung daher äußerlich zurück. Für uns wird es dadurch schwerer erkennbar, daß Cohen in diesem territorial bestimmten Affekt jene Vereinigung von Natur und Sittlichkeit in Aussicht genommen zu haben scheint, die dem Grundgesetz der Wahrheit politisch Ausdruck verleiht. Die affektive Naturbedingung des Menschen korreliert im »Vaterland« dem ethischen Gedanken der Allheit. Daß dafür entgegen der »Romantik« auch Beispiele zu finden sind, zeigt Cohen an Chamisso und Wilhelm von Humboldt (256f). »So steht die scheinbare Abstraktion der Staatsidee keineswegs im Gegensatz zur Lebendigkeit des Nationalgefühls« (257). »Nationalgefühl«/»Vaterland«: Das ist für Cohen ein über die Allheits-Kategorie des Raumes aufgewerteter und auf die Kategorie der Substanz abgebildeter Affekt der Liebe.

IV

Noch ein weiterer Grund veranlaßt Cohen jedoch, den Affekt des »Vaterlandes« in der ethischen Grundlegung nicht allzu sehr zu betonen. Er bringt nämlich eine Schwierigkeit mit sich, die letztlich weit über die Frage des Affekthaushaltes hinausweist.

»Man kann sich beim Vaterlande durch einen kritischen Blick sofort [über seine Zweideutigkeit] belehren, indem man nämlich die Richtung dieses Begriffs nach außen und nach innen unterscheidet. Nach außen wirkt der Begriff in der vollen Gewalt des Affekts, während er nach innen träge schlummert und nur langsam und gewaltsam geweckt werden kann« (*ErW* 239).

»Nach außen« - das müssen wir im Sinne einer Absonderung von anderen Völkern verstehen, »nach innen« ginge es dagegen um die Bildung einer »Einheit des Volkes

in seinen Stämmen« (240). Damit wird diese Bemerkung eine Stellungnahme zum Unterschied zwischen Außen- und Innenpolitik.

Es versteht sich jedoch, daß die Allheitsdimension im Volksbegriff eine Trennung von »innen« und »außen« nicht zum Ziel haben kann. Sie greift notwendig über jede konkrete Erscheinung eines geschichtlichen Staates hinaus. Der Volksbegriff muß in irgendeiner Form der Idee der Menschheit entsprechen. Nationalpolitik muß zugleich Menschheits-»Innenpolitik« sein, damit sie ethisch genannt werden darf. Was der menschheitliche Staatenbund für die Grundlegung des einzelnen Staates bedeutet, müßte auch auf seiten des Volkes ein Analogon haben. Das »Vaterland« jedoch, der Affekt also, ein Volk zu sein, scheint durch seinen Partikularismus ein solches Analogon auszuschließen³⁹.

Es wird auch bei Cohens weiterer Entwicklung des Volksbegriffs der Eindruck unabweislich, als sei er selbst einem unkritischen Vaterlandsgefühl verfallen. Wir bewegen uns zunehmend heraus aus dem Bereich der Grundlegungen, die über nationale Grenzen hinaus diskutierbar sind. Wir werden zu einem Begriff des

39 Es geht wohl nicht zu weit, wenn wir in dieser Schwierigkeit die Erklärung für folgende Beobachtung suchen: In der *Ethik des reinen Willens* wird der Rechtsbegriff des *Staatenbundes* mehrfach hervorgehoben und zu einem hohen systematischen Wert gebracht, »Vaterland« und »Volk« treten vergleichsweise zwiespältig in Erscheinung. In der *Einleitung* dagegen findet sich keine Systematik eines Staatenbundes, sondern nur andeutungsweise die Rede von »weltgeschichtlicher Tendenz« und »Kosmopolitismus« (*EmkN* 120), und zwar im Kontext einer Politologie des besonderen deutschen Protestantismus. »Volk« und »Vaterland« treten daher als ethische Werte hier viel ungebrochener in den Vordergrund. Der Übergang von der *Einleitung* zur *ErW* läßt sich als Wandlung dieser religionsphilosophischen Universalität in die rechtliche Logik des Staatenbundes interpretieren. Das macht verständlich, warum Cohen den historisch zweideutigen Vaterlandsbegriff in der *ErW* diskreter behandelt. An Bedeutsamkeit verlieren sowohl er als auch der Volksbegriff dadurch jedoch nicht. Eggert WINTER (*Ethik und Rechtswissenschaft ...* 1980: 333ff) beobachtet ebenfalls diese Ambivalenz - *ErW* einerseits, *Einleitung* andererseits. Er weist im übrigen, um Cohens Reserve in der *ErW* gegenüber dem Naturbegriff des Volkes verständlicher zu machen, auf Cohens Solidarität mit den »Erfahrungen der jahrhundertlang unterdrückten jüdischen Minderheit [hin], die nur in einem völlig säkularisierten, auf Unterscheidungen aufgrund religiöser und ethnischer Zugehörigkeit Verzicht leistenden Staat ihre Emanzipation gesichert sah« (333; bzgl. *ErW* 469; vgl. auch PASCHER, Manfred. *Hermann Cohens Ethik ...* 1992: 58). Die »positive Würdigung des Volksbegriffs« (WINTER: 339) in der *Einleitung* sei die Folge von Cohens »demokratische[m]« Politikverständnis (341). Dem entspreche ein »kritische[r] Volksbegriff« von »Rechtsbürgern«, die »von allen Fesseln des Naturalismus emanzipiert« seien (342). Wir fügen hinzu: Die Emanzipation vom Naturalismus ist natürlich nicht die Emanzipation von der Natur - anders gesagt: Der »kritische« Volksbegriff vollzieht sich für Cohen in geschichtlichen Fakten des Naturwesens Mensch. Das Interesse für diese Fakten muß Winters Erwägungen ergänzen.

Volkes gelangen, der eines von zweien sein muß: entweder deutsch-nationalistische Propaganda zur Absonderung von anderen oder das Geheimwissen eines einzigen Volkes, der Deutschen, das außerhalb notwendig unverstanden bleibt, obwohl es universale Gültigkeit hat. Mit diesem Ausdruck »Geheimwissen« meinen wir - wie übrigens schon im zweiten Teil, als es um das »Geheimnis« des Ursprungs ging - die Identifikation einer geschichtlichen Begebenheit oder Erfahrung mit einer übergeschichtlichen Logizität. Es gilt die historische Phänomenologie des Volkes zu durchdenken, die Cohen mit seinen Begriffen des Territoriums und des Protestantismus verbunden hat, und zwar von der Frage her, wie sich Systematik und geschichtliche Phänomene überhaupt verbinden können.

5) Volksbegriff und Reformationsgeschichte

I

Der Begriff des Volkes ist in Cohens Darstellung mit politischer Macht und ihrer Ausübung verbunden. Von politischem Machtverzicht kann bei der Nationalität als Staatsvolk keine Rede sein. Volk in diesem Sinn ist ein Begriff aus der Sphäre der politischen Tat. Es geht im Ethischen aber zunächst darum, gerade nicht eine dingliche Tat vollbringen zu wollen, sondern zu »handeln«. »Volk« bezeichnet also die »Naturmacht« zur ethisch-politischen Handlung. Handeln ist aber für Cohen ein Begriff, den nur die ethische Reflexion überhaupt »erzeugt«. Die Folgerung lautet: »Volk« findet sich für Cohen dort, wo er geschichtlich erfahrene und dokumentierte Entwicklungen staatlicher Macht rechtfertigen kann, in denen sich ein ethisches Staatsideal wirksam erweist. Daß das in der Geschichte faktisch der Fall sein muß, darauf fußt, wie wir gesehen haben, sein Vertrauen.

Dadurch entsteht jedoch ein Konflikt mit der Abwehr des Vergänglichen, denn die dokumentierte Geschichte handelt von Vergangenenem, wie es sich der ebenso vergänglichen Gegenwart darstellt. Die gesuchte ethische Rechtfertigung kann also keinesfalls bloß historiographisch erfolgen - es sei denn, die Geschichtsschreibung ist eo ipso schon auf ein geschichtliches Medium hin orientiert, von dem erwiesen wäre, daß an ihm und seinen Wandlungen das ethische Volk selbst in seiner gültigen Gestalt hervorträte. Die »Ewigkeit« müßte in diesem Medium *real* sein, denn die gesuchte Rechtfertigung wäre für etwas Vergangenes oder Gegenwärtiges allenfalls dann möglich, wenn darin der Bereich des Vergänglichen überschritten wurde und

wird, also die politische Geschichte tatsächlich auf dem Weg ist, sich ethisch zu orientieren. Es geht nicht darum, ob so etwas denkbar wäre, sondern um Möglichkeit als reales Ereignis⁴⁰.

Das gesuchte Medium kann nicht selbst ein Volk sein, denn dessen Begriff soll ja am Medium erst entstehen; es ist für Cohen vielmehr die *christliche Religion*. Aus einer dogmatischen Gestalt, für Cohen das Kennzeichen des Mittelalters, wandelt sie sich nach seiner Meinung im Protestantismus in eine Grundlegung der menschlichen Selbsterkenntnis und Autonomie. Dem Kapitel mit dem Titel »Das Verhältnis der Ethik zur Politik« in der *Einleitung* geht ein anderes vorher: »Das Verhältnis der Ethik zur Religion« (*EmkN* 95ff). Dieses sichert der Ethik den systematischen Primat gegenüber der Religion, obwohl diese in historisch vielfältigen Formen älter ist. Auch hier wird, wie in der Logik, die »gegebene« Vielheit als Erkenntniswert negiert, indem sie »in eine Einheit« zusammengefaßt, besser gesagt: von der Einheit her kritisch rekonstruiert wird. Diese Einheit begründet die Ethik aus ihrer universalen Gottesidee.

So kann unter dieser Voraussetzung nun im Kapitel über Ethik und Politik der Religionsgeschichte ein Verdienst zugeschrieben werden, das allerdings erst seit der Entwicklung wissenschaftlicher Ethik in seiner Tragweite erkennbar wird - einer geschichtlichen Tragweite, die über die geschichtliche Religion hinausweist. Denn an deren Stelle tritt - obwohl religionshistorisch abgeleitet - das ethisch-politische Faktum des säkularisierten Volkes. Gegen den Katholizismus und seinen universalen Anspruch degradierend habe das deutsche Territorialfürstentum (»*cuius regio, eius religio*«) die »ideale Erzeugung des Volkscharakters« (*EmkN* 119) bewirkt. Und ganz wie in »Deutschtum und Judentum« heißt es nun: »Der Begriff der Nation deckt sich seitdem mit dem Begriffe des Staates« (120).

Man könnte das konkret historisch als einen Erfolg der Machtbegier weltlicher Fürsten auffassen. Für Cohen aber ist dieser Schritt keineswegs nur eine »selbstische« Abgrenzung von der katholischen universitas. Die Rechtsgewalt, die bisher von der katholischen Kirche ausgegangen war, fällt nun unter die Souveränität des Fürsten. Allein diese Säkularisierung der Rechtshoheit, nach Cohen die Folge des neuen, reformatorischen Religionsbegriffs, ist entscheidend. Die kirchliche Weihe der Herrschaft fällt, zumindest tendenziell, weg. Der antiken »Divinisierung der Kaiser«, so nennt Cohens es einmal, sei »das Christentum [...] entgegen«

40 Auch in der *LrE* bezieht sich das »Urteil der Möglichkeit« auf eine hierzu analoge reale Möglichkeit zur Bildung von Hypothesen.

gekommen⁴¹. Und so sei es schließlich »als eine buchstäbliche Wahrheit durchgeführt [worden], daß der Papst der Stellvertreter Gottes wird« (*ErW* 297). Das ist durch die erwähnte Degradierung auf allen Ebenen überwunden. Auch die fürstliche Individualität wird damit zur »sittlichen Arbeit« freigesetzt. Und freigesetzt heißt für Cohen: als erzeugender Keim ethischer Politik real in Gang gesetzt⁴². Das politische Urbild der Individualität, der Fürst, und die Untertanen vereinen sich zum »Volk«. Es entsteht ein »Nationalgeist«⁴³.

II

Eine historisch-politische Begebenheit wird hier zum Ursprung für eine politisch zentrale Kategorie: Volk bzw. Nation. Mehr noch, diese Kategorie ist ein politischer Exponent für das ethische Grundproblem der Wahrheit. Der unversöhnliche Widerspruch zwischen dem politischen Naturalismus einerseits, ehemals stabilisiert in der »Divinisierung« menschlicher Herrschaft, und der Ethik andererseits, soll nun zugunsten der Ethik ausgeschlossen sein. Die Säkularisierung ist ein »Urteil der Widerspruchs« über das »mittelalterliche« Prinzip, Herrschaft zu legitimieren. Gerade dadurch wird jedoch die große Hypothek erahnbar, mit der Cohen seinen ethisch-politischen Optimismus belastet: denn wenn ein historischer Ursprung für die Evidenz eines theoretischen Begriffes anerkannt wird, dann geht die ganze Zweideutigkeit, die im historischen Phänomen liegt, auf den Begriff über.

Die staatspolitisch interpretierte Natur des Menschen entspringt für Cohen aus einem Urteil der säkularisierten, reinen Naturerkenntnis, aus dem »Urteil der Allheit«. Dieses wird im protestantischen Territorialstaat wirkmächtig. Die entäußerte Staatsgestalt wird von einer Urteilsform durchwirkt, die logisch gesehen »vor« der Entäußerung liegt, die in der ethischen Analogie zugleich der logische Ort für das Ideal ist. Darin liegt auch der Unterschied zu mittelalterlichen Territorialstaaten. Nicht die territoriale Definition als solche ist das Entscheidende, sondern die Kor-

41 In einer der nachgelassenen Reflexionen (UB Marburg, Nachlaß Natorp, MS 831, nach bisheriger Zählung Blatt 58).

42 Das zur Reformationgeschichte homogene Rechtsdokument findet sich nach Cohen im Naturrecht der Renaissance. Es sei im Unterschied zum kodifizierten, »göttlichen Naturrecht« des Mittelalters erneut als das »ungeschriebene Gesetz« gedacht worden (*ErW* 69). Die Renaissance legte dementsprechend auch den Keim für das erwähnte Problem des »Massenindividuum« und seiner Natur (289), denn sie konnte aus dem »ungeschriebenen Gesetz«, worauf das Naturrecht basiert (68), nicht herausfallen.

43 »Über das Eigentümliche des deutschen Geistes« 1914, *SPhZ* I 548.

relation des äußeren Staatsterritoriums zum idealen »Urteil der Allheit«, welches seinen logischen Ort vor der Entäußerung hat. Die Struktur dieser Korrelation war es, die wir auch in Cohens Begriff der ethischen Natur des Menschen gefunden hatten, des Individuums in seinen »relativen Gemeinschaften«: eine privative Gültigkeit des ethischen Zwecks, ein Walten der ethischen Allheit, in der Naturerscheinung des Menschen. Der Schritt, mit dem Cohen diese Auffassung von der ethischen Natur des Menschen historisch ableitet, ist nun deutlich: Das Ideal der Allheit durchwirkt im protestantischen Territorialstaat die Herrschaft. Im Laufe der Geschichte prägt dies das Bewußtsein, und das heißt für Cohen auch: die Natur der Beherrschten. »Vaterland« ist nun ihr natürlicher Affekt, ein Volk zu sein.

Das Verfahren einer logischen Grundlegung des Inhalts wird hier zu einer faktisch geschichtlichen Dynamik. Das Volk, das sich in dieser Weise als Naturbedingung seines Staates etabliert, hat faktisch Anteil am Sein des Sollens, damit am Ideal und demnach an der Ewigkeit. Die protestantisch-territoriale Staatsordnung und demgemäß das deutsche Volk hat für Cohen diese neue, die ethische Weihe, die die mittelalterliche »Divinisierung« des Kirchenfürsten ersetzt. Das »Grundgesetz der Wahrheit« wird an der deutschen Nationalität politisch evident. Eine solch schwindelerregende Konstruktion müssen wir voraussetzen, um Cohens Projekt ethischer Politik zu begreifen.

III

Kommen wir nun zu einigen Konsequenzen. Fragen wir erst einmal: Kann es mehrere solcher Ereignisse bzw. Völker geben oder gegeben haben? Konkreter: Wie verhält es sich in anderen Staaten? In ihnen kann nach Cohen eine ethische Entwicklung der Reinheit keineswegs ausgeschlossen werden. Die Bildung von Territorialstaaten ist älter als der Protestantismus, und die Säkularisierung ist keine deutsche Spezialität. Dennoch prägt schon die Frage nach dem geschichtlich-ewigen Phänomen des Volkes die Antwort darauf: Alle anderen Nationen werden in ihrem »Ewigkeitswert« zurückgesetzt. Cohen identifiziert eine Idee, die kein Gegenstand und daher nicht zählbar sein kann, mit einem geschichtlichen Phänomen. Der Begriff dafür ist Einzigkeit. Sie setzt etwas qualitativ Unzählbares allem Zählbaren ent-

gegen⁴⁴. Dieser Begriff gilt auch für unser Problem: Es kommt nur ein einziges Volk in Frage.

Die Vielfalt der Völker läßt das auf den ersten Blick absurd erscheinen. Aber den Cohenschen Gedanken, daß von einem Ansatzpunkt aus, der nur hinreichend ursprünglich gewählt werden muß, »das Viele in eine Einheit zusammengeschaut« (*LrE* 201) werden könne, hatte bereits die *Logik der reinen Erkenntnis* entwickelt⁴⁵. Dieses Allheitsurteil wird nun auf die politische Geschichte abgebildet. So kann es Cohen für gerechtfertigt halten, trotz aller Vielfalt nach einem einzelnen Schnittpunkt in der Geschichte, einem einzelnen Phänomen zu suchen, das wie ein Keim all jene Tendenzen der Reinheit, die sich andernorts entfalten mögen, aus sich hervorgebracht hat und - als geistige Potenz - weiter hervorbringt. Hierdurch aber ist Cohens Begriff des Volkes definiert. So wird es fraglich, ob man im Blick auf die Staaten, denen keine geschichtliche Ursprünglichkeit zukommt, überhaupt von Völkern reden darf⁴⁶.

Das müßte man aber doch auf irgendeine Weise tun dürfen, denn wir haben Staaten und wir haben die jeweils dazugehörige »Naturmacht« (*LrE* 203). Nimmt man jene anderen »Völker« in den Blick, so muß also aus Cohens Sicht immer ein vermittelnder Vorgang mitgedacht werden, der vom geschichtlich ursprünglichen Volk ausgeht und jene anderen zum Sein des Volkes hinaufhebt. Was das für Konsequenzen hat, darf man schon ahnen: Es zeichnet sich eine Lehre von internationaler Erziehung zum ethischen Volksdasein ab. Als Erzieher wird das »Volk« benannt werden, das die ethische Idee real werden läßt: die Deutschen »als Zuchtmeister der Welt«⁴⁷.

44 Vgl. die zwei logischen Bedeutungen der Einzigkeit: Gegensatz zur Zahl (*LrE* 170, 474) und Unvergleichbarkeit (*LrE* 474).

45 Vgl. Teil 2, S. 89.

46 Wenn man im Blick hierauf von »zufällig wirklichen Staaten« (KINKEL, Walter. *Hermann Cohen ... 1924: 196*) spricht, so muß man den deutschen Staat als notwendig wirklich bezeichnen. Das ist aber nicht die aus der Wiederholbarkeit eines wissenschaftlichen Versuchs folgende Notwendigkeit in Cohens »Urteil der Notwendigkeit« (*LrE* 510ff), sondern eine letztlich aus der Einzigkeit des »Grundgesetzes der Wahrheit«, einem Zusammenstimmen von Natur und Sittlichkeit im Deutschtum, folgende Notwendigkeit.

47 »Deutschtum und Judentum«, 1. Fassung 1915/6, *JS* II 263. Vgl. bereits das »Bekenntnis« von 1880, wo vom »Schatz nationaler Weisheit« - der Kantischen Lehre - die Rede ist, die »wir [...] allen modernen Völkern entgegen als Deutschheit hochhalten« (*JS* II 76), zit. von Julius EBBINGHAUS: »Deutschtum und Judentum ...« 1969: 93. Ebbinghaus geht allerdings zu weit, wenn er Cohens Wertung des Deutschtums mit »ein wenig Logik« (94) auf folgende Frage hinlenkt: Bilden die nicht-deutschen Menschen, die also nicht wahrhaft »den Geist der Menschheit ehren [...]

Denken wir einen Schritt weiter und an die Methoden dieser Pädagogik; versetzen wir uns in ein Klima, wo die Überzeugtheit intensiviert ist - im Extremfall in die Nähe eines Krieges -, so ist die Lehre vom gerechten Krieg mit Cohens Volkstheorie praktisch schon geschrieben. Unser erster Teil hat Elemente hiervon zur Sprache gebracht. Cohens Begriff des Volkes ist - diese Leitlinie der weiteren Reflexion können wir hier schon ausziehen - nur deshalb möglich, weil alle von dem Einen Volk ausgehende Erziehung, die als Mittel im Notfall auch den Krieg umfaßt, die geschichtliche Erfahrung »unreiner« Volksbegriffe, »unreiner« »Volkstümer«, ausbügelt. Unheil kann vom Einen Volk nicht ausgehen - wenn es seiner Idee treu bleibt.

Die Cohensche Rechtfertigung der deutschen Heeresverfassung und der »Befreiungskriege«⁴⁸ ist zwar nicht unbedingt in allen Punkten eine Theorie des deutschen Krieges als eines pädagogischen Eingriffs. Der Hintergrund der »Befreiungskriege« gegen Napoleon läßt es zu, als Motiv der Heeresverfassung vorwiegend die Verteidigung zu denken. Auch den Ersten Weltkrieg empfand Cohen erst dann als »gerecht«, die deutsche »Sache« als »engelrein«, als Deutschland einem Zwang zur Verteidigung zu folgen schien. Eine strikt »defensive« Denkungsart durchzuhalten, war aber offenbar spätestens in diesem Weltkrieg nicht mehr möglich, geschweige denn beabsichtigt. Dennoch ist die Selbststilisierung zur angegriffenen und sich bloß verteidigenden Nation offensichtlich ein Instrument. Es dient dazu, die Gewalt als solche zu rechtfertigen, die sich mit der erwähnten Pädagogik verbindet. Cohens Volksbegriff rechtfertigt die Gewalt gegenüber anderen aus einem Ideal, das die Deutschen in der Welt exekutieren. So wäre er ein allzu simpler Ideologe der deutschen Weltherrschaft, wenn sich seine kritische Reflexion nicht ebenso nach innen richten würde.

überhaupt noch eine Art der Menschheit? Wenn aber nicht - wieso könnte man sie dann nicht in Gaskammern schicken?« (94) Das setzt einen Rassismus voraus, worin aus einer ethischen Reflexion ein anthropologischer Artbegriff abgeleitet wird. Davor ist Cohen geschützt, weil er seinen biologiewissenschaftlichen Naturbegriff vom ethischen unterscheidet.

48 Vgl. Teil 1, S. 21.

6) »Obrigkeitsstaat und Volksstaat«

I

Cohens Volksbegriff ist in Gefahr, selbst jene Zweideutigkeit mit sich zu bringen, die er im Blick auf den Affekt des Vaterlandes hervorgehoben hat. »Nach außen«, so hieß es, »wirkt der Begriff [des Vaterlands] in der vollen Gewalt des Affekts, während er nach innen träge schlummert und nur langsam und gewaltsam geweckt werden kann« (*ErW* 239). Diese Zweideutigkeit von »außen« und »innen« im Begriff des Volkes sowie des Vaterlandes zu beseitigen, heißt mindestens eines: den Begriff des Volkes auch nach »innen« zu einem Erziehungsbegriff zu machen. Auch hierbei werden sich die Spuren der Gewalt finden. Selbst wenn man bei wohlwollender Deutung annimmt, daß die Formel des Augsburger Religionsfriedens von 1555, »cuius regio, eius religio«, zumindest zeitweise das beförderte, was die Kriegspolitik Frieden nennt, so bleibt diese Formel dennoch gerade deshalb, weil sie aus Kriegspolitik hervorgeht, gewaltsam. Sie stiftet das Recht der Sieger. Möglicherweise deshalb, vielleicht aber auch nur der fragwürdigen Qualität des Augsburger Friedens wegen, bezeichnet Cohen selbst jene Formel als »zweideutig« (*EmkN* 119). Es wird aber darüber hinaus zu einer Frage der ethisch-politischen Reflexion, ob und wie diese Gewalt aufrechterhalten werden muß. Dabei geht es nicht darum, die Gewalt in einem vereinzelt Geschichtsereignis, etwa der reformatorischen Fürsteherrschaft, zu bewerten, sondern in Frage steht der Plan, dieser Gewalt geschichtliche Dauer zu verleihen.⁴⁹

Allerdings erfährt das innenpolitische Gewaltprinzip des Landesfürsten - cuius regio - eine wesentliche Korrektur. Der Fürst selbst tritt durch die Beseitigung seiner »mittelalterlichen« Legitimierung als sittliches Individuum in eine Reihe mit

49 Vgl. Franz ROSENZWEIG (»'Deutschum und Judentum'« 1984), der sich keineswegs gegen die determinierende Gewalt einzelner Ereignisse wendet - etwa in Gestalt des »Schicksals« (173). Erst die *theoretische*, und das heißt für Cohen: die kontinuiertsstiftende, Geste bringt nach Rosenzweig Gefahr, denn dem Volkswillen »bestimmte, also begriffene Ziele unterschieben heißt ihn vergewaltigen« (173). Allerdings ist das Judentum für Rosenzweig, wie für Cohen, kein Volk im Sinn des deutschen oder anderer Völker. Daher räumt er hier die Möglichkeit zu einer gegenüber dem natürlichen Schicksal andersartigen Bestimmung des Willens ein und nennt es nach der Quelle dieses Willens das »einzigartige Willenserzeugnis Gottesvolk« (174). Zu Cohens Deutung vgl. Teil 5.

den Untertanen. Was der Protestantismus in den Augen Cohens positiv vorbereitet hat, war die Entdeckung der Autonomie, gültig für alle Menschen des Volkes (*EmkN* 106). Die Organisation des Staates ist so gesehen eine Selbstorganisation seiner sittlichen Individuen; die ethische Staatsform in diesem Sinn demokratisch. Und die erfolgreichen Wandlungen des deutschen Staates bis ins neunzehnte Jahrhundert hinein machen es für Cohen evident, daß nun endlich das »allgemeine, gleiche und direkte Wahlrecht« über jeden Zweifel hinausgehoben werden müsse⁵⁰.

Die demokratische Staatlichkeit begründet Cohen jedoch nicht durch eine Theorie der parlamentarischen Vertretung, sondern durch eine Rechtstheorie des Vertrages⁵¹. Im Vertrag vollzieht sich eine grundlegende Korrelation des Selbstbewußtseins, die Verbindung von Ich und Du (248). Ich und Du sind keine Träger partikulärer Interessen, wie sie durch Parteien vor dem Forum des Parlaments vertreten werden.

50 Vgl. *ErW* 518f; »Das allgemeine, gleiche und direkte Wahlrecht« 1904, *SPhZ* II 331-334.

51 Vgl. zur Frage der Demokratie WINTER, Eggert. *Ethik und Rechtsphilosophie ...* 1980: 331f. Er nennt Cohens genossenschaftlichen Staat »radikal demokratisch« (332). Die Tatsache, daß Cohen das Wort »Demokratie« in der *ErW* nicht erwähnt, führt Winter auf Cohens Reserve gegenüber einem »naturalistischen« »Blutbegriff« des Volkes zurück (332; vgl. *ErW* 32). - Allerdings gibt es, obwohl Cohen einer naturalistischen Interpretation seiner Philosophie vorbeugen wollte, keinen Anlaß zur Annahme, daß Cohen die somatische Assoziation im Wort »Blut« pejorativ besetzt hat. »Blut« ist für Cohen ein Vertretungsbegriff für allgemeine Charakteristika: 1) Lebenskraft und Lebendigkeit überhaupt, z. B. einer Nationalität; vgl. »Der Nächste« 1914ff, *JS* I 188, über das »nationale Bewußtsein der ägyptischen Knechtschaft. Alles ist hier Saft und Blut, Natur und Wirklichkeit«. Man denke auch etwa an »das Blut der Gesinnung« in der Kunst (*JS* I 40). 2) Verwandtschaft (z. B. *ErW* 583), auch in abstraktem Sinn: Vgl. z. B. den bereits zitierten Ausdruck »von dem logischen Blute der Familie« (*ErW* 80) oder »vom Blute des Begriffs« (*JS* I 38). Als ein recht deutliches Symptom für den Unterschied des jungen, »psychologischen« Cohen vom späteren vgl. etwa seine jugendliche Verteidigung der Ansicht, der »unvergleichliche« jüdische Gott sei »gleichen Blutes mit dem Gott der semitischen Brüder«, in: »Der Sabbath ...« von 1869/81 (*JS* II 53). 3) Zeugniskraft eines Lebenswerks und dann vor allem, eines Martyriums: vgl. »Marx mit seinem Blute« (*JS* II 270), oder: Sokrates in seiner Häßlichkeit als »Blutzeuge für die Idee der systematischen Schönheit« (*ÄrG* II 386); viel abstrakter sodann: die künstlerische Technik als »Blutzeuge der Arbeit für die Idealisierung des Genies« (*ÄrG* I 222). Cohens ästhetische und dann religiöse Auffassung der Leiblichkeit ist der systematische Kern für seine Semantik von »Blut«. Das Wort steht nicht für eine »naturalistische« Kategorie.

Einen Begriff der Demokratie verwendet Cohen an anderer Stelle - in Auseinandersetzung mit Spinoza - ausdrücklich. Er verbindet damit allerdings nicht die Frage des Parlamentarismus, sondern der Theokratie. Hierin kann man eine der Konstanten in Cohens geistiger Biographie erkennen (vgl. z. B. »Der Sabbath ...« 1869/81, *JS* II 57 und »Spinoza über Staat ...« 1915, *JS* III 307ff).

Vielmehr werden Ich und Du von einer genau antipartikulären, sie beide umfassenden, Einheit her gedacht. Die Unterscheidung von Ich und Du ist transzendentalphilosophisch nicht das Erste, sondern das Zweite. In der dynamischen Einheit des Sich-Vertragens wird diese transzendentalphilosophische Einsicht zu einer politischen Realität. Sie setzt und erhält das Recht und kennt für sich betrachtet keine Einschränkung durch bestehende Staatsverhältnisse. Vielmehr hat die grundlegende Einheit von Ich und Du ihre erzeugende Kraft nur, solange sie sich dem positiven Recht entgegen je neu und abschlußlos ins Werk setzt. Es ist logisch gesehen die Einheit eines Aktes der »Mehrheit«, den wir aus der *Logik der reinen Erkenntnis* kennen.

Als das ethische Analogon zum »Urteil der Mehrheit« haben wir dort den weltgeschichtlichen Begriff der Gesellschaft kennengelernt. Wo sich der Rechtsstaat aufgrund jener dynamischen Einheit der Mehrheit selbst verwandelt, wirkt in ihm als Motor die Idee der Gesellschaft (*LrE* 172). Ohne sie sind Ethik und Politik nicht zu verbinden. Und es ist eine Bestätigung für unsere Überlegungen zur Nationalität, daß Cohen in der *Einleitung mit kritischem Nachtrag* auch das Volk als politische Darstellung dieser Gesellschaftsidee auffaßt⁵². Diese Idee ist jedoch kein Freibrief für eine unverbindliche Interessenvielheit oder für Partikularitäten im Sinn einer sogenannten Basis-Demokratie. Die Disziplin eines Selbstbewußtseins der Einheit bringt in die Gesellschaftsidee eine Verbindlichkeit, worin Offenheit in der Gestaltung besonderer Lebensformen und Gewohnheiten gerade durch eine *Abwehr* der Interessen-Partikularität erreicht wird. Die blinde Konfrontation von Einzelinteressen soll durch ein differenziertes Bewußtsein von gleichberechtigten Besonderheiten ersetzt werden, die unter eine staatlich gesicherte Einheit zu bringen sind. Cohen verbindet Volk und Gesellschaft in einer Wendung, die den Gang unserer Überlegungen von der Grundlegung des reinen Willens in der Autonomie - Kantisch gesprochen im »kategorischen Imperativ« - über die ethische Abwehr der logischen Vereinzelung bis hin zur Volksidee nachvollzieht:

»Im kategorischen Imperativ steht die Idee der Menschheit für das Individuum. Aber schon das Individuum darf als Person nicht atomistisch gedacht werden. Und so wird die Idee der Menschheit zum Leitbegriffe zunächst für die höhere Gemeinschaft des Volkes und innerhalb derselben für alle seine Glieder. Die Idee der Menschheit erscheint sonach

52 Vgl. dazu LÜBBE, Hermann. »Die politische Theorie des Neukantianismus und der Marxismus« [Wiederabdruck] 1994: 236; ähnlich in: *Politische Philosophie ...* 1963: 110.

als eine Spezialität der Gesellschaftsidee, welche zu ihrer Realisierung den Volksbegriff heranzieht« (*EmkN* 121)⁵³.

-
- 53 Eine auffallende Veränderung der dritten Bearbeitung von 1914 kann man darin sehen, daß die Wendung »und innerhalb derselben für alle seine Glieder« im dritten Satz unseres Zitates hinzugefügt wurde. Es ist jedoch ein Irrtum zu meinen, hier kämen die Einzelnen, von denen die Ethik sich abwendet, nun doch noch zur Geltung. Das ist nicht der Fall, obwohl Cohen selbst, der den Gesellschaftsbegriff generell in doppelter Bedeutung anlegt, eine dritte Nuance in diesen Begriff hineinträgt, die das Einzelne direkt zu betreffen scheint. Es dürfte sinnvoll sein, sich dies in einer Nebenbetrachtung klar zu machen. Wir halten uns an die *Einleitung* (ähnlich *ErW* 309ff).
- a) An erster Stelle steht der »weltgeschichtliche« Gesellschaftsbegriff (*EmkN* 113ff), die »ethische Reformidee« (116); erinnern wir uns an das »Urteil der Mehrheit«.
- b) Einerseits mit der Absicht, sich vom Materialismus abzugrenzen, andererseits aber doch einen zweiten, ökonomischen Gesellschaftsbegriff anerkennend, referiert Cohen sodann die Ansicht vom sogenannten »Realbegriff« (117) der Gesellschaft: Er »bezeichnet die konkrete Wirklichkeit für die Begriffe Recht und Staat. Sie wird also zum Begriffe für diejenige materiale Bedingung von Recht und Staat, welche von jeher die Ökonomie, die Wirtschaft bezeichnet« (116f).
- c) Zu beachten ist nun, daß Cohens Fortsetzung des Textes diesen zweiten Begriff der Gesellschaft um ein kleines, aber wichtiges Stück verschiebt. Er referiert weiter: »Die Wirtschaft ist das Operationsfeld des Verkehrs, den die Gesellschaft vollzieht. Sie ist die fluktuierende Assoziation von Menschen, welche jenen Verkehr der Wirtschaft vollbringt. So ist die Gesellschaft gleichsam die lebendige materiale Bedingung von Recht und Staat, der *gegenüber* sogar die Wirtschaft zu einer Art von Abstraktum wird, zu einer Art von Ordnung, wengleich ohne diese Voraussetzung der Norm und Kontrolle, die erst das Recht erschafft« (117, Hervorhbg. H.W.). In dieser Gegenüberstellung von Gesellschaft und Wirtschaft sieht Cohen im folgenden zwar die materialistische Gefahr, daß die Gesellschaft als die »eigentliche Konkretheit« (117) angesehen werden könnte, der gegenüber der Staat allenfalls Überbau wäre. Trotzdem bleibt Cohens Referat affirmativ. Die Stellung der Gesellschaft als »lebendiger materialer Bedingung von Recht und Staat« gegenüber der Wirtschaft ist also ein anzuerkennendes Moment.
- d) Zuerst ist in ökonomischer Hinsicht die Gesellschaft also ein Begriff für die Wirtschaft selbst, verstanden als Grundlage für Recht und Staat; dann aber ist sie eine »fluktuierende Assoziation«, der die Wirtschaft nun gegenübertritt als »eine Art von Ordnung«. Logisch gesehen ist dieser Unterschied nicht unerheblich. Cohen selbst benennt ihn etwas später in der *Einleitung*, indem er mit Bezug auf die in c) zitierte Stelle zwei Arten »materialer Bedingung« unterscheidet: »die Wirtschaft oder die Gesellschaft in der ökonomischen Bedeutung« einerseits, sowie die »Menschen«, die in der Gesellschaft »als lebendige[r] Wirklichkeit« »mitgedacht« wurden, andererseits (119).
- e) In dieser »mitgedacht[en]« »lebendige[n] Wirklichkeit«, in den »Menschen«, vermutet man auf den ersten Blick nun doch die Einzelnen, von denen die Ethik sich insgesamt abwendet. Jedoch mögen sie zwar »mitgedacht« sein, aber nicht in der *Grundlegung* der Ethik, sondern - und das bedingt den großen Unterschied - als *Objekte einer Erziehung zur Ethik*. Der Ausdruck »lebendige Wirklichkeit« enthält den Hinweis auf das logische »Urteil der Wirklichkeit«: Als *Mannigfaltigkeit* sind Einzelheiten immer nur in einem Gegenstandsraum entäußert zu betrachten (vgl.

II

Der Volksbegriff, eng verbunden mit der Idee der Gesellschaft, dient dazu, die Idee der Menschheit zu realisieren. Diese ideale Bedeutung muß in einer unauslöschlichen Spannung zu jedem geschichtlich verwirklichten Staat stehen. Dennoch soll die Idealität im deutschen Staatsvolk die geschichtliche Erscheinung geprägt haben! Genügen die Deutschen seit der Reformation diesem Anspruch? Allenfalls dann, wenn sie in ihrer faktischen Politik unter der weltgeschichtlichen Idee der »Gesellschaft« handeln. Ist das jedoch selbst eine demokratische Entscheidung? Das klingt wie ein *circulus vitiosus*. Kann sich ein Volk selbst zu einem faktischen Medium des Ideals im Raum der Politik machen; können die Deutschen mit dem »Deutschtum« verschmelzen? Wenn ja, dann wäre unsere Behauptung falsch gewesen, Cohen habe eben doch im »Massenindividuum« einen »unreinen Inhalt« anerkannt. Oder ist hier die Stelle, wo gerade wegen einer solchen unreinen Faktizität eine sogenannte Obrigkeit einzugreifen und die »Massen« mithin auch durch rechtsetzende Gewalt zu steuern hat, um so im Volk die Idee der Menschheit zu realisieren?

Es ist klar: Den ungerechten Zwang, den zum Beispiel ein wirtschaftlich Starker über den Schwachen ausüben kann, muß der Sozialstaat und seine Regierung korrigieren (*ErW* 604ff). Aber gilt wirklich, daß dies allein uns bereits »des Zweifels an Recht und Staat« »enthebt« (599)? Unsere Frage geht tiefer, nämlich auf die Genese und Erhaltung dieser Staatsidee selbst und des ihr korrelierenden Selbstbewußtseins⁵⁴. In Cohens Beurteilung der Genese des deutschen Volkes, der Reformations-

LrE 506). Hier sind die Menschen nicht elementar Einzelheiten einer »inneren« Dynamik der Mehrheit, sondern als »lebendige Ursachen« von Wirtschaft und Verkehr verstanden (*EmkN* 119). Erst eine weitere, noch hinzutretende, »materiale Bedingung«, das erwähnte »Territorium«, ermöglicht die »Entwicklung der Menschen aus Arbeitskräften der Wirtschafts-Gesellschaft zu Gliedern der idealen Gemeinschaft, welche die Idee der Gesellschaft fordert und heraufführt. Der Begriff des Territoriums hilft den Begriff des Volkes erzeugen« (119). Zum territorialen Volksbegriff müssen sich die Menschen selbst erziehen, damit aber zur ethischen Abwehr der Vereinzelung. »Gesellschaft«, und in diesem Sinn auch »Volk«, bezeichnet für Cohen den unabschließbaren Weg der Selbsterziehung.

f) Vgl. zum Gesellschaftsbegriff, jedoch ohne die Betonung einer doppelten Nuance im ökonomischen Gesellschaftsbegriff, HOLZHEY, Helmut. »Neukantianismus und Sozialismus ...« 1994: 30.

54 Vgl. zu dieser Problematik allgemein BENJAMIN, Walter. »Zur Kritik der Gewalt«. *Ges. Werke* II/1, 1980: 185f, 190.

geschichte also, findet sich kein Hinweis darauf, daß er eine elitäre Instanz ablehnt. Im Blick auf die Gegenwart und die Zukunft dürfen wir daher vermuten, daß Cohen zwar eine Idee der Völksherrschaft verteidigt, dennoch aber auch im Innenpolitischen, wie an den Anfang, so zur Erhaltung eine übergeordnete ethisch-pädagogische Instanz setzen möchte. Ist dies jedoch das, was man Obrigkeit nennt? Bleiben wir zunächst bei dem Gegensatz von Obrigkeit und Volk. Verschaffen wir uns beispielhaft eine Anschauung dieses Konflikts zwischen »Volksstaat« und »Obrigkeitsstaat«, wie er von Cohen in einer konkreten Situation diskutiert wurde. Dafür lohnt es sich, eine Nebenbetrachtung einzuflechten, die von anderswoher eine Hilfestellung für unsere Untersuchung gewinnt.

Blicken wir auf eine Auseinandersetzung zurück, die uns im ersten Teil schon einmal beschäftigt hat, nun allerdings unter einem anderen Gesichtspunkt. »Obrigkeitsstaat und Volksstaat, ein mißverständlicher Gegensatz«, dieser Titel, den Gustav Schmoller unter anderem für eine Polemik gegen Hugo Preuß, den demokratischen Politiker und Professor für öffentliches Recht verwendet, bezeichnet auch Cohens Meinung. Zwar nimmt Cohen in seinen »Betrachtungen zu Schmollers Angriff« 1917⁵⁵ aufgrund der rassistischen Tendenzen Schmollers für Preuß Partei. Nun haben wir jedoch die politische Idee Cohens systematisch zu verfolgen, und da sehen wir ihn, was die Organisation der Macht betrifft, eher auf der Seite von Schmoller - bis auf einen bezeichnenden Unterschied: Cohen reflektiert anders als dieser auf die Moralität bei den Trägern der Macht. Betrachten wir kurz den Anlaß der Polemik, denn Hugo Preuß exponiert genau unser Problem.

Er analysiert 1915 in seinem Buch *Das deutsche Volk und die Politik* die Entwicklung der deutschen Geschichte bis zum Ersten Weltkrieg unter der folgenden Frage: Welche innere Machtkonstellation hat bisher das deutsche Volk zu einem erfolgreichen Träger der Politik gemacht? Zwei Alternativen stellt er zur Wahl: Erstens ein Volk, das durch eine Obrigkeit organisiert und zur politischen Leistung veranlaßt wird; das Militär sei hierfür ein geeignetes Beispiel, auch etwa größer angelegte Wirtschaftspolitik (76). Das deutsche Volk neige dazu, sich in diesem Sinn organisieren zu lassen; es sei ein Volk, das »unter obrigkeitlicher Leitung fast so handelt, als ob es nur seinen eigenen Gemeinwillen ausführe« (75). Zweitens steht dem gegenüber ein sich selbst organisierendes Volk, dessen Veranlagung es ist, politischen Gemeinwillen in konkreten Situationen spontan hervorzubringen und kollektiv zu vollstrecken. Dadurch entstehe für die Obrigkeit ein Korrektiv, das sie

55 JS II 381-397; vgl. Teil 1, S. 45f.

bei ihren Entscheidungen nicht völlig umgehen könne. Mit Beispielen vor allem aus England (75f), aber auch Frankreich und Rußland (46ff) belegt Preuß seine Meinung, daß dieser Typ der Volksorganisation bei den nicht-deutschen Staaten der vorwiegende sei.

Deutschlands Leistungen seien dagegen eine Folge seiner Obrigkeitsstaatlichkeit gewesen. In ihr sieht Preuß die vielbesprochene »Andersheit« der Deutschen innerhalb der europäischen Völker (58ff), aber nicht ohne kritischen Unterton. Denn obwohl auch Preuß, wie viele andere seinerzeit, die bedeutende Rolle der deutschen Reformation betont, spricht er darüber, daß Luther den »'Herrn omnes'« abgelehnt und die Bauern an die »Obrigkeit« ausgeliefert habe, in sehr kritischem Ton (81). Obrigkeit sei ihrem Wesen nach der Ausschluß des Widerstrebenden (164). Jetzt, nach der Bildung des deutschen Einheitsreiches, sei es an der Zeit, daß das andere Moment in Deutschland entwickelt werde: die Selbstorganisation des Volkes, die Bildung des »Volksstaates«; durch ihn müsse der »Obrigkeitsstaat« ersetzt werden (164). Als historischen Maßstab, um die deutsche Wesensart zu beurteilen, wählt Preuß, wie das auch bei Cohen vor allem im Ästhetischen deutlich werden wird, die sogenannten Klassiker. Preuß beurteilt sie in einer interessanten Zweisinnigkeit, die ebenfalls nicht ohne Parallele bei Cohen ist. Er zitiert das Xenion von Schiller und Goethe:

»Zur Nation Euch zu bilden, Ihr hofft es, Deutsche, vergebens.

Bildet, Ihr könnt es, dafür freier zu Menschen Euch aus« (87).

»Freiheit *vom* Staate statt *im* Staate suchen«, sei hier die Devise (88). Schillers Wilhelm Tell handle vor allem als Vater einer Familie, also gerade nicht aus staatlichen Motiven, sondern frei vom Staat (90). Mit diesem handelnden Familienvater ist ein zentrales Motiv angesprochen, das wir auch bei Cohen finden werden, die Treue. Preuß setzt es ins Profil: In der Familienanhänglichkeit - in der nach Cohen »relativen« Tugend der Treue⁵⁶ - haben wir in bestimmter Hinsicht ein Prinzip der Freiheit *vom* Staat vor uns. Es ist kein Zufall, daß wir Cohens tiefste Begründung der Treue im Zusammenhang mit seinem »unpolitischen«, religiösen Begriff der Nationalität finden werden.

Im Zusammenhang mit dieser Freiheit vom Staat erwähnt nun Preuß Fichtes Rede vom »Urvolk« der Deutschen, dem »'Volk schlechtweg', eben weil sie staatenlos sind, und nach seiner [Fichtes] Meinung auch geschichtslos. Deshalb seien sie in der glücklichen Lage, ihren Staat voraussetzungslos aus der reinen Idee heraus auf-

56 Vgl. *ErW* 570ff.

bauen zu können« (90)⁵⁷. Hier wendet sich also das Blatt, und ein klassischer Denker, der Freiheit vom Staat verpflichtet, tritt gerade deshalb als Staatslehrer auf. Was vermittelt nun das vom Staat freie Individuum mit Staat? Wieder Fichte: Nur dasjenige Volk, »'nur diejenige Nation, welche zuvörderst die Aufgabe der Erziehung zum vollkommenen Menschen durch die wirkliche Ausübung gelöst haben wird, wird sodann auch jene des vollkommenen Staates lösen'« (91)⁵⁸. Die Erziehung soll demnach, so müssen wir unter Preuß' Voraussetzungen Fichte verstehen, zwischen der Freiheit vom Staat und der Freiheit im Staat vermitteln. Preuß glaubt jedoch nicht an diesen Gedanken, den er auch bei anderen Klassikern findet: »Kann man die Macht individueller Erziehung stärker überschätzen, als es Kant tat mit dem bekannten Worte: 'Der Mensch ist nichts, als was die Erziehung aus ihm macht'?« (91)⁵⁹. Des Freiherrn vom Stein »Versuch einer Obrigkeit als Erzieherin zum politischen Staatsvolk« ist nach Preuß im Ansatz steckengeblieben (193). Jedoch habe dann

»bei aller augenfälligen Gegensätzlichkeit [...] Steins innere Politik in der auswärtigen Staatskunst Bismarcks eine Ergänzung gefunden; denn diese schuf die Grundlagen einer nach außen einheitlichen Nation« (193).

Jetzt, zu Anfang des 20. Jahrhunderts, ist das Angefangene zu vollenden. Dabei soll keineswegs völlig auf die Obrigkeit als Institution verzichtet werden. »Die überkommene Stärke obrigkeitlicher Einflüsse« hat nach Preuß auch eine nützliche Seite: Sie kann die notwendige Entwicklung »namentlich in ihren Anfängen erleichtern und fördern oder erschweren und hemmen« (193). Ob das Volk von vornherein ohne solche Förderung auskommt, »das mag sehen, wer Prophetengabe beansprucht« (193)⁶⁰. Das Ziel bleibt jedoch für Preuß, die Obrigkeit als Prinzip des Staatswillens zu ersetzen. »Wie anders müßte die Stellung dieses Volkes in der Welt sein, wenn seiner friedlichen und kriegerischen Tüchtigkeit ein politischer Sinn auch nur annähernd entspräche!« (2). Der deutsche Staat kann »nur zum Volksstaat werden,

57 Eine recht freie Zusammenfassung von FICHTES 6. und 7. Rede in den *Reden an die deutsche Nation*. Beide Ausdrücke: »Urvolk« und »Volk schlechtweg« finden sich in der 7. Rede (*Sämmtl. Werke* VII 359 u. 374).

58 Zitiert aus FICHTES *Reden an die deutsche Nation*, 6. Rede (*Sämmtl. Werke* VII 354).

59 Vgl. KANTS »Einleitung« zu: *Über Pädagogik* (*Akad. Ausg.* IX 443).

60 Diese Reserve gegenüber einer plebiszitären Regierungsform übersieht Schmoller und interpretiert daher seinen Gegner Preuß so, als sei dieser ein Phantast (»Obrigkeitsstaat und Volksstaat ...« 1916: 426f).

wenn das deutsche Volk innerlich zum Staatsvolk wird« (186). Das Ziel ist eine »vollkommene Politisierung des Volkes« (187).

III

Genau das will auch Cohen. Von seiner weltgeschichtlichen Idee der Gesellschaft ausgehend formuliert er am Ende seiner *Einleitung mit kritischem Nachtrag* sein »höchste[s] Ziel«: »Die ethische Realisierung und Politisierung der Volksidee ist der Inbegriff der Aufgaben des Idealismus« (*EmkN* 125). »Innerlich zum Staatsvolk« werden, diesen Ausdruck von Preuß können wir durchaus zur Interpretation unserer Passage über »Das Verhältnis der Ethik zur Politik« in der *Einleitung* verwenden. Cohen scheint wie Preuß den Volksstaat zu wollen. Trotzdem ist nach Cohen, entgegen Preuß, nicht nur für die Anfänge »der Obrigkeitsstaat als das richtige Prinzip aufrechtzuerhalten. Nicht das Volksbewußtsein darf die Obrigkeit hemmen und zügeln«⁶¹. Damit scheint Cohen auf der Seite Schmollers zu stehen⁶². Aber sogleich fragt er mit unverkennbarer Kritik an der machiavellistischen Logik Schmollers nach der Moralität der herrschenden Beamten:

»An sie denkt man gar nicht; ihre persönliche Verantwortlichkeit für ihren Eid auf die Verfassung wird gar nicht als eine sittliche Gefahr, sowohl des Obrigkeitsstaates, wie *des Volksstaates in diesem* [...] in Betracht gezogen« (Hervorhbg. H.W.)⁶³.

Cohen unterstellt also doch den Volksstaat, allerdings »im« Obrigkeitsstaat. Ganz im Sinn der von Preuß kritisierten Meinung der Klassiker verkündet auch er zur Vermittlung dieser beiden Staatsideale die Erziehung. Seinen Satz gegen das hemmende Volksbewußtsein setzt er fort: »[...] mit dem Geiste des Gesetzes hat die Obrigkeit das Volk zu erziehen und das Volksbewußtsein zu erleuchten« (*JS* II 392).

Hat Cohen die Skepsis gegenüber der Erziehung nicht gespürt? Seine naive Ablehnung der Skepsis, von der schon im Blick auf die *Logik der reinen Erkenntnis* die Rede war⁶⁴, macht sich wieder bemerkbar. Hier wird das gefährlicher als in der

61 »Betrachtungen zu Schmollers Angriff« 1917, *JS* II 392.

62 Dieser schreibt (»Obrigkeitsstaat und Volksstaat ...« 1916: 431): »Wir leugnen, daß irgendwo eine Identität von Volk und Staat vorhanden sein könne [...] Jeder gut regierte Staat aber muß eine starke, feste Obrigkeit haben«. Erinnern wir uns bei Schmollers Abweisung der »Identität von Volk und Staat« an die beiden Gesichtspunkte Cohens in »Deutschtum und Judentum«, 1. Fassung 1915/6, *JS* II 273f: Staat und Nation (Volk) sind einerseits zwar - mit Schmoller - ebenfalls nicht identisch, andererseits aber - gegen Schmoller - gerade doch identisch.

63 »Betrachtungen zu Schmollers Angriff« 1917, *JS* II 393.

64 Vgl. Teil 2, S. 73f.

logischen Diskussion, denn es geht hier um die Frage obrigkeitlicher Gewalt. Wir müssen also die Frage, ob Cohens Naivität irgendeine Rechtfertigung findet, verschärfen. Untersuchen wir zunächst den Begriff, an dem sie sich diesmal gezeigt hat, den der Erziehung. Preuß kritisiert die Erziehung in concreto als sogenannte »Volksbildung«; damit meint er einen breitenwirksamen Schulunterricht, genauer gesagt den

»Glauben, schließlich alle Probleme durch Unterricht und Bildung meistern zu können. Aber wenn dies Problem [der Politisierung des Volkes] auf den üblichen Wegen der Bildung zu lösen wäre, so müßte längst unser Volk eines der politischsten Völker sein, wie es eines der gebildetsten ist« (*D. dt. Volk ...* 187).

Einerlei, ob die Meinung vom gebildetsten Volk Traum oder Ironie ist; Preuß widerlegt die Aussicht, man könne durch Schulunterricht die Menschen politisieren, durch ein Faktum, nämlich durch den bisherigen Mißerfolg solcher Versuche. Cohen dagegen würde das nicht als Widerlegung anerkennen. Ein Faktum der Gegenwart oder Vergangenheit widerlegt für ihn nie die Geltung einer Idee, die durch ihren Bezug auf die Zukunft die Fakten gerade zu verändern antreibt.

Aber Preuß hat noch einen zweiten Vorbehalt: Das in der zeitgenössischen Politik Fehlende, nämlich eine »dem Parteistreit entrückte Staatsanschauung läßt sich schon deshalb nicht lehren, weil sie den Lehrern meist noch in höherem Maße fehlt als den Schülern« (187). Dem »Parteistreit« entspricht bei Cohen der pejorativ gebrauchte »politische« Volksbegriff, der von partikularisierten Interessen ausgeht⁶⁵. Die Sorge von Preuß ist also auch Cohens Sorge, nämlich die Sorge um die »Personen der Obrigkeit«, um ihre »persönliche Verantwortlichkeit« (*JS II* 393). Dennoch bewahrt sich Cohen seine Naivität. Denkt er etwa, er könne der Obrigkeit durch seine Philosophie Tugendunterricht geben und dadurch ihre Gewalt auf ethisch legitimierte Rechtsgewalt einschränken? Soll der Philosoph die pädagogische Instanz sein, die das Volk in seiner ethischen Bedeutung erzeugt und erhält? »Tugend ist lehrbar« ist in der Tat einer der Sätze, an denen sich Cohen wiederholt in seiner *Ethik des reinen Willens* abarbeitet⁶⁶.

65 Vgl. o. S. 120.

66 Vgl. z. B. *ErW* 337, 503.

7) *Erziehung zur Treue*

I

Zu Fragen im Zusammenhang mit Erziehung hat sich Cohen mehrfach geäußert. In den meisten Fällen handelt es sich um Ausführungen zu öffentlichen Instituten des Unterrichts, besonders zur Schule und zur universitären Bildung. Zwei andere Bedeutungen der Erziehung spielen, jedenfalls in Cohens Ethik, kaum eine Rolle: die universale Dimension einer »Erziehung des Menschengeschlechts« einerseits und die private Dimension der familiären Erziehung andererseits. Gott als aktiven Erzieher des Menschengeschlechts aufzufassen, entspräche kaum der ethischen Autonomie. Und so wird dieser Gedanke nur als Ausdruck einer »tieferen Religiosität« (*ErW* 388) aufgenommen, der, so haben wir die *Ethik* zu verstehen, zur Selbsterziehung des Menschengeschlechts gewandelt werden muß. Auch die Erziehung bzw. der Unterricht in der Familie tritt innerhalb der *Ethik des reinen Willens* zurück oder wird zumindest nach Zweck und Inhalt nicht genauer bestimmt (vgl. 588). Diese beiden Gestalten der Erziehung werden erst in der Religionsphilosophie tatsächlich Gegenstand der Überlegung.

Anders ist es mit der Erziehung durch Unterricht - denn »indem Sokrates die Tugend als Wissen bestimmte, behauptete er zugleich ihre Lehrbarkeit. So wird das Problem der Erziehung zum Problem des Unterrichts« (*ErW* 503)⁶⁷. Damit setzt Cohen seine politische Interpretation der protestantischen Geschichte fort. Denn mit Luthers allgemeiner Schulpflicht trete nun, so heißt es 1914, »neben der Abstammung und dem Territorium [...] das Merkmal der Bildung, und zwar vorab der Schulbildung als das entscheidende Kriterium des modernen Staates auf«⁶⁸. Daher haben diese öffentlichen Formen der Bildung für Cohen eine ausgesprochen sittliche

67 Cohens Kritik gegenüber der sokratischen Auffassung von der »Tugend als Wissen« - z. B. weil darin das gegenüber dem »Wissen« andersartige »Willenselement unterdrückt und unterbunden wird« (*ErW* 116) - ändert nichts daran, daß Tugend mit Erkenntnis zu tun hat und daher des Unterrichts bedarf, was nicht heißt, daß Unterricht ihre hinreichende Bedingung ist. Zur Frage dieses Wissens, seiner Ergänzung durch den Aristotelischen Begriff der *Hexis* (Gewohnheit, *habitus*) und Cohens »Mittelposition« zwischen diesen Alternativen, vgl. SCHMID, Peter A., *Ethik als Hermeneutik* ... 1995: 236ff.

68 »Über das Eigentümliche des deutschen Geistes« 1914, SPhZ I 550.

Implikation. »Tugend ist lehrbar« hat in den Grenzen, in denen Cohen diesen Satz anerkennt, direkt etwas mit Schulunterricht zu tun.

Behandeln wir das Thema sogleich an einem Beispiel. Für uns genügt es, die Bedeutung des Satzes »Tugend ist lehrbar« an einer einzigen Tugend deutlich zu machen: an der Treue. Die außerordentliche Bedeutung dieser Tugend für Cohen rührt nicht daher, daß die Treue im systematischen Denken der *Ethik des reinen Willens* eine besonders exponierte Stellung einnehmen würde. Vielmehr taucht sie an einer im Gesamtzusammenhang eher unauffälligen Stelle auf: Weder ist sie das, was Cohen eine »absolute« Tugend nennt, also eine mit systematischem Vorrang gegenüber anderen Tugenden; noch führt sie die Reihe dieser anderen, »relativen« Tugenden an. Im Begriff einer »relativen« Tugend liegt für Cohen jedoch nicht etwa die Behauptung, sie sei unwichtiger als eine sogenannte »absolute« Tugend. Vielmehr bedeutet »relativ«, daß in diesen Tugenden eigens etwas berücksichtigt wird, wovon sich die ethische Reflexion, die vor allem den Gedanken der Allheit ausleuchten muß, zuerst einmal zu emanzipieren hat, nämlich der Mensch als Naturwesen. Natur ist hier, wohlgemerkt, nicht im naturwissenschaftlichen Sinn zu verstehen, sondern als das ethische Analogon dazu. Über die relativen Tugenden wird sie zwar immer noch im Horizont des Ethischen zum Thema, aber nicht wie bisher nur unter dem Licht der Allheit und des Ideals.

Der Allgemeinbegriff für dieses »Analogon zur Natur« ist die »Gemeinschaft« (238), die der Allheit gegenüber »nur eine Relativität« (484) bedeutet. Die relativen Tugenden wenden sich also derjenigen Naturbedingung des Menschen zu, die sich in den relativen Gemeinschaften darstellt. Der affektive »Motor« hierbei ist »der Naturtriebe der Liebe« (480). Er steht der Allheit darin entgegen, daß er zu Bevorzugungen führt: Aus Liebe wird der eine Mensch vor den anderen begünstigt. Daher unterliegt die Liebe der ethischen Kritik (481ff). Zugleich berühren wir mit ihr die sexuelle Seite des Menschen und bewegen uns damit in größter Nähe zur Psychologie eines naturhaften und nicht ohne weiteres ethischen Selbstbewußtseins. Dennoch: Da wir vom Grundgesetz der Wahrheit her Cohens Vertrauen darauf kennen, daß das Sein der Natur und das Sein des Sollens nicht im Widerspruch zueinander stehen können, fällt auf die relativen Tugenden ein neues Licht. Sie gewinnen von diesem Vertrauen her eine enorme Bedeutung. Die Liebe, die in ihnen am Werk ist, darf - oder in Cohens Sinn genauer: kann - die Lehre der Allheit nicht entwurzeln. Diese, in die Allheit gewissermaßen eingebettete, Liebe zur Besonderheit als *Naturanlage* des Menschen zu erkennen, ist das Ziel der Erkenntnis, und ihm dient auch der Unterricht. Er hat die Erkenntnis der Wahrheit zu vermitteln (503).

II

Betrachten wir im Blick hierauf einen zentralen Aspekt in der ethischen Bedeutung der Treue. In ihrem Zusammenhang trägt Cohen eine Theorie der Familie vor und damit eines zentralen Fundaments der Politik. Das zeigt sich schlaglichtartig an der Äußerung: »Das Volk ist von dem logischen Blute der Familie« (*ErW* 80). Schon sprachlich wird hier eine Verbindung von Leben und Logik, von Soma und Logos suggeriert. Und gerade unter diesem Gesichtspunkt ist die Treue bedeutsam, denn sie steht an der Stelle, wo die leibliche Herkunft des Menschen zum Thema wird, nämlich für Cohen ausschließlich im Zusammenhang von Familie und Ehe. Allererst die Institution der Ehe, einer beharrlichen Lebensgemeinschaft also, verhilft dazu, daß die Leiblichkeit selbst ethisch anerkannt werden kann.

Es hängt mit der Unterscheidung eines Seins des Sollens, dem der Begriff des Menschen korreliert, vom Sein der Natur zusammen, daß diese leibliche Herkunft des Menschen nicht einfach im biologischen Geschlechtsakt per se gründet. Auch die Familie ist als eine »relative Gemeinschaft«, die unter anderem der Fortpflanzung dient, in ihrem Naturaspekt nur ein »Analogon« zur Natur der Biologiewissenschaft. Dieser Umstand wird von Cohen hier noch einmal fast neu, diesmal psychologisch begründet. Er entfaltet eine kurze Psychologie der Scham, um zu zeigen, daß durch bloße Sexualität der Mensch nicht die grenzsetzende Selbstreflexion vollziehen kann, die zur Grundlage seines Wesen gehört. Er wird bedroht von der »Unendlichkeit« der Gattung (579). »Die Geheimnisse der Schöpfung, das Mysterium der Natur tritt [sic] dem natürlichen Menschen nahe; wie sollte er nicht schaudern« (579). Diesem Schaudern korreliert die »Sehnsucht« nach einer Befestigung jener Unendlichkeit im Endlichen eines menschlichen Lebens. Dies allein ist jedoch kein »hinreichender Schutz gegen die Gefahren der Sinnenlust« (579), also gegen die Selbstausslieferung an die Unendlichkeit der Gattung. So erkennt Cohen das Phänomen der gesuchten Befestigung vielmehr in der Treue. Auf einer ebenso fundamentalen Ebene steht sie daher der Scham gegenüber; die Treue ist ebenso wie die »schamhafte Sehnsucht« (581) ein »Urtrieb« (582)⁶⁹. Cohens Schlußfolgerung lautet

69 Man kann den Verdacht kaum abweisen, daß Cohen hier einen psychologischen Substanzbegriff einschmuggelt. Die Nähe der Treue zum Begriff der Substanz spricht Cohen selbst aus (*ErW* 569f). Seine psychologische Argumentation ist zudem ganz eigenständig; erst ihr Ergebnis fügt sich in die ethische Gedankenführung. Walter KINKEL spricht es allzu unkritisch naiv aus: »Die Treue ist die Substanz der Seele« (*Hermann Cohen ...* 1924: 237). Das Thema der Seele

daher: »Man sieht, nicht wegen der Ehe ist die Treue zu fordern; sondern der Treue wegen muß die Ehe da sein; wäre sie nicht da, so müßte sie erfunden werden« (582). Die Treue als die Stetigkeit einer leiblich-partnerschaftlichen Konstellation wird zu dem »Gesichtspunkt« (579), durch den sich ein Mensch, durch den sich Menschsein überhaupt innerhalb der unendlichen Gattung bestimmt - präziser gesagt: limitiert. Die Ehe ist die dazugehörige Rechtsform⁷⁰.

Zu beachten bleibt, daß mit diesen Überlegungen zur relativen Tugend der Treue eine zweite Phänomenologie der ethischen Faktizität geboten wird. Als die erste hatten wir Cohens Wertung des deutschen Protestantismus dargestellt, wo das geschichtliche Phänomen einer ethischen Faktizität des Volkes im Blick auf die säkulare Staatsidee begründet wurde. Hierbei war logisch gesehen die Idee der Allheit leitend. Ihr tritt nun eine zweite Dokumentation der ethischen Faktizität gegenüber, und zwar seitens der relativen, an natürlichen Gemeinschaften aufweisbaren *conditio humana*. Der »absolute« Allheitsstandpunkt und der »relative« Gemeinschaftsstandpunkt korrelieren demnach einander, so scheint es, ohne »unreinen« Rest.

greift v. a. Cohens Ästhetik auf, jedoch sind darüber hinaus in der Treue Bestimmungen der Seele angesprochen, die in keinem der drei vorliegenden Teile von Cohens System begründet werden. Vgl. Teil 5, S. 285f.

- 70 Entsprechend entscheidet sich Cohen in der Frage nach der historischen Entstehung der Ehe für einen Ansatz, der ihre verschiedenen Formen und schließlich die Monogamie aus dem archaischen Bestand der sog. Gens ableitet (Cohen bezieht sich auf MORGAN, Lewis Henry. *Die Urgesellschaft*. 1891; vgl. *ErW* 580). Die Gens ist demnach ein Verband von blutsverwandten Menschen, der durch Inzestverbote bereits eine sittliche Kulturentwicklung dokumentiert. Daraus ist über Zwischenstationen zunächst die sog. »syndyasmische« Ehe zwischen »einzelnen Paaren« hervorgegangen, charakteristischerweise noch ohne »völlige eheliche Treue« (*Urgesellschaft*: 324). Schließlich hat sich die monogame Ehe durchgesetzt, und mit ihr die eheliche Treue als zentraler Wert (327, 395ff). Cohen zieht den Schluß: »Von der Gens aus wurden die Formen der Familie bestimmt; nicht umgekehrt. Die Gens aber ist der relativen Gemeinschaft der Familie gegenüber eine Art von Allheit; von ihr aus geht auch der Staat hervor« (*ErW* 580). Denn bereits hier ist der Mensch nicht mehr nur ein sexuelles Naturwesen, sondern sittlich. Selbst der materielle Aspekt, daß nach Morgan bei der monogamen Ehe das ökonomische Interesse an einer Erhaltung und linearen Vererbung von individuellem Eigentum entscheidend mitgewirkt hat (*Urgesellschaft*: 327, 395ff), enthält für Cohen keine materialistische Gefahr. Diese Interessen »fungieren« seiner Meinung nach vielmehr »wie Automaten [...] im Dienste des sittlichen Selbstbewußtseins« (*ErW* 580). - Eine instruktive Gegenüberstellung der Cohenschen Lesart zur Interpretation von Friedrich Engels entfaltet SCHMID, Peter. *Ethik als Hermeneutik ...* 1995: 274ff.

III

Die Aufgabe der Erziehung, welcher sich die Vertreter der Obrigkeit ebenso zu unterziehen haben wie alle anderen Menschen eines Volkes, bewegt sich in zwei Richtungen. Die eine ist geleitet durch Cohens Interpretation der protestantischen Säkularisierung des Territorialstaates. Sie muß das Selbstbewußtsein des Menschen unter dem Gedanken der Allheit wecken. Die andere Richtung der Erziehung richtet sich jedoch in einem gewissen Sinn noch unmittelbarer an die Menschen, weil sie ihnen eine Einsicht in ihre sittliche Natur verschaffen soll.

In der letzteren Richtung wird nicht ein Staat gedacht, sei er auch noch so reformfähig und der menschlichen Würde angemessen, und die Erziehung den Menschen nicht auf die sittliche Arbeit an diesem Staat zentriert. Sondern es wird umgekehrt angesetzt: Die Menschen müssen ihrer Natur innwerden, die nicht in bloßer Leiblichkeit besteht. Mit der Aufmerksamkeit auf ihr eigenes Schaudern vor der Gattung entdecken sie ihre Sehnsucht nach Treue; und so liegt schon in diesem Innwerden der Keim zur Gemeinschaft. Ist diese Gemeinschaft rechtmächtig geworden, so nennt Cohen sie ein Volk, und es zeigt sich den Menschen die Organisation von Ehe und Staat als eine Antwort auf ihr Wesen selbst⁷¹. So wie Cohen sagt: »Nicht wegen der Ehe ist die Treue zu fordern; sondern der Treue wegen muß die Ehe da sein«, so könnte man es für diese zweite Richtung der Erziehung formulieren: Nicht wegen des Staates müssen die Menschen zum Volk werden und Treue lernen; sondern der Treue wegen müssen sie zum Volk werden und sich einen Staat geben.

Dessen Organisation zu vollziehen, mag dann einer Obrigkeit übertragen werden. Sie wahrt den ersten Aspekt des Pädagogischen, die Bestimmung durch Allheit. Aber deren Rechtssetzungen gehen nach einer solchen doppelseitigen Konstruktion aus der Treue der Menschen zu ihren besonderen Bindungen hervor - zumindest gilt das nun als real möglich. Damit aber begründet Cohen ein obrigkeitskritisches Element, denn die Natur des Menschen steht dem Allheitsgedanken politisch gesehen als gleichberechtigter Aspekt gegenüber. Ethische Politik ist die Aufgabe, die beiden Gesichtspunkte in Einklang zu bringen. Das Korrektiv der Obrigkeit ist und bleibt

71 Das ist trotz methodischer Unterschiede ein Analogon zu dem »freie[n] Act der Selbsterfassung als ein Ganzes und *ein Volk*«, den LAZARUS und STEINTHAL an den Beginn ihres Begriffs der Völkerpsychologie stellen (»Einleitende Gedanken ...« 1970: 342). Die Zusammenhänge von Cohens Ästhetik führen hierauf erneut zurück.

daher trotz aller Unvollkommenheit der jeweils erreichten menschlichen Einsicht das »allgemeine gleiche Wahlrecht« (*ErW* 518f). Durch seine Ausübung konstituiert sich »Volk« gewissermaßen selbst als rechtsstiftende Macht und verschaffen sich die Menschen die juristische Antwort auf ihr natürliches Wesen.

Allerdings bleibt das »Volk« für Cohen ein sehr hoch angesiedelter Begriff, der in seiner Tragweite an das Grundgesetz der Wahrheit heranreicht. Und die Mündigkeit zu einer wahrhaften Reflexion auf den Volksbegriff setzt Cohen bei den Menschen des Volks nicht voraus, wohl aber die Naturanlage dazu. Die Obrigkeit muß also kraft Volksmandat eine Verantwortung übernehmen für staatsgesetzliche Aufgaben, die im Bewußtsein der Wähler nicht angenommen werden dürfen⁷². Dennoch ist die Naturanlage zur Treue bei allen Menschen vorauszusetzen und ihr politischer Rechtsanspruch nicht unter dem Vorwand der Unmündigkeit zurückzustellen. Den Weg der naturgemäßen Bewußtseinsbildung für das Ziel zu nehmen und im Provisorium bereits Politik zu machen, als ob die Menschen mündig wären, bildet nach Cohen daher die erste Fähigkeit, zu der die (Selbst-)Erziehung verhelfen muß. Das gilt sowohl für die Vertreter der Obrigkeit, die sonst, etwa aus sogenannten Sachzwängen⁷³, allzu eilig dem Ideal den Abschied geben könnten - denken wir an Cohens Klage über die fehlende Moralität bei den Verantwortlichen im Disput mit Schmoller - als auch für die Gemeinschaft der Wähler. Allererst über einen solchen kontinuierlichen Lern- bzw. Selbsterzeugungsprozeß darf diese Gemeinschaft »Volk« genannt werden⁷⁴.

72 Vgl. »Das allgemeine [...] Wahlrecht« 1904, *SPhZ* II: »Auf das Gesetz, dem er gehorchen soll, muß nicht ein jeder Bürger den gleichen Einfluß üben« (332). Aber: Der »Staatswille vollzieht sich nicht unmittelbar in den Gesetzen, die er erläßt; sondern er hat seine Quelle und seinen Grund in einem fundamentalen Rechte, welches zum Inhalt hat die Konstituierung des Staates« - eben das allgemeine, gleiche und direkte Wahlrecht (332). TUCKER, Bernhard (*Ereignis ...* 1984: 103): »Die Wahl ist nicht [...] ein Akt der Übertragung des Volkswillens auf staatliche Institutionen, sondern vielmehr, in einem gleichsam direkt-demokratischen oder plebiszitären Sinne, Ausdruck und Realisation von Staatlichkeit selbst. Cohens Vorstellungen vom Wahlakt als 'Akt' machen keinen Unterschied zwischen Volks- und Staatswillen«.

73 Vgl. analog dazu Cohens Abwehr des Begriffes »Umstand« im Juristischen. »Kein fremdes, kein unreines Element« darf in die Grundlegung des Handlungsbegriffs eingehen (*ErW* 185). Sogar dort, wo es um den wichtigen Begriff der Billigkeit und damit um die jeweilige Besonderheit eines Falles geht, erweckt der Rückgriff auf sog. »mildernde Umstände« bei Cohen den Verdacht auf einen unreinen »Opportunismus« (620).

74 In der logischen Methodik heißt es entsprechend: »Die Erzeugung selbst ist das Erzeugnis« (*LrE* 29). Das Volk unter einem solchen Ideal des politischen Lernens repräsentiert das, was Cohen »Deutschtum« nennt. Steven SCHWARZSCHILD (»'Germanism and Judaism' ...« 1979)

Mit diesem Problem einer fiktiven und doch wahren Realität wird erneut ein tieferer Zusammenhang des Politischen mit der Logik aufgedeckt. Realität ist ein Begriff zur Grundlegung der Naturerkenntnis überhaupt. Denken wir an die *Logik der reinen Erkenntnis* zurück, so wird deutlich, daß ein »Urteil der Realität« im Sittlichen - und das Sittliche ist für Cohen politisch - nur dort vollzogen werden kann, wo das »Individuum als Person der Sittlichkeit« realisiert wird (*LrE* 142). Es liegt in der *Logik der reinen Erkenntnis* demnach eine politische Option, die bemerkenswerterweise in ihrem innersten Punkt an ein Gebiet der Erkenntnis geknüpft ist, das der Politik fern zu liegen scheint - an die Mathematik. Denn zu deren Grundlegung wird die Lehre von der Realität, vom Unendlichkleinen vorgetragen, die ihre ethischen Ausläufer bis zum Begriff des sittlichen Individuums erstreckt.

Hier soll demnach auch der Ansatz für den modernen Schulunterricht liegen, und nicht etwa in erster Linie beim Religions- oder Ethikunterricht⁷⁵. Um das Selbstbewußtsein des sittlichen Individuums zu erlangen, ist es nach Cohen eine Voraussetzung, daß man *denkend* Realität zu erzeugen vermag. Denn im Denken wird die Reinheit begründet. Der Unterricht in einigen Grundlagen höherer Mathematik, das heißt hier Differential- und Integralrechnung, ist daher für Cohen auf Seiten der Bildung eine Voraussetzung für die Mündigkeit⁷⁶. Nur so kann die »Naturmacht« des Volkes real zur ethischen Staatsmacht werden.

8) Der »verlorene Staat«

I

Mit dieser mathematischen Grundlage der Bildung schließt sich fürs erste der Kreis der politischen Logik, aber nicht zuletzt auch der Kreis von Cohens ethischer

fragt: Was bedeutet für Cohen ein Satz wie »Germany is the spirit of Kant and Beethoven« (152)? Nur scheinbar sei er eine Existenzaussage, denn: »Fully explicated, our model-sentence [...] means: Germany ought to be as the ideals of Kant and Beethoven would have it be, and, therefore, people ought to believe that this is 'the true Germany' ('Germanism'), so that they will act in this spirit and thus increasingly really make it so« (154). Wie Schwarzschild jedoch weiter ausführt (156), werden die beiden Bedeutungen jenes Satzes, als Existenzaussage einerseits und als Sollensaussage andererseits, bei Cohen auf zwielichtige Weise vermischt. Von der damit verbundenen Mystifikation des Deutschtums weiter unten.

⁷⁵ Vgl. *ErW* 503.

⁷⁶ Vgl. z. B. *EmkN* 93f.

Abwehr des Vergangenen. Auch die Ethik vollzieht keine »erinnernde Reflexion«, die auf die »frühe« Schicht der elementaren Vereinzelnung, den Rückfall in die Vergangenheit, zurückblicken würde. Ihre Abwehr des Vergänglichen erstreckt sich auch auf den Affekt der Liebe, der die relativen Tugenden begründet. Die Liebe der Ethik gilt *nicht* demjenigen, der aus Angst vor dem Sterben an der Hoffnung auf Unsterblichkeit festhält. Gegen ihn, der ethisch gesehen »selbstisch« denkt, weil er von seiner Vergänglichkeit nicht loskommt, wendet sich vielmehr eine dem ethischen Denken immanente Gewalt. Das systematische Symptom hierfür ist die Umwandlung der »Unsterblichkeit« in »Ewigkeit«. Trotzdem wird innerhalb der *Ethik des reinen Willens* das Vergängliche thematisch: im Kapitel über die Treue. Es geht dabei zwar nicht direkt um die Sorge um ein Weiterleben nach dem Tod, aber vorausweisend um Zusammenhänge, die das *religiöse* Bedenken der Unsterblichkeit betreffen, das - anders als in der Ethik - zu einer positiven Antwort kommen soll. Verweilen wir hierbei einen Moment.

Den im Ethischen »selbstisch« wirkenden Wunsch nach Unsterblichkeit erkennt die Religionsphilosophie Cohens, etwa in der *Religion der Vernunft*, schließlich an, und zwar dort, wo es um die Frage nach der notwendigen Erhaltung der Religion geht. Nun wird die »Angst um das eigene Leben und seine Sicherung [...] zur Pflicht verklärt« (RV 439). Und es gilt - noch wichtiger: »Wer das Gebet um Leben und Gedeihen der Blutsgemeinschaft des Individuums Aberglauben nennt [und das muß ein strenger Ethiker tun], der will das Menschenherz nicht kennen, das er an diesem Wendepunkte des Gemütes kennen muß« (439)⁷⁷. Das Gebet entspringt einer Sehnsucht nach Unsterblichkeit, deren partikulärer Egoismus, sei er auf Gruppen oder auf ein Individuum bezogen, aller ethischen Politik den Garaus zu machen scheint.

Der eine Pol dieser bemerkenswerten Äußerung ist »die Blutsgemeinschaft des Individuums«: Familie und Volk. Den anderen Pol markiert das »Menschenherz«. Dieser Begriff, von dem die Theorie der Ethik nichts weiß, benennt die Naturanlage zur Treue. Die Treue gilt gerade dem Vergänglichen, da sich ihm »das Menschenherz« zuwendet. Diese Naturanlage ist also nicht mehr ein *ethisches* »Analogon« zur

⁷⁷ Vgl. auch KLEIN, Joseph. *Die Grundlegung der Ethik ...* 1976: 143. Hinter seinem Zitat dieser Stelle aus RV steht trotz der scheinbaren Nähe, in die er dadurch zu unserer Intention zu kommen scheint, eine andere Absicht. Klein will damit den »existentiellen«, religiösen Cohen gegen den »systematischen« ausspielen. Unsere Absicht ist dagegen erfüllt, wenn wir nachgewiesen haben, daß die systematische Wahrheit und die religiöse Wahrheit für Cohen faktisch identisch sind - allerdings um den Preis einer letztlich doppelseitigen nationalen Esoterik.

Natur der Naturwissenschaft. Dem theoretischen Naturbegriff ist diese Anlage zur Treue einerseits verwandt, denn sie bewahrt im Unterschied zur Ethik den Mehrheitsansatz der Einzelheit. Aber die Treue hält die Vergänglichkeit fest. Ihre Naturanlage, das »Menschenherz«, entspricht also andererseits auch wieder nicht der Natur der Naturwissenschaft, denn es gibt in ihr kein »Urteil der Allheit«, welches den in die Vergangenheit zurückfallenden Ansatz zur Einzelheit wieder verschwinden läßt. Es scheint eine Natur zu sein, die dem »Urteil der Mehrheit« unmittelbar korreliert, eine Natur »vor« der Naturwissenschaft. Es scheint, bei einer ins Unendliche antizipierten Zukunft, die Endlichkeit per se zu sein, Vergänglichkeit als Seinszustand. Ob im Blick darauf auch das »Grundgesetz der Wahrheit« gilt, nämlich der Einklang mit der Ewigkeit des Sittlichen, muß die Ethik Cohens offenlassen.

Die vorwissenschaftliche Kenntnis dieser Sorge des »Menschenherzens« aber ist es, die nach unserer Behauptung Cohen veranlaßt, auch in der *Ethik des reinen Willens* mit einer, im Grunde hier unpassenden, Anfrage an den »Wegweiser der Treue« (*ErW* 589) aufzutreten. Es geht um die Schwierigkeit, wo innerhalb eines existierenden Staates derjenige Staatsbürger seine Präferenzen setzen soll, dessen ursprüngliches »Volk untergegangen [ist und] seinen Staat verloren hat« (589): in »der Anhänglichkeit an den verlorenen Staat und an das fortbestehende Volkstum [...oder in] dem Gehorsam und dem Anschluß an das neue, das allein autoritäre Staatswesen« (589).

Die sehr einfache Lösung Cohens besteht darin, daß er die beiden Alternativen auf zwei verschiedene Tugenden verteilt. Der aktuelle Staat »fordert den Gehorsam und die Zugehörigkeit, welche durch eine andere Tugend bezeichnet werden« (589) - die Tugend der »Gerechtigkeit«. »Treue dagegen entspringt in der Liebe; und unausrottbar und unverwelklich muß die Treue auf alle Geschlechter hinaus zu dem Staate und zu dem Volke in den Herzen der Menschen blühen, die aus ihnen entsprossen sind« (589). Es wird »außer Zweifel bleiben, daß die Treue auf das eigentliche, das ursprüngliche Vaterland zu beziehen ist« (589)⁷⁸. Durch diese Kompetenzverteilung im Tugendsystem hält Cohen den Konflikt für ausgeräumt.

Er ist aber nicht ausgeräumt, zumindest nicht nach den Begriffen, die die *Ethik des reinen Willens* anbietet. Die ethische Treue muß, das war ja gerade die Konsequenz aus der ethischen Frage, auf diejenige »Naturmacht« des Menschen bezogen

78 Vgl. »Deutschtum und Judentum«, 1. Fassung 1915/16. Dort wird im Zusammenhang mit der Einführung des spezifischen Begriffs der Nationalität als einziges positives Charakteristikum der Nationalität »die Pietät für den ursprünglichen Staat« erwähnt, die bei jeder Naturalisierung eine rechtliche Verpflichtung bleiben sollte (273f).

sein, die seiner Aufgabe als Homo politicus entspricht - und diese Natur bilden die »relativen Gemeinschaften« und das Volk eines realen Staates. Einem »verlorenen Staat«, wenn wir diese Begriffsbildung in Cohens Ethik mit einer gewissen Mühe einmal anerkennen wollen - man könnte eventuell an einen vergangenen Entwicklungsschritt zur ethischen Politik denken -; einem solchen vergangenen Staat darf unmöglich ein »Volk« korrelieren, an das immer noch »Anhänglichkeit« bewahrt werden soll. Wir müßten dann nämlich annehmen, daß es weiterhin existiert - es wäre also nach Cohens eigener politischer Logik die Grundlage zu einem »Staat im Staate«⁷⁹. Welchem Volk gilt nun die Treue? Dem des vergangenen oder dem des bestehenden Staates?

Die Treue ist hier die Antwort auf die unethische Sehnsucht, der Vergänglichkeit ein Weiterleben entgegenzusetzen: Treue ist die Erhaltung des Vergänglichen, obwohl es nur vergänglich ist. Eine solche These ist in Cohens Systematik nicht ungefährlich. Aber wir werden deshalb noch keine Inkonsequenz annehmen. Mindestens eine Bedingung muß jedoch erfüllt sein: Das, was da weiterlebt, wird nicht weiterhin den *ethisch-politischen* Begriff des Volkes repräsentieren dürfen. Das gilt um der Konsequenzen für Cohens gesamte politische Theorie willen, die auf der Korrelation von Volk und Staat beruht. »Volk und Staat, Nationalität und Staat« (589): In dieser Weise setzt die *Ethik des reinen Willens* »Volk« und »Nationalität« noch parallel und legt doch zugleich, wo sie um ihrer Wahrheit willen auf die Natur des Menschen Rücksicht nimmt, einen neuen spezifischen Begriff der Nationalität an, der an die Stelle jener Chimäre des »fortbestehenden Volkstums« aus einem »verlorenen Staat« rückt.

79 Oder zum Zionismus - so jedenfalls versteht Jakob KLATZKIN (*Hermann Cohen*. 1919: 91) diese Stelle. Wie Buber meint er, Cohen hätte im Grunde Zionist werden müssen.

4. TEIL: DIE REINE GESTALT DES NATIONALEN

1) »Die sittlichen Vorbedingungen«

I

Schon mehrfach bestand im Lauf dieser Untersuchung Anlaß, auf die ästhetische Dimension im Problem der Nationalität vorauszublicken, etwa im Zusammenhang mit Cohens Unterscheidung von drei Volksbegriffen in seiner *Ethik des reinen Willens*¹. Dort war an dritter Stelle von einem Volksbegriff auf der Basis »gemeinsame[r] Kultur und Kunst« die Rede gewesen (*ErW* 590). Wie groß ist dessen Bedeutung für Cohen? Knüpfen wir zunächst an die Fragen an, mit denen der dritte Teil abschloß. Es ging um die Treue, und noch in der Ethik heißt es, mit jenem Volksbegriff aufgrund von gemeinsamer Kultur und Kunst »entsteh[e] ein Moment, an welches die Treue ansetzen kann« (590). Die Treue jedoch wirft die Frage der Vergänglichkeit auf und, logisch damit verbunden, die Frage nach einer elementaren Vereinzelung. - In der Tat ist die Ästhetik, noch vor der Religionsphilosophie und innerhalb des Systems, ein Gebiet, das auf eine eigene Weise die Einzelheit und ihre Vergänglichkeit in den Blick nimmt. Dabei wird jedoch nicht von der Frage nach dem *Sein* dieses Einzelnen ausgegangen, sondern von der Frage nach seiner *Gestalt*. Das ist ein bisher nur am Rande berücksichtigter Aspekt, dessen Tragweite für unser Problem noch unbekannt blieb.

Orientieren wir uns wieder an der Politik und leiten aus einer Schlußfolgerung, die wir aus dem vorangegangenen Kapitel ziehen müssen, eine neue Richtung unserer Frage ab. Die *Ethik des reinen Willens*, um indirekt an das aus der *Religion der Vernunft* Zitierte anzuknüpfen, »will das Menschenherz« nicht kennen. Die Sehnsucht nach der Dauer des Vergänglichen aufzugeben, mag zwar eine Forderung der Ethik sein; aber die Aussicht darauf, daß das bei den Wählern - denn sie sind es, die das Staatsvolk konstituieren - Erfolg hat, ist auf der Basis der Ethik minimal. Die

1 Vgl. Teil 3, S. 120.

politische Theorie, die Cohen in seiner Ethik vorträgt, wird daher die Menschen faktisch nicht zu ethischem Handeln bewegen. Da sie als Wähler aus Autonomie anerkannt werden müssen, bleibt nur die Idee der Erziehung, um die Menschen an die Wahrheit heranzuführen. So muß von Cohen also, wenn wir ihm für einen Moment diese pädagogische Absicht unterstellen und eine leicht ironische Wendung wagen dürfen, über den Mathematikunterricht hinaus noch etwas hinzugedacht werden, was auf das »Menschenherz« wirkt. Hier werden wir dann zu fragen haben, ob dadurch tatsächlich das Einzelne als Vergängliches einbezogen ist, oder ob das nur ein Schein bleibt. Damit stehen wir vor Cohens *Ästhetik des reinen Gefühls*.

»Das Menschenherz in allen seinen Tiefen und mit allen seinen Falten muß [dem Künstler] ein offenes Buch sein; das Menschenherz auch im Herz der Völker, in der Geschichte des Menschengeschlechts, in allen Formen und Wandlungen der sittlichen Begriffe und Verhältnisse« (*ÄrG* I 224). - Eine bessere Voraussetzung für die von uns gesuchte Erziehung zu einer Einsicht in das Menschenherz scheint es gar nicht geben zu können. Fragen wir also, welche Bedingungen die Ästhetik Cohens für einen solchen Künstler aufstellt und auf welche Weise sich das in die politische Ebene hinein vermittelt, auf der unser Hauptinteresse liegt. Die politische Theorie gehört für Cohen primär in den Horizont der Ethik. Der Kontext, in dem die soeben zitierte Stelle über das »Menschenherz« steht, gibt jedoch bereits Hinweise, von denen aus sowohl eine Brücke zur ethischen Theorie geschlagen als auch der spezifische Beitrag des Ästhetischen ins Profil gerückt werden kann: Wir befinden uns mit dem obigen Zitat innerhalb einer Betrachtung über »Die sittlichen Vorbedingungen« der Ästhetik.

Nur mittelbar allerdings wird damit die im engeren Sinn ethische Theorie einbezogen, denn Cohen macht gerade hier einen wichtigen Unterschied zwischen Ethik und Sittlichkeit. »Die Sittlichkeit bringt *sittliche* Begriffe hervor, ohne daß diese *ethische* Begriffe wären« (I 223). Damit meint er, »daß an den Fragen der Sittlichkeit alle Kulturmächte einen ursprünglichen, unmittelbaren Anteil nehmen, ohne die Richtung dahin von der philosophischen Ethik zu empfangen, oder von ihr aufzunehmen« (I 223). Demnach »kann wohl auch der Künstler an diesem Faustrecht seinen Anteil erlangen« (I 223).

Nach Cohens transzendentaler Denkungsart kann ein solches »Faustrecht« allerdings nur dann rechtmäßig sein, wenn es in der Systematik des Kulturbewußtseins seinen Ort hat. Also muß, da es bei der Sittlichkeit um das Handeln des Menschen in der Geschichte geht (I 224), doch die Lehre von diesem Handeln, die Ethik also, dem künstlerischen »Faustrecht« vorausgehen. Dies geschieht insbesondere durch

ihre Lehre von den relativen Tugenden - von denen allerdings umgekehrt, und im Grunde erst jetzt in voller Deutlichkeit klar wird, daß sie *inhaltlich* gerade nicht der Ethik, sondern jenem »Faustrecht« der Kunst entstammen. Die relativen Tugenden nennt Cohen »Wege der Kunst« (I 178). Die Ethik macht sich also ein Kulturfaktum zunutze, das erst in der Ästhetik seine Grundlegung finden kann. Die Berechtigung für diesen Übergriff dürfen wir in Cohens Konzeption eines methodisch einheitlichen Systems erkennen, wo eine solche Wechselwirkung von Systemelementen ohne die Gefahr heterogener Gesetzmäßigkeiten angenommen werden kann. Gewissermaßen der Preis, der dafür bezahlt werden muß, daß Cohen sein Tugendsystem durch die Kunst bereichern kann, liegt darin, daß umgekehrt die Kunst »Vorbedingungen« beachten muß: Die Systemteile »vor« der Ästhetik stecken einen Rahmen ab, in dem sich die Ästhetik halten muß, und zwar sowohl stofflich als auch methodisch (I 253).

Stofflich: Das heißt, daß die Gegenstände von Naturerkenntnis und Sittlichkeit als Stoffe in die Kunst eingehen². Sie dienen zugleich als Kontrolle, etwa gegen die Gefahr chimärischer Bildungen.

Methodisch: Das heißt, daß sich die Kunst dem Verfahren der systematisch vorgehenden »Formen des Kulturbewußtseins« anbequemen muß - zumindest ein Stück weit. Es muß in der Kunst Reinheit walten und Gesetzmäßigkeit³.

Erinnern wir uns an die relative Tugend der Treue und an das - für die Ethik nicht lösbare - Problem der Treue zu einem »verlorenen Staat«, so führt uns das, nun verbunden mit Überlegungen zur Ästhetik, sogleich auf eine schwierige Frage: Wenn es *erstens* richtig ist, den Hinweis der *Ethik des reinen Willens* auf die Treue zu einem »verlorenen Staat« als etwas zu verstehen, das aus der Ethik herausführt; und wenn *zweitens* in umgekehrter Richtung die Treue als relative Tugend ein »Weg der Kunst« sein soll; so scheint die Ästhetik der gegebene Ort zu sein, um Aufschluß

- 2 Wie konsequent Cohen das meint, können wir beispielhaft an seiner Diskussion des Farbproblems in der Malerei erkennen. Die *kunsttheoretische Frage*, ob man die Farbe ähnlich wie den Raum, also wie eine mathematische Gewißheit, als konstitutiv für ein Bildnis auffassen dürfe (vgl. *ÄrG* II 313), beantwortet Cohen vertrauensvoll mit einem Hinweis auf die neuere *Physik*: Die Farbe sei dort »der mathematischen Reduktion« zugänglich geworden - »ist sie doch eine Energieform des Lichtes« (II 316). »Jetzt kann es daher keine ernstliche methodische Schwierigkeit mehr machen, daß die Farbe als ein konstitutives Moment bei der bildnerischen Erzeugung des Gegenstandes anzuerkennen sei« (II 316).
- 3 Dies mündet aufgrund der Unterschiede von Logik und Ethik in die Theorien des Erhabenen und des Humors, je nach dem Vorwalten einer der beiden methodischen Vorbedingungen (vgl. *ÄrG* I 252ff).

über die Treue zu erlangen. Wenn sich aber *drittens* nun doch die Ästhetik sehr weitgehend den ethischen Festlegungen, bis in die Methodik hinein, anpassen muß - ist es auch dann noch zu erwarten, daß sie diejenige Bereicherung des Volks- oder Nationalitätsbegriffs bringen kann, die jener Ausläufer der ethischen Theorie erhoffen läßt? Oder müssen wir es von vornherein für plausibel halten, daß die Problematik der Treue auch über die Ästhetik noch hinausführt? Zwar hatten wir bereits auf die Religionsphilosophie vorausgeblickt und damit zu dieser Frage schon eine These angedeutet. Der Weg der Reflexion führt uns jedoch notwendig zunächst in die Ästhetik.

Wir können es auch unter einem ästhetisch zentraleren Gesichtspunkt sagen: am Thema der Liebe. Der Affekt der Liebe, innerhalb der Ethik wenigstens, nimmt, wie sich zeigte, die Abwehr des Vergänglichen, das in jener Treue zum »verlorenen Staat« gerade festgehalten werden soll, nicht zurück. Nun ist für Cohen, wie seine *Ästhetik des reinen Gefühls* zeigt, die Liebe in erster Linie ästhetisch begründet und »nur abgeleiteter Weise [...] ein sittlicher Affekt« (I 178). Kann sich also die Liebe in der Ästhetik dem Vergänglichen zuwenden, ohne die Reinheit zu verletzen? Der Künstler muß »das Menschenherz in allen seinen Tiefen und mit allen seinen Falten« kennen, so hieß es. Was macht er mit der Sorge um die Vergänglichkeit und mit der Sehnsucht nach dem Weiterleben des Sterblichen? Und politisch gesprochen: Ist es der Künstler im Sinn Cohens, der diejenige unüberhörbare Sprache des Trostes spricht, welche die Menschen zu den Opfern des Geistes veranlaßt, die ein idealistischer Politiker von ihnen erhoffen muß?

II

Die Liebe in der Kunst ist nach Cohen »die Liebe zur Menschenwürde« (I 225). Um sie zu charakterisieren, fügt Cohen auch der *Ästhetik des reinen Gefühls* ein Kapitel über »Die Humanität« ein (I 229ff). Nirgends berühren sich Ethik und Ästhetik so eng wie in diesem Punkt. Die Humanität ist in der Ethik die Tugend, wo die Besonderheit eines jeden Menschen aufgrund seiner natürlichen Bedingtheit und seines Milieus gewürdigt und, vor allem, wo sie im Prinzip der »Billigkeit« als Rechtsgrundsatz bestätigt wird (*ErW* 618ff). Damit wird die Besonderheit zur Allheit vermittelt und der Anspruch, den der weltgeschichtliche Reformbegriff der Gesellschaft erhebt, in einer Tugend »anwendbar« gemacht. Die Menschen sind in diesem Sinn von Humanität »gleich« (621f): Dies liegt im ethischen Begriff von der Natur des Menschen. Hierauf bezieht sich nun auch die Ästhetik: »Die gleiche

Würde der Menschen, das ist ihre Gleichheit« (*ÄrG* I 232). Die Liebe zur Würde des Menschen ist, in einem anderen Ausdruck Cohens gesagt, »der Glaube an das Gute« (I 229), »die Zuversicht auf die Verwirklichung des Guten in der Geschichte der Menschen« (I 230). Das ist zwar bereits von der ethischen Lehre des Ideals und der Idee Gottes her bekannt. Was dort jedoch nur als notwendige Idee gesetzt wurde, daß nämlich die Natur und das reine Wollen in »Einklang« (*ErW* 89) stehen, das soll nun hinreichend für den Motor dieses Willens bestimmt werden. Die ästhetische Reinheit soll Natur und Sittlichkeit zu einer, wenn wir so sagen dürfen, reinen motorischen, zu einer schaffenden und geschaffenen »Natur des Menschen« vereinen⁴. Diese ideal-energetische Bedeutung hat im Ästhetischen das Wort »Glaube«: Der Glaube an das Gute »muß seine tiefste Wurzel haben in dem Glauben an die Natur des Menschen, in welchem die Liebe zur Natur des Menschen ihren letzten Grund haben muß« (I 230). Von der Natur der Naturwissenschaft ist hier, wie schon in der Ethik, ganz offensichtlich nicht die Rede.

Bezeichnenderweise spricht Cohen in der Ästhetik nicht von einem menschlichen Körper - »Körper« bleibt auch hier ein physikalischer oder physiologischer Begriff⁵ -, sondern vom »Leib«. Nun aber wiederum nicht etwa nur vom Leib des Menschen, sondern sogar, wenn auch gleichnishaft, vom »Leib« der umgebenden Natur, etwa bei der Landschaftsmalerei (II 312). An einer Stelle wird direkt der Unterschied von »Körper« und »Leib« sinnfällig: In der inneren Sprachform der Poesie sei neben dem Selbst »jeder andere Gegenstand [...] nur ein Körper, eine Sache und am Menschen nur der Leib« (I 383). »Am Menschen *Nur* der Leib« heißt es, womit auf sein notwendiges Gegenstück bereits hingewiesen ist. Die Natur des Menschen, von der die Ästhetik redet, ist von vornherein eine Einheit, die sich zwar auf naturwissenschaftlichen und ethischen Vorbedingungen errichtet, die in dieser Einheit jedoch ein neues »Kulturfaktum« erzeugt. Die konstitutiven Momente der Reinheit, Sonderung, Vereinigung und Erhaltung, bewähren sich in einem neuen Faktum: Dem »Leib« von der einen Seite her entspricht die »Seele« von der anderen. Die »Natur des Menschen« besteht in deren »Einheit« (I 383), ein Begriff, der jene drei Momente zusammenfaßt. Die »Natur des Menschen« ist in der Ästhetik also

4 Vgl. *ÄrG* I 235. Aus der Sicht der Ästhetik erscheint das ethische »Analogon zur Natur« wie etwas, das erst im Zustand der Vorbereitung ist; etwas, das den Weg seiner Erzeugung zwar angetreten hat, das jedoch im ethischen Reflektieren zu keiner konkreten Gestaltung kommen kann. Allererst die Kunst *gestaltet* die Sittlichkeit in ihrer kulturell-geschichtlichen Erscheinung (*ÄrG* I 43).

5 *ÄrG* II 248, 288 u. a., vgl. *LrE* 321f.

trotz des engen Zusammenhangs mit der Ethik auch nicht der ethische Naturbegriff, dessen Varianten vom »Massenindividuum« bis zum Volksbegriff bereits Thema waren. Auch sie gehen in die Ästhetik bestenfalls als »Vorbedingungen« ein. Wir dürfen daher auch für den Volksbegriff noch eine Bereicherung im Sinn einer ästhetischen »Natur des Menschen« erwarten. Offen bleibt nur, ob es diejenige Bereicherung ist, die der Tugend der Treue Genüge leistet.

Wiederholt hatten wir im Verlauf unserer Untersuchung auf den ästhetischen Begriff der Leiblichkeit vorgegriffen, insbesondere in Verbindung mit Cohens Wertung der Rassenfrage⁶. Nun dürfen wir in der *Ästhetik des reinen Gefühls* nicht etwa eine Rassentheorie erwarten, die einen absoluten Wert begründet, einen ästhetischen Rassismus also. Die logische Abwehr des Absoluten, sei es als »Ursprung« oder als »Zweck«, bleibt gültig. Man muß es angesichts der Zeitgenossenschaft Cohens zu Figuren wie Gobineau oder Chamberlain fast ein Geschenk seines unzeitgemäßen Beharrens auf einem wie immer lockeren Systemzusammenhang nennen, daß auch in der Ästhetik kein absoluter Wert begründet wird⁷.

Dennoch müssen wir uns, wenn wir einige Aspekte in der Dynamik ästhetischer Reinheit herausheben, auch mit einer Dimension nationaler Leiblichkeit beschäftigen. Es ist ein Charakteristikum der Ästhetik Cohens, daß in ihr die Nationalität - noch immer nicht spezifisch vom Staatsvolk unterschieden - selbst in gewissem Sinn »Reinheit« erlangt. Und wir müssen erkennen, was nach der Betrachtung der Ethik nicht verwundert, daß diese Reinheit sich für Cohen wesentlich als »Deutschtum« manifestiert.

6 Vgl. Teil 2, S. 93f.

7 Auch die *Ethik des reinen Willens* äußert sich, das Faktum der Rasse zwar anerkennend, aber zurückhaltend: »An der germanischen Rasseinheit hat es dem deutschen Volke niemals gefehlt [...]. Woran es aber gefehlt hatte, das war die Einheit des Staates« (*ErW* 255). »Der Kampf der Rassen und der Stämme ist unsittlich; ist widersittlich; ist das sittliche Hemmnis der politischen Geschichte« (34, vgl. auch 76 u. 543).

2) Die nationale Bedeutung des Genies

I

Die *Ethik des reinen Willens* hatte den Hinweis gegeben, daß der innerste Punkt, von dem aus Logik und Ethik verglichen werden können, in der Grundlegung der Bewegung liegt. Das hat uns zum Vergleich der entsprechenden Formen von Antizipation geführt. Für die Ästhetik gilt dasselbe. »Zeit und Raum sind Grundformen der Bewegung und mithin des Denkens, ebenso aber auch Grundformen des Kunstschaffens« (*ÄrG* I 160f). Sogleich folgt nun jedoch ein typisch Cohenscher Rätselsatz: »Die logische Erzeugung des Gegenstandes wird der künstlerischen gleichartig, daher die erstere zur Voraussetzung der letzteren« (I 161, Hervorhbg. H.W.). Gemeint ist, daß die Kunstwissenschaft im Verfolg ihrer eigenen Zwecke »zu der logischen Einsicht kam, welche innerhalb der philosophischen Logik noch das eigentliche Problem im Streite der Schulmeinungen bildet. In der Kunst geht mithin zwingender als an der Wissenschaft die logische Einsicht auf« (I 161)⁸. Worin liegt dieser Vorsprung der Kunstwissenschaft, die dann doch auf die Logik zurückführt?

Er liegt im wesentlichen darin, daß die Untersuchung der Kunst mit einer naheliegenden Denkungsart anfangen darf, die der (Natur-) Wissenschaft von Anfang an verboten werden muß, nämlich mit der Psychologie. Das »Bewußtsein«, in der

8 Cohens Kronzeugen dafür sind Gottfried SEMPER (vmtl. dessen zweibändiges Werk: *Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten oder praktische Ästhetik*. 2. Aufl., München 1878/79) und, vor allem, Adolf HILDEBRAND (*Das Problem der Form ...* 1893, hier zit. nach der 3. Aufl. 1901). Eine durch mathematische Verhältnisse bestimmte »Daseinsform« (HILDEBRAND, S. 32) der Gegenstände ist Hildebrands Pendant zu Cohens wissenschaftlicher »Vorbedingung«. Die Kunst sodann beruht nach Hildebrand auf einer von der Daseinsform unterschiedenen »Wirkungsform« (39), »frei von meßbarem Tatbestand« (61). In ihr prävaliert die subjektive Auffassung vom Gegenstand, und zwar als wirklich vollzogene oder vorgestellte Bewegungen in der Tiefendimension des Raumes verstanden, v. a. am Beispiel der Plastik (129). Die Relationen dieser Bewegungen seien ein wesentliches Element der künstlerischen Wirkung. - Hildebrands Anlehnung dieser Bewegungstheorie an eine Physiologie der Augenbewegung lehnt Cohen zwar ab, aber bei dieser Anleihe liege nicht das Entscheidende von Hildebrands theoretischer Leistung (*ÄrG* I 64). Dennoch bezeichne vor allem das Fehlen eines *ethischen* Problems den durchgehenden Mangel dieser »Kunstwissenschaft« gegenüber der systematischen Ästhetik (*ÄrG* I 64f).

Logik eine sehr spät auftretende Kategorie⁹, ist im Ästhetischen der Ausgangspunkt beim Aufbau der Gefühlstheorie¹⁰. Es kann dem Ästhetiker nicht verwehrt werden, daß er das »Selbstbewußtsein«, und zwar psychologisch noch genauer als »Selbstgefühl« gefaßt, zum Gegenstand seiner Untersuchung macht. Die Aufgabe der systematischen Ästhetik wird für Cohen dann zwar darin bestehen, daß sie auch dieses Selbstgefühl an die »Vorbedingungen« der Logik und Ethik anbindet. Ihre wichtigste Bestätigung erhält die Ästhetik jedoch nicht aus dieser Systematik des Philosophen, sondern daraus, daß gerade »schaffende Künstler selbst [es sind], von denen diese Einsicht ausgeht« (I 161). Der Philosoph ist angesichts der Kunst, noch mehr als bei der Natur- oder Rechtswissenschaft, derjenige, der dem »Genie« die Schleppe nachträgt, nicht derjenige, der mit der Fackel voranleuchtet. Er muß die »Einheit« der dritten selbständigen Bewußtseinsform, wodurch allein die »Beziehung auf den Gegenstand« der Kunst »festgehalten« (I 85) wird, der genialen Subjektivität überlassen.

Das »Genie« füllt bei Cohen, im Anschluß an die Ästhetik Kants, die systematische Lücke, die dadurch entsteht, daß es in der Kunst keine Gesetze geben kann¹¹.

9 Im »Urteil der Möglichkeit«, vgl. *LrE* 420ff.

10 Vgl. *ÄrG* I 136ff. Es mag zwar immer noch gelten, was schon 1889 in *Kants Begründung der Ästhetik* hierzu ausgeführt ist, daß nämlich alle Teile der Systematik, auch Erfahrungslehre und Ethik, »Gebilde und Vorgänge des Bewußtseins« (*KBÄ* 147) behandeln und daß daher »schon für die Nomenclatur [...] Psychologie unentbehrlich« ist. Aber diese »Nomenclatur« tritt innerhalb des Systems nur in der *Ästhetik des reinen Gefühls* ausdrücklich an den Anfang der inhaltlichen Fragestellung. Eine selbständige Psychologie als »Entwicklungsgeschichte der Vorgänge des Bewußtseins« (148) braucht - und darf - die Ästhetik trotzdem nicht zu sein.

11 Vgl. *Kants Begründung der Ästhetik*: Cohen zitiert die Überschrift von § 34 der *Kritik der Urteilskraft*: »Es ist kein objektives Prinzip des Geschmacks möglich« (*Akad. Ausg.* V 285, zit.: *KBÄ* 188, auch *ÄrG* I 85f); vorbereitet durch Winckelmann (*KBÄ* 44), trete bei Kant der Begriff des Genies ein (189f; vgl. *KU*, §§ 46ff, *Akad. Ausg.* V 307ff). - Damit verbunden ist für uns folgendes interessant. Bei Kant, so Cohen, sei Verwirrung entstanden, weil er für die geniale Begabung »alle Art von Angeborenheit bis zum Mythos hin [...] angenommen [habe ...], wenn nur der pedantische Begriff von der Kunst ferngehalten wird« (*KBÄ* 190). Diese Momente von »Angeborenheit« und »Mythos« will Cohen dadurch beseitigen, daß er feststellt: »Das Genie ist aber nicht als Person von der transzendentalen Kritik gemeint« (190, Hervorhbg. H.W.). Das ändert sich jedoch in der *Ästhetik des reinen Gefühls*, wie wir am Begriff des »namhaft« zu machenden Dichters sehen werden. Hier geht es gerade um die Person. Daher läßt sich ahnen, daß schließlich auch bei Cohen irgendeine »Angeborenheit« oder ein Mythos notwendig werden wird. Unmittelbar vor der Drucklegung dieser Arbeit habe ich in der persönlichen Bibliothek Hermann Cohens (in der National- und Universitätsbibliothek Jerusalem) sein Handexemplar von LOTZE, Hermann. *Geschichte der Ästhetik in Deutschland*, München 1868, gefunden, der die starke Ge-

Dies kann jedoch keine Unverbindlichkeit des künstlerischen Schaffens bedeuten. Die Freiheit von Gesetzen rechtfertigt keine Willkür. Es läßt sich aus den einführenden Bemerkungen in Kapitel eins dieses Teils ableiten, an welchem Wert die Kunst orientiert sein muß: an der Ewigkeit. Der »Glaube an das Gute«, an die »Verwirklichung des Sittlichen«, eine solche »Liebe zur Natur des Menschen« muß sich gemäß der ethischen Vorbedingung auf die Ewigkeit beziehen. Diese Liebe wird in der Kunst zum »Erlebnis«¹². Sie ist das »Selbstgefühl« (I 209), welches - eben als Erlebnis - vom »Selbstbewußtsein« dessen, der dem ethischen Gesetz des Handelns zu genügen strebt, unterschieden ist. Kunst ist die Erzeugung dieses Selbstgefühls, einerseits in demjenigen, der die Kunst ins Werk setzt, dem Genie, andererseits aber ebenso in demjenigen, der die Kunst rezipiert. Gerade aus dieser Doppelheit wird schließlich sogar der Begriff des Genies gerechtfertigt, denn nur in den Rezipienten wird die Kunst immer erneut zum Erlebnis der Ewigkeit. »Diese Ewigkeit wird immer wieder über die Jahrtausende hinweg in dem nachfühlenden Bewunderer lebendig. Er gehört hier zur Sache, zum Beweisverfahren, zur höchsten Instanz der Weltgeschichte der Kunst« (Vorrede, I IX).

Nicht zuletzt wegen dieser starken Bewertung des Rezipienten könnte man nun allerdings sagen: Über Geschmäcker läßt sich streiten. Und so schiene es, als ob die Ewigkeit zur Spielmarke der Meinungsverschiedenheiten verkommt. In der Tat bekennt sich Cohen in der Vorrede dazu, daß er in seiner *Ästhetik des reinen Gefühls* sehr persönliche Bekenntnisse über die Wertung von Kunstwerken ausgesprochen habe (I IX). Dennoch aber soll seiner Meinung nach die systematische Ästhetik, auch der Kunstgeschichte gegenüber, den Vorteil haben, daß sie Kriterien an die Hand gibt, um die »Echtheit« eines Kunstwerks zu definieren (I 50ff). Wir stehen also wie bei Kant vor der Antinomie, daß ein solches - Kantisch gesprochen - »Geschmacksurteil« über die Echtheit zwar berechtigterweise mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit auftritt, daß es aber dennoch prinzipiell subjektiv und daher ebenso prinzipiell strittig bleibt¹³.

Bei Cohen deutet sich jedoch eine Lösung dieser Antinomie an, die fast eine - bei Kant nicht vorgesehene - *Auflösung* ist: Kunstwerke sind national. Künstlerische Genies sind für Cohen »gleichsam Summenbegriffe ihrer Nationen und ihrer Zeit-

wichtung der *Person* des Dichters auf Chr. H. Weiß zurückführt (S. 656). Die Bemerkung zur »Person« hat Cohen angestrichen, und zwar, der Art dieser Anstreichung zufolge, vermutlich nicht in seinen jüngeren Jahren.

12 *ÄrG* I 209, auch »reines Erlebnis«, II 419.

13 *KU* §§ 56f (*Akad. Ausg.* V 338ff).

alter. Und die Nationen wiederum in aller ihrer Eigenart und die Zeitalter in aller ihrer Ursprünglichkeit sind doch nur wie Wiederholungen des Schöpfungstypus der allgemeinen Weltgeschichte« (I 49). Lassen wir den schwierigen Ausdruck »Schöpfungstypus der allgemeinen Weltgeschichte« einmal beiseite. So sehen wir, daß sich mit der »Eigenart« der Nation die »Ursprünglichkeit« des Zeitalters verknüpft: Was sich in der menscheitsweiten Aktualität eines Zeitalters an »Ursprünglichkeit« vollzieht, tut dies in einer nationalen »Eigenart«. Nationalität ist ein Bestandteil des Kulturfaktums Kunst¹⁴.

Nun wäre also zu vermuten, daß sich der Streit über Kunstwerke, zumindest wenn über Werke aus verschiedenen Nationen gesprochen wird, dadurch heben könnte, daß die Urteilenden die Echtheit auf eine national verschiedene Weise bewerten. Einen solchen Gedanken deutet Cohen jedoch an keiner Stelle an. Vielmehr lenkt er seine Grundlegung der Kunst auf eine Bahn, auf der unausweichlich die *deutsche* Kunst, und zwar speziell die deutsche Poesie, zum Fundament wird, auf dem auch die Echtheit fremdnationaler Kunst beruht. Das geschieht in der *Ästhetik des reinen Gefühls* nicht ohne darstellerische Raffinesse. Die Basis für diese Auffassung legt der erste Band mit Cohens Theorie der »zweiten inneren Sprachform«. Der zweite kann dann in freier Toleranz Kunstwerke aller Nationen und Epochen auf-fahren; und doch bemerkt der geneigte Leser nun, daß das reine Gefühl dort am tiefsten greift, wo von der deutschen Dichtung die Rede ist - in gewisser Weise noch tiefer allenfalls bei der deutschen Musik. Die »Echtheit« selbst hat ein deutschnationales Moment an sich.

3) »Vergleichung« als »Verinnerlichung«

I

Nicht zuletzt wegen der komplexen Bedeutung, die der Psychologie bei Cohen zukommt, müssen wir unsere Behauptung, die Ästhetik fange mit einer psychologi-

14 Selbst in der Baukunst, deren Werke mehr als andere einem ganzen »Zeitalter [...] den Charakter und die zentrale ästhetische Einheit« verleihen (*ÄrG* II 210), gilt für Cohen, daß die ursprünglichen Bildungen innerhalb der einen Nation von ihren »Nachahmung[en]« in anderen Ländern qualitativ, d. h. in ihrer Echtheit, »noch niemals übertroffen« wurden. Das aber will heißen: nicht erreicht, denn es fehlt der »Nachahmung« die Originalität (Cohens Beispiel ist die französische Gotik, II 226).

schen Reflexion an, noch etwas deutlicher fassen. Die Cohensche Formel für das psychologische Problem liegt in der Frage nach der »Einheit des Bewußtseins« (*ÄrG* I 84f). Deren ästhetische Evidenz wird durch das Genie und seine Rezipienten gewährleistet, die die »Echtheit« seines Werkes bezeugen. Nun kann allerdings eine Einheit des Bewußtseins, die sämtliche Formen des Bewußtseins in sich faßt, nicht das Thema der Ästhetik sein, da diese, um bildlich zu sprechen, einen Kulturinhalt *neben* den Inhalten der Logik und Ethik behandelt und nicht ein Dach über sie alle wölbt. Gegenüber den Formen des objektiven Bewußtseins in Logik und Ethik geht es nun um das Bewußtsein als Subjektivität, um »das Verhalten des Bewußtseins in sich selbst, in seinen Vorgängen und Tätigkeitsweisen, an denen für das vorliegende Problem die Einheit des Bewußtseins sich zu vollziehen hat« (I 86). Im Blick auf das »Verhalten« liegt die psychologische Fragestellung. In der Einschränkung auf die Subjektivität - »in sich selbst« - besteht jedoch die Abgrenzung vom geplanten vierten Systemteil, der »Psychologie als Enzyklopädie«. Auch sollte es dort gerade nicht wie in der Ästhetik um ein »Erleben« gehen (*LrE* 611).

Nun fügt Cohen dem zitierten Satz über das Verhalten zwar gleich die Bemerkung an, daß es auch bei den vorausgehenden Systemteilen ein »Verhalten« des Bewußtseins gebe, deutlich etwa in der Ethik, wo sich der Wille aus seinem »Verhalten« zum »Material der Erkenntnis« heraus mit dem Affekt »ausrüste« (*ÄrG* I 87). Um aber dennoch den Unterschied zum Ästhetischen hervortreten zu lassen, unterscheidet Cohen »zwischen Verhalten und Erzeugung« (I 87). Während die ersten Systemteile beim »Erzeugen« eines Objekts oder einer Handlung ihren Ansatz wählen, beginnt die Ästhetik mit dem »Verhalten« eines Subjekts. »Es verschwindet daher eigentlich das Objekt überhaupt für das reine Gefühl« (I 201). Dies wiederum heißt nicht, daß der »methodische Typus der Grundlegung« (I 87) verlassen wäre. Schon die Gefühlstheorie der *Ethik des reinen Willens* (*ErW* 144ff) bedient sich zwar des Gefühls im Sinn eines affektiven »Motors«, um ihren reinen Willen zu erzeugen. Aber über diese Relativität des Gefühls hinaus hält die *Ästhetik des reinen Gefühls* das Fühlen für sich genommen fest. Entgegen der Objektivität ist es hierin die Subjektivität des Verhaltens, die sich eine Gestalt schafft.

Von einem *Sein*, wo nach Cohen durch *Gesetze* Objektivität erreicht werden muß, kann in der Ästhetik daher nicht gut die Rede sein. Auch der Begriff »Realität«, woran sich in der *Logik der reinen Erkenntnis* die Theorie des Seins und ein Ausblick auf das sittliche Individuum knüpft, kommt im Ästhetischen nur am Rande vor. Zwar heißt es: »Wenn die Versenkung in das Kunstwerk das Gute ausstrahlt, und die Zuversicht zum Guten bestärkt, dann gewinnt das Selbstgefühl eine eigene

Art von Realität. Sie besteht eben darin, daß aller Inhalt reflexiv wird in dieses Selbst, und daher in diesem Selbst« (I 231). Aber diese »Realität« spielt keine nennenswerte Rolle in der Grundlegung des reinen Gefühls. Sie scheint eher ein Begleiteffekt des gelungenen Abschlusses zu sein.

II

Wie können wir nun innerhalb der Cohenschen Ästhetik das »Verhalten des Bewußtseins in sich selbst« formal und sachhaltig zugleich bestimmen? Es geht um die Zielperspektive, die dieses Verhalten von demjenigen unterscheidet, das in den bisherigen Systemteilen vorwiegend war. Nur die Abgrenzung als solche ist bisher klar geworden, dagegen noch nicht der positive Sachgehalt der ästhetischen Subjektivität. Es läßt sich keine wissenschaftliche Objektsphäre benennen, denn Kunst, nicht Kunstwissenschaft, ist hier das Kulturfaktum. Wir müssen daher den Rahmen der Cohenschen Ästhetik noch weiter ausleuchten. Das wird uns unmittelbar in eine Schwierigkeit hineinführen, die für Cohens Ästhetik überhaupt wie auch für unser Thema der Nationalität entscheidend ist.

Der Erste Teil der *Ästhetik des reinen Gefühls*, zugleich der erste Band, bringt die allgemeine »Grundlegung der systematischen Ästhetik« und endet mit dem 6. Kapitel über »Die Poesie als die Sprache der Künste«, darin wiederum mit einem Abschnitt über »Die zweite innere Sprachform und die Arten der Poesie«. Den Zielpunkt in Cohens Ästhetik und ihr sachhaltiges Zentrum bekommen wir dann in den Blick, wenn wir dieses Theorem der »zweiten inneren Sprachform« aus seinen Voraussetzungen entwickeln. Zunächst einmal ist zu beachten, daß es hier überhaupt um Sprache geht. Die Tradition, in die sich Cohen durch seinen Begriff der »inneren Sprachform« stellt, reicht von Wilhelm von Humboldt über August Boeckh und andere bis zu Moritz Lazarus und H. Steinthal¹⁵. Diese »Sprachwissenschaft« steht dadurch, daß ihr wichtigster neuerlicher Begründer, Steinthal, die Intentionen der »Völkerpsychologie« von Lazarus aufnahm, in großer Nähe zum Thema unserer Untersuchung. Gerade deshalb ist in wenigen Zügen eine Abgrenzung wichtig.

Die Völkerpsychologie im Sinn von Lazarus, in den hier relevanten Punkten auch von Steinthal angenommen, erkannte als Ausgangspunkt eine geschichtliche Vielheit

15 Zu Humboldt: *ÄrG* I 383; zu Steinthal: I 369. Zur Tradition dieser Sprachtheorie in ihrer Verbindung zu Cohen arbeitet z. Zt. v. a. Dieter Adelman. Einige seiner unveröffentlichten Vorträge zu dieser Thematik durfte ich einsehen.

von Völkern an¹⁶. Der sogenannte »Volksgeist« ist für sie ein Faktum in jedem dieser Völker, in erster Linie dokumentiert durch die jeweilige Sprache. In ihr und anderen nationalen Verhaltensformen zeigt sich »durch ihren inneren Zusammenhang untereinander [...] eine wahrhafte Monas im Volksgeiste«¹⁷. Nun heißt das für die damit verbundene Sprachwissenschaft zwar keineswegs, daß in der Sprache eine gegenständlich abgrenzbare Objektsphäre vorläge. Vielmehr ist sie, als das »erste Erzeugnis, das Erwachen des Volksgeistes«¹⁸, die wichtigste der »subjektiven, von den Völkern stillschweigend (implicite) gegebenen Definitionen von sich selbst«¹⁹. Diese subjektive Definitionsleistung ist der Punkt, wo Cohens Theorie des gefühlsmäßigen »Verhaltens« ansetzen kann, aber - auf keinen Fall auf der Basis von »gegebenen« Volksgeistern, sondern mit der Methode einer »reinen« Grundlegung .

Schon in ethischen Zusammenhängen hatte Cohen die Annahme eines »Volksgeistes« abgelehnt²⁰. Wenn er also sprachwissenschaftliche Theoreme der Völkerpsychologie aufgreift, so werden es erstens nicht solche sein, die zum Zweck einer empirischen Sprachtheorie der »Volksgeister« gebildet wurden. Und er wird zweitens das, was er positiv aufgreift, mittels einer anderen methodischen Interpretation dazu verwenden, die Grundlegung einer *reinen* Sprachform zu betreiben. Das Ergebnis wird dem Befund der Völkerpsychologie zwar ähneln, denn auch Cohen wird sich auf ein sprachliches Faktum stützen müssen. Aber seine Methodik erlaubt, da sie die Vielheit ausschließt, keine Vielheit sprachlicher Fakten.

Auch die Cohensche Ästhetik begründet daher, wie die Ethik, keinen empirischen Gattungsbegriff des Volkes. Da, wo die Ästhetik von Volk und Völkern im empirisch historischen Sinn redet - und wir werden bis in die Theorie des Epos hinein wiederholt darauf stoßen -, grenzt sie sich ab. Der Volksbegriff im empirischen Sinn ist der Reinheit nicht zugänglich. Die benennbare reine ästhetische Nationalität, die es dennoch bei Cohen gibt, ist also genau wie schon die ethische zwar faktisch,

16 Vgl. zum folgenden v. a. LAZARUS, STEINTHAL. »Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie ...« (1860), 1970: 333ff; vgl. BUMANN, Waltraud. *Die Sprachtheorie ...* 1965: 45ff; zum Begriff des Volksgeistes vgl. S. 96ff.

17 LAZ., ST. »Einleitende Gedanken ...« 1970: 336.

18 LAZ., ST. »Einleitende Gedanken ...« 1970: 346.

19 LAZ., ST. »Einleitende Gedanken ...« 1970: 341 (Hervorhbg. H.W.). In diesem Sinn nannte Steinthal die Sprache auch eine »Erzeugung« im Unterschied zu einer technischen »Erfindung«: »In der Sprache wirken Ursachen blind nach inwohnender Nothwendigkeit, sind aber von der Natur selbst zu einem Zwecke vereint; in der Sprache sind die Gesetze selbst zugleich auch die ausführenden Mächte« (*Grammatik, Logik ...* 1855: 233).

20 Vgl. Teil 3, S. 101.

aber nicht empirisch. Es kann daher, nach derselben Logik der Einzigkeit, die im Ethischen für das einzige Volk gilt, auch nur eine einzige reine Sprache geben: Das einzige Volk der Reinheit zeigt sich als »wahrhafte Monas«, um diesen Ausdruck für einen Moment zu übernehmen, in der einzigen Sprache der Reinheit. Wenn hier von einem »Volksgeist« die Rede sein darf, und nur hier wäre es allenfalls denkbar, so nicht im Sinne einer »Gegebenheit«, sondern der Ewigkeit. Die empirische 'Sprache des Volkes' wird nicht das gesuchte Faktum sein können. Allenfalls kann eine ins äußerste sublimierte poetische Gestalt dieser Volkssprache für die Reinheit in Betracht kommen.

III

Eine der wichtigsten Begriffe in Cohens Poetologie ist die »Vergleichung«. Bereits in seinen frühen Schriften, namentlich in »Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins« von 1869, hatte er diesen Begriff zur Grundlage einer Poetologie gemacht. Hieran knüpft er in der *Ästhetik des reinen Gefühls* wieder ausdrücklich an²¹. Die Poesie geht hiernach aus dem Mythos hervor. Der Wandel vom Mythos zur Poesie liegt darin, daß das, was im Mythos noch identisch gesetzt wird - etwa der Blitz und ein Feuervogel vom Himmel²² - in der aufkeimenden Poesie bereits als ein *Gleichnis* behandelt wird. Dieses Gleichnis zu bilden - der Blitz ist nun gleichsam ein Feuervogel - beruht darauf, daß »jene mythischen Apperzeptionen als falsch enthüllt werden«²³. Das setzt aber voraus, daß der Mensch gelernt hat, das Wort von dem damit verbundenen Gefühl, von Cohen »Wortgefühl« genannt, zu unterscheiden (*ÄrG* I 370). Nun kann er über dieses »Wortgefühl« Dinge, die er mit derselben Gefühlsqualität verbindet, poetisch vergleichen, obwohl er die Dinge selbst als verschieden erkennt. Cohens Beispiel ist das Gefühl der Freude in Psalm 19, 6: Die Sonne gehe morgens auf »wie ein Bräutigam hervorgeht

21 Vgl. *ÄrG* I 136, 369ff; zum folgenden z. B. *SPhZ* I 182ff. Ein ausdrücklicher Bezug auf STEINTHAL findet sich in: »Die dichterische[n] Phantasie ...« 1869, *SPhZ* I 200 (bzgl. ST. *Grammatik, Logik* ... 1855: 295-320; ebd. ein affirmativer Hinweis auf das Kapitel I, »Geist und Sprache« in: LAZARUS, Moritz. *Leben der Seele* ..., 2. Bd., 1. Aufl. 1857). Vgl. zu diesen Zusammenhängen demnächst den 1. Band von Cohens *Kleineren Schriften*.

22 *ÄrG* I 368; vgl. Cohens erste Theorie der mythischen Deutung des Blitzes anlässlich der Frage nach der Erzeugung des Feuers, in: »Mythologische Vorstellungen von Gott und Mensch, psychologisch entwickelt« 1868/9, *SPhZ* I 93ff; dann in: »Die dichterische Phantasie ...« 1869, *SPhZ* I 181.

23 »Die dichterische Phantasie ...«, *SPhZ* I 181.

aus seinem Brautgemache / Er freut sich, wie ein Held, zu durchlaufen die Bahn«²⁴. Die Nennung des Helden stiftet die entscheidende Verbindung, denn sie macht deutlich: »Die Freude ist das Wortgefühl, welches den Sonnenheld mit dem Bräutigam verknüpft« (I 370). So beginnt sich die Erkenntnis zu unterscheiden vom Gefühl²⁵.

Alle Formen kultureller Äußerung gehen demnach auf die Gestalten mythischen Sagens zurück. Der Mythos ist zwar auch der Erkenntnis »gleichartig«, insofern er »Denken« produziert (I 368). Aber es bedarf eines ursprünglich poetischen Moments der »Vergleichung«, um die Erkenntnis im vollen kulturellen Sinn zu ermöglichen. Sie ist ein Zweites, von der vergleichenden Poesie Unterschiedenes. Keineswegs prägt sie sich immer als Folge der Poesie aus, zum Beispiel nicht im Judentum (I 371). Die Frage der Erkenntnis, die sich nach Cohen nur die »indoeuropäischen Völker« stellen, lautet: »Was ist denn nun der Blitz, wenn der Vogelflug nur sein Gleichnis bildet?« (I 371). Hiermit beginnt die vor allem von den Griechen ausgehende Geschichte naturwissenschaftlicher Methode.

Nun behauptet zwar generell bei Cohen die Erkenntnis den Primat, denn ohne sie als Vorbedingung kommt wiederum die Poesie - Cohens Beispiel sind die Psalmen - nicht aus ihrem selbst »noch mythische[n] Anfang« (I 371) heraus. Aber dennoch setzt nur die Vergleichung in den Mythos selbst eine ursprüngliche Grenze. Eine solche Einsicht aber ist nicht im strengen Sinn Teil einer erkenntnislogischen Transzendentalphilosophie, denn diese denkt immer schon von der bereits gestellten Erkenntnisfrage her. Genauer gesagt ist es eine geschichtlich-archäologische Einsicht²⁶

24 Cohens Übersetzung, nach *ÄrG* I 370.

25 Vgl. auch »Die Lyrik der Psalmen« 1914, *JS* I 246. Das Beispiel entstammt einem Text STEINTHALS von 1862: »Die Sage von Simson«. Mit der vergleichenden Partikel »wie« in Psalm 19, 6 sprach sich nach Steinthal »der größte Umschwung aus, den die Entwicklung des menschlichen Geistes erfuhr, ja mit welcher der Geist entstand« (»Simson«: 176). - In einer späteren Besprechung von »Die dichterische Phantasie ...« lobt es Steinthal als einen »vortrefflich[en]« Nachweis Cohens, »wie 'aus der mythischen Apperception, welche sich im Vollbewußtsein der Wahrheit fühlt, eine ihrer Inadäquatheit bewußte poetische Vergleichungsapperception' wird« (ST. »Poesie und Prosa« 1869: 305; zum Zitat aus Cohens Text vgl. *SPhZ* I 183). Steinthals Kritik wiederum weist in eine Richtung, die Cohen dann selbst in seiner *Ästhetik des reinen Gefühls* verfolgt. In ihr ist, und eben das hatte Steinthal gegen den frühen Aufsatz geltend gemacht, »die Dichtung [...] nicht Fortsetzung des Mythos, sondern Aufhebung desselben. Solange er wirklich Mythos ist, kann von Poesie im eigentlichen Sinne noch nicht die Rede sein« (ST. »Poesie und Mythos« 1869: 310f). Den Hinweis auf Steinthals Texte verdanke ich Dieter Adelman.

26 Dieser Gedanke ist von Wichtigkeit für Cohens spezifischen Begriff der Nationalität in der Religionsphilosophie. Wir sehen schon hier, daß die jüdische Psalmenpoesie nach Cohens System-

- was *nicht* heißt: eine empirische. Es ist in einer merkwürdigen Wiederkehr so, als ob mit der ästhetischen Archäologie zurückgeblickt würde auf die Vorgeschichte des Faktums Wissenschaft, also auf den erkenntnislogischen Ausgangspunkt für Cohens System der Philosophie. Man meint, eine Analogie zur Logik des Ursprungs vor sich zu haben. Und es verbindet sich damit auf interessante Weise zugleich ein biographischer Gesichtspunkt, da Cohen mit solchen Überlegungen an die frühere Zeit seiner eigenen psychologischen Versuche anknüpft. Er zeigt sich hier als sein eigener Epigone.

IV

»Die Vergleichung ist nichts als Verinnerlichung« (I 379). Durch diesen Begriff der Verinnerlichung will Cohen »das Wesen aller Kunst« (I 379) zu fassen bekommen. »Verinnerlichung« ist der zentrale methodische Begriff zur Grundlegung des reinen Gefühls. Die Abgrenzung zu den Sphären der Erkenntnis wird auch hier wieder, und auf eine nach Cohens Auffassung abschließende Weise, erforderlich. Denn die *Ästhetik des reinen Gefühls* nennt auch das Denken und Sprechen der Erkenntnis, also der Logik und Ethik, eine »Verinnerlichung«, eine sogenannte »erste Sprache« (I 382).

Die *Ästhetik des reinen Gefühls* hatte bei einer psychologischen Denkweise ihren Anfang genommen. Sie blickt auch auf ihre Vorbedingungen, die anderen Formen des Kulturbewußtseins, psychologisch zurück. Dabei setzt sie voraus, daß alle Erkenntnis sprachlich interpretiert werden kann; die ästhetische Reflexion greift auf die anderen Gebiete aus der Perspektive des Sprachsubjekts über. Sie führt eine Unterscheidung durch, die alle Bereiche der systematischen Reinheit als Sphären der Subjektivität betrachtet; man denke an den erwähnten Begriff des »Verhaltens«. Bereits die Ethik unterschied zwar zwischen dem »Ich des Denkens« und dem »Selbst« des reinen Willens. Das geschah aber immer noch vom objektivierten Standpunkt der Handlung her. Die Ästhetik »verinnerlicht« auch diese Unterscheidung noch durch eine weitere. Sie setzt ihr »Selbstgefühl« jenen *beiden* Formen des Ich gegenüber, die nun, ebenfalls mit Gefühl assoziiert, zusammengefaßt in den Bereich der Erkenntnis gehören. Es entsteht im Ästhetischen ein »neues« Ich, in welchem »das Individuum schlechthin zur Aufgabe« wird (I 198). Und - für eine allge-

Terminologie den Mythos nicht verläßt, denn die Ursprünge des Judentums kennen die griechische Frage der Erkenntnis nicht.

meine Sprachtheorie wichtig - es geht nicht nur um das Ich des Kunstschaffenden, des Genies, sondern ebenso um sein Korrelat, das Ich des Rezipienten, also allgemein dessen, der die Kunst »erlebt«, zumindest »in angenäherter Weise« (I 199).

Als das allgemeine Kennzeichen der Verinnerlichung entdeckt die Ästhetik den Umstand, daß auch die Sprachen der Erkenntnis - eben als Sprachen - sogenannte »Gefühlsannexe« mit sich führen. Alle ihre Äußerungen sind von Gefühlen begleitet²⁷. Im Blick auf die wissenschaftliche Reinheit ist dieses subjektive Moment allerdings zu beseitigen: »Das Denken der Erkenntnis hat seine Leitung in der Tendenz, den Begriff durchaus von dem annexen Gefühle zu entblößen« (I 372). Auch das ethische »Gesetz des Selbstbewußtseins« verlangt eine solche Reinigung vom Gefühlsannex. Daß die *Ethik des reinen Willens* dennoch eine affirmative Gefühlstheorie entfaltet, die schließlich in den Willens-»Motor« des Affekts mündet, ist ein zweiter Ansatz innerhalb der Ethik, in gewisser Hinsicht sogar ein stilistischer Fremdkörper. Erst im Rückblick aus der *Ästhetik des reinen Gefühls* - oder eventuell durch eine konstruktive Erinnerung an die frühe Poetologie Cohens - kann der Leser den Eindruck des Fremdartigen an diesen Motiven der Cohenschen Ethik überwinden.

Diejenige Sprachebene, auf der die Absicht der Erkenntnis herrschend wird, allen Inhalt von den »annexen Gefühlen« zu »entblößen«, nennt Cohen eine »erste Sprache«:

»Die *erste* Sprache ist geistige Verinnerlichung. Verinnerlichung zum Zwecke des Geistes, der Erkenntnis. Die zweite Sprache ergibt erst die echte Verinnerlichung, die des [ästhetischen] Selbst. Die erste Sprache ist die Begriffssprache, durch welche die Gegenstände gedacht und erdacht werden. Diese sind nur die Stoffe des reinen Gefühls. Die zweite Sprache ist die Sprache dieses reinen Gefühls. In ihr vollzieht sich die echte Verinnerlichung, für welche der Geist selbst schon zum Stoffe herabsinkt; in welcher das Selbst allein zum Gegenstande wird, zum alleinigen Gegenstand. Jeder andere Gegenstand ist nur ein Körper, eine Sache und am Menschen nur der Leib. Die Verinnerlichung erst erzeugt die Natur des Menschen, die Einheit von Leib und Seele« (I 382f).

Betrachten wir einige Bestimmungen dieser »zweiten Sprache«. Zunächst wehrt Cohen ein naheliegendes Mißverständnis ab, wodurch er implizit den Abstand von derjenigen Poesie betont, die am »noch mythische[n] Anfang« (I 371) steht, also auch von den Psalmen. Dort ging es um das Bilden von Gleichnissen. Aber wir befinden uns nun in einem Zusammenhang von Kulturfakten; die Schwelle vom Mythos zur wissenschaftlichen Frage der Erkenntnis ist überschritten und damit für

27 Das gilt für jede Stufe der Sprache, auch die mythische (*ÄrG* I 369).

die Frage der philosophischen Grundlegung der Kreis des Systems betreten. Auch das Gefühl der Poesie ist konsequenterweise im Zusammenhang kultureller Erzeugungen gebunden. Die Natur, die nun als Stoff der Poesie dient, wird nicht mehr durch mythische Identifikation, sondern durch naturwissenschaftliche Relationen begriffen. Trotz einer methodischen Analogie hierzu ist die ästhetische Natur des Menschen durch eine andere Form des Bewußtseins davon unterschieden. So darf die Natur des Menschen in der »zweiten« Verinnerlichung nicht als ein Gleichnis der biologie-wissenschaftlichen Erkenntnis aufgefaßt werden, denn das poetische Gleichnis setzt eine Ungeschiedenheit von Erkenntnis und Gefühl voraus, um an ihr das Bewußtsein des Unterschiedes allererst zu erwecken. Also ist »die zweite Sprache [...] nicht etwa ein Gleichnis« (I 383). Die Sprache der Gleichnisse ist ein archaisches Mittel im Vorfeld der Kultur. Die »Vergleichung«, wie sie dagegen innerhalb der Kultur als »Verinnerlichung« wirkt (I 379), wird nur noch als reines Bilden von Sprache verstanden, zwar methodisch analog zur reinen Erkenntnis, aber nicht wie diese unter der Aufgabe, ein Ergebnis in objektiven Relationen darzustellen.

Daß hierbei die Sprachkunst im Vordergrund steht, ist kein Zufall, nicht nur im Blick auf Cohens wissenschaftliche Herkunft aus der Schule Steinthals. Auch die Grundlage der bildenden Kunst - von der Musik wird noch besonders zu reden sein - besteht bei Cohen nicht »lediglich im inneren Schauen«: »Das innere Schauen ist ebenso sehr ein Denken, mithin ein inneres Sprechen. Aber dieses Denken und dieses Sprechen hat nicht ausschließlich den Begriff, sondern den Inbegriff von Begriff und Wortgefühl zu erzeugen« (I 367). Damit ist das Entscheidende benannt. Dieser neue Inbegriff erst ist das Besondere der »zweiten Sprache«. Was nämlich die Erkenntnis zu trennen beabsichtigt, um die Wissenschaften rein zu erzeugen, also Begriff und Wortgefühl, das soll in der Kunst in einer Einheit begründet werden. Es geht darum, die Inhalte der Erkenntnis sachlich und methodisch im reinen Gefühl wiederkehren zu lassen - ohne jedoch, wie gesagt, die Reinheit des Gefühls durch die Absicht auf objektive Ergebnisse zu trüben. Das reine Gefühl muß die Inhalte der Erkenntnis sozusagen »vor« ihrer Konkretion zu einer äußeren Erfahrung, in ihrem urteilhaften Erzeugen selbst, fassen. Die ästhetischen Materialien, die je nach Kunstgattung verschieden sind, eignen sich hierfür nicht alle gleichermaßen. Nur die Sprache spiegelt in ihrer Gefühlsdynamik die Urteilsstruktur des Denkens in voller Tragweite wieder. Sprache und Denken stehen in einer »Proportion« zueinander (I 364). Die Sprache kann daher das erzeugende Urteilen der Dinge rein proportional wiedergeben und sachhaltig aussagen.

Dafür allerdings ist zweierlei die Voraussetzung: Erstens ist für jede Proportion ein Maß erforderlich - davon wird im sechsten Kapitel die Rede sein. Und zweitens muß, um proportional zu gedanklichen Relationen sprechen zu können, eine Bedeutungslehre der Sprache vorausgesetzt werden, die sich an der Syntax orientiert: »Die Sprache ist ursprünglich [...] ein Satz« (I 360). Seine Worte sind *gesondert* voneinander und werden doch *vereinigt*. - Und die *Erhaltung* von Sonderung und Vereinigung ineinander: »Das ist das Wunder des Denkens, das wir zu beschreiben, zu bestimmen, und dadurch und so weit zu erklären haben« (I 360).

Übersehen wir nicht, daß Cohen hier von einem »Wunder« spricht. Noch ist zwar nicht ganz klar, welche Voraussetzung sich in diesem Wort ausdrückt, aber wir können uns im Rahmen der Ästhetik näher an die innere Dynamik dieses »Wunders« herantasten als in den vorhergehenden Systemteilen, denn wir haben die Möglichkeit, uns das Wunder zu »veranschaulichen«: Der Satz »veranschaulicht« die Erhaltung »in seinem Schweben« (I 363), in seiner Proportion zum Denken. Und dieses »Schweben«, so können wir ergänzen, findet seinen theoretischen Ausdruck in der »inneren Sprachform«.

4) »Innere Sprachform«: Archäologie versus reine Inhaltslogik

I

Die »innere Sprachform« ist der zentrale Begriff der Humboldt-Steinthalschen Sprachwissenschaft, den auch Cohen in seine Methodik eingliedert. Steinthal nennt die innere Sprachform eine »Anschauung der Anschauung«²⁸. Mit diesem Doppelausdruck - »Anschauung der Anschauung« - wird das Selbstbewußtsein als ein Faktum des menschlichen Daseins angesprochen. Der Mensch verhält sich darin reflexiv zu dem, was er je schon an Inhalten erworben, »angeschaut« hat. Eine eigene Lebenskraft, von Lazarus und Steinthal »Seele« genannt, blickt in dieser »Anschauung der Anschauung« auf etwas *zurück*, worin sie sich ihrer selbst wie durch einen Spiegel bewußt wird. Dieses Bewußtwerden ihrer selbst objektiviert sich spon-

28 STEINTHAL nimmt in *Grammatik, Logik* ... »das Wort Anschauung nach seiner sinnlichen Bedeutung« im Sinn von »Sehen«: »Man hat eine Anschauung von Dingen« (260). Er nennt das ganze Buch »nur die Erläuterung dieses Begriffs« der »inneren Sprachform« (»Vorwort« XX). Zum folgenden vgl. ebd.: 295ff; LAZARUS, Moritz. *Geist und Sprache* ... 1878: 102ff.

tan durch einen Laut, der ausgestoßen wird. Er ist das Zeichen jener »Anschauung der Anschauung«, das heißt der inneren Sprachform.

Dieses Zeichen ist nicht die Reflexion selbst und doch ihr strenges Korrelat. Es ist hörbar, schließlich sogar mittelbar, und insofern treten sich nun Außen und Innen gegenüber. Wenn die »Anschauung der Anschauung« von der einen Seite also als Vollzug der Seele innerlich ist und als ein »Gedanke« verstanden werden darf, so wird sie von der anderen Seite, als äußerlicher Laut, zur »Verleiblichung des Gedankens«²⁹. Der Laut gewinnt seine besondere Gestalt von der »Anschauung« her, bei deren Reflexion er ausgestoßen wird. Parallel zur Entwicklungsgeschichte der menschlichen »Anschauung« verläuft daher einher eine »Stufenentwicklung der inneren Sprachform«³⁰.

Die Cohensche Theorie knüpft hier an, aber in einem wesentlichen Punkt weicht sie ab. Wir sprachen von dem, woran sich die innere Sprachform reflektiert, als von je schon erworbenen, »angeschauten« Inhalten. Dieses, dem Selbstbewußtsein immer Vorgängige, stellte für den Sprachwissenschaftler Steinthal keine prinzipielle Schwierigkeit dar. Er nannte es »Seele«, noch nicht zum *Selbstbewußtsein* entwickelt und dennoch »schon Bewußtsein«³¹, also eine Qualität, die in einen mythischen

29 STEINTHAL, H. *Der Ursprung der Sprache* 1888: 120; vgl. seine scharfe Kritik gegen eine zu einfache Auffassung dieser »Verleiblichung« als einem sprachlich verstandenen »Organismus« in: *Grammatik, Logik ...* 1855: 71ff. Vgl. ADELMANN, Dieter. »H. Steinthal, Louis Lewandowski und Hermann Cohen« [unpubl. Vortrag] 1994: 7.

30 STEINTHAL. *Grammatik, Logik ...* 1855: 306ff. Hier läßt sich eine interessante Überlegung anschließen. Für Cohen war es von großer Bedeutung, die platonische Idee durch einen Begriff der »Schau«, des »Gesichts«, zu interpretieren (z. B. in »Die platonische Ideenlehre ...« 1866, *SPhZI* 53ff u. ö.). Die »Anschauung der Anschauung«, vor diesem Hintergrund verstanden und auf einer vergleichsweise hohen Stufe, kann gleichsam einen Begriff für die Selbstschau, die Selbstreflexion des idealistischen Philosophen darstellen. Sie objektiviert sich, wenn man diesem Gedanken folgt, in der Philosophie, verstanden als ein *Sprechen*. Ein solches sprechendes Denken wäre keineswegs als eine »Kollision [der Logik] mit der Grammatik« (*LrE* 47) zu verstehen, womit Cohen die Gefahr meint, daß logische Urteile aus Satzformen abgeleitet werden. Es wäre ebenso etwas anderes als »das Denken [...] der Psychologie« (*LrE* 52; 23), also das Denken als ein Bilden von »Vorstellungen«. - Vgl., abgesehen von derartigen Überlegungen, zur Geschichte von Cohens Theorie der Ideenschau LEMBECK, Karl Heinz. *Platon in Marburg* 1994: 30ff.

31 STEINTHAL. *Grammatik, Logik ...* 1855: 295. Den Hintergrund dieser und der im folgenden zitierten Bestimmungen Steinthals zu Seele, Bewußtsein und Geist bildet eine ursprünglich über Paul Heyse vermittelte Auseinandersetzung mit Hegel; vgl. z. B. dessen *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, darin der Abschnitt über den »Subjektiven Geist«, § 387ff in der Fassung von 1830. Bzgl. Steinthals Verhältnis zu Paul Heyse vgl. Waltraud

Bereich des Vorsprachlichen hinabreicht. Für Cohen, den Philosophen der systemimmanenten Ästhetik dagegen, muß dieses Vorgängige selbst schon durch ein reines Bewußtsein, in ästhetischer Psychologie gesprochen: durch ein sich denkend verhaltendes Ich erzeugt sein. Dieses immer Vorgängige wird zu einer »Vorbedingung«, die selbst rein erzeugt sein muß. Sonst wäre es ein im schlechten Sinn Gegebenes, ein »unreiner Inhalt«. Daraus folgt eine erhebliche Schwierigkeit.

II

Formulieren wir es in Entsprechung zur Archäologie der Vergleichung noch einmal anders. Was in der Dynamik der inneren Sprachform den je vorgängigen Inhalt abgibt, ist in der archaischen Poesie der Gleichnisse der Mythos. Die Vergleichung setzt in den Mythos eine erste Grenze. Diese Struktur bleibt in der kulturellen Verinnerlichung erhalten, die ja, wie gesagt, immer noch eine Vergleichung darstellt. Mit jener Struktur aber erhält sich auch das archäologische Begründungsverhältnis von Poesie und Erkenntnis: Erkenntnis im wissenschaftlichen Sinn wird erst *nach* dem Fundamentalakt der Vergleichung möglich. Andererseits muß die Vergleichung innerhalb der Kultur eine reine Grundlegung werden; daher die Lehre von den reinen »Vorbedingungen«. Also muß sich diese archäologische Fundierung bei Cohen auf etwas *zurück*beziehen, was sich gerade archäologisch nur als ihre *Folge* konstituiert, nämlich auf ein kulturelles Bewußtsein von wissenschaftlicher Erkenntnis.

Dieselbe Schwierigkeit zeigt sich auch bei der Dichotomie von Seele und Geist. Wo Steinthal die »Anschauung der Anschauung« als einen frühgeschichtlichen »Übergang der Seele in den Geist«³² versteht und zur Verdeutlichung das Bild von der Seele als einem schlafenden Geist verwendet: »Die Sprache kann angesehen werden als das Erwachen des Geistes aus seinem Schläfe im Zustande der Seele«³³ - da muß Cohen das Verhältnis, auf den ersten Blick gesehen, umkehren. Die »Seele« - nennen wir sie einmal die Evidenz des reinen Gefühls - thematisiert er systemphilosophisch als *Folge* des »Geistes«, nicht als dessen Vorform, denn sie beruht bereits auf geistiger Erkenntnis. Nur so kann er den Geist als »Stoff« der zweiten Sprache bezeichnen (I 383), ohne den sie, wie wir ergänzen können, nicht zustande käme. Dennoch muß die Seele auch bei Cohen zugleich etwas dem Geist gegenüber Ar-

BUMANN, *Die Sprachtheorie* ... 1965: 19ff, zum »Seelenleben vor der Sprache«, dann zum »Hervortreten der Sprache« und ihrer »Entwicklung« vgl. S. 71ff.

32 STEINTHAL. *Grammatik, Logik* ... 1855: 300.

33 STEINTHAL. *Grammatik, Logik* ... 1855: 301.

chaisches sein, denn er beerbt die Sprachwissenschaft in seiner eigenen Archäologie des erkennenden Geistes. Cohen changiert in seinen theoretischen Aspekten daher zwischen reiner Inhaltslogik und Archäologie.

Nun wäre das Bild von der Seele als einem schlafenden Geist wörtlich genommen zweifellos ein Mythologem. Da aber Cohen selbst auf der einen, der archäologischen, Seite die Tendenz hat, die Seele als eine Art Vorform des Kulturgeistes anzunehmen, so fragt sich, wie er darüber reden soll, ohne ebenfalls einen Mythos zu erzählen. Eine erste Krücke, die er sich schafft, ist die schlichte Vermehrung der inneren Sprachformen. Die erste - die Cohen übrigens gar nicht ausdrücklich »innere Sprachform«, sondern nur »erste Sprache« nennt - ist allerdings im strengen Sinn keine »innere Sprachform«. Nur die Zählung einer »zweiten inneren Sprachform« läßt sie für den Leser zu einer »ersten« werden. In dieser »ersten Sprache« nämlich sucht der Geist den Index auf das Innere, den Gefühlsannex, fernzuhalten³⁴, was dem Begriff der »inneren Sprachform« das Fundament abgräbt. Die »erste Sprache« folgt dem Zweck eines entäußerten Denkens und ist damit in ihrer Tendenz das Gegenteil von »Verinnerlichung«: Sie entäußert sich möglichst weit zur Logik objektiver Relationen, zu funktionalen Gesetzen. Das Gegenteil dazu, die reine Verinnerlichung, vollzieht sich ausschließlich in der »zweiten inneren Sprachform«. Hier spricht die »Vergleichung« nur das innerliche, erzeugende Urteilen selbst, die Gesetzhaftigkeit (»Gesetzlichkeit«) als solche sachhaltig aus. Die Vergleichung ist die »zweite innere Sprachform selbst« (I 385). Damit gestaltet sie das, was Cohen »Seele« nennt. Sie ist ein Schwellenphänomen, das Urteilen selbst als ein reiner Übergang.

Diese Bindung des reinen Gefühls an die »Gesetzlichkeit« wird allerdings trotz des Gegensatzes zum objektiven Gesetz nur durch die Orientierung am Gesetz möglich. Wie sollte, so würde Cohen fragen, sonst in der Kunst überhaupt eine Gesetzlichkeit walten? So bleibt die »zweite innere Sprachform« in jeder Hinsicht der »ersten Sprache« verpflichtet. Sie ist nicht selbst reine Erkenntnis, muß aber in ihrer Gefühlsdynamik der reinen Erkenntnis ähnlich werden. Die »Seele« ist in sich teleologisch auf Erkenntnis hin orientiert. Hieran läßt sich die Bedeutung der logischen »Urteile der Mathematik« für die Ästhetik deutlich machen. Denn jene Abtrennung der Erkenntnissprache von der Kunstsprache ist selbst wiederum nur zu rechtfertigen, wenn das reine Denken tatsächlich auf einer Erkenntnisbewegung beruht, die frei von »innerer Sprachform« im eigentlichen Sinn ihre Darstellung findet, das

34 Vgl. *ÄrGI* 383.

heißt: frei von einem seelisch-leiblichen Ausdruck, demnach auch frei von Lauten³⁵. Als dieses Ideal gilt Cohen die Mathematik, deren Gesetze sich in Formeln darstellen³⁶. »Die Urteile der Mathematik« sind also das im strengen Sinne Andere zur *Ästhetik des reinen Gefühls*. Das, was in der Kunst dem Mathematischen kontrastierend korreliert, wird demgemäß die Gesetzmäßigkeit der Verinnerlichung in reinsten Form repräsentieren.

Für Cohen ist das die Musik, da ihre Struktur dem mathematischen Weg des Erkennens am nächsten steht. Die ästhetischen Grundformen überhaupt entstammen daher der Musik. Da Formen wiederum methodisch zu verstehen sind, wirken in der Musik die erkenntnislogischen »Vorbildungen« *methodisch* gesehen am reinsten - reiner als in der Poesie (II 135). Für die Ästhetik gelten aber ebenso die *sachlich-gegenständlichen* Voraussetzungen der Natur- und Sittlichkeitserkenntnis. Den »Übergang« des reinen Gefühls auf diese Inhalte hin, also eine sachhaltig ausgesagte Vergleichung am konkreten Stoff der Erkenntnisse, vollzieht die Musik nicht, sondern nur die Sprachkunst. An sie *anschließend* ist die Musik dann jedoch zu verstehen als der letztmögliche Schritt auf der Suche nach methodisch reiner Verinnerlichung. Gerade deshalb *beginnt* jedoch Cohens methodischer Aufbau des Inhalts mit einer Anleihe bei der Musik: An seinem Anfang steht der Rhythmus, eine »ästhetische Grundform«, die der Musik entstammt (I 158). Die Musik, die, vom Theorem der »Vergleichung« her betrachtet, eine letzte sublimale Gestaltung darstellt, bietet von seiten der ästhetischen Inhaltslogik her die ersten Elemente dar. So steht je nach Betrachtungsweise einmal die Musik, einmal die Poesie im Vordergrund. Aufs Ganze gesehen überwiegt in jedem von ihnen je ein Aspekt des Kulturfaktums Kunst. »Singen und Sprechen entstehen zusammen«, hängen »innerlich zusammen« (I 126).

35 Eine Theorie der Literatur in spezieller Bedeutung, d. h. etwa auch der Poesie in *schriftlicher* Gestalt, hat Cohen in der Ästhetik nicht entfaltet. Poesie ist hier immer, zumindest virtuell, gesprochen oder gesungen.

36 Vgl. »Die dichterische Phantasie ...« 1869, *SPhZ* I 208: »Jedes Wort, auch das abstrakteste, [ist] ein *poetisches Mittel*. Die völlige Auflösung der Sprache in abstrakte Formeln, wie sie in der *Mathematik* geschieht, ist das einzige Mittel, zum adäquaten Ausdruck rein objektiver Vorstellungen zu gelangen«.

5) Die Bewegung des reinen Gefühls

I

Der Gang unserer Überlegungen hat zuerst auf das kulturgeschichtliche Faktum der Kunst überhaupt geführt und damit auf die Zusammenhänge von »Vergleichung«, »innerer Sprachform« und archäologischer Reflexion. Dabei wurde jedoch zunehmend klar, daß die systemkonforme Grundlegung eines reinen Inhalts zu all dem einen spezifischen Gegensatz aufstellt. Um den Schnittpunkt dieser beiden Ansätze zu finden, müssen wir uns der ästhetischen Verinnerlichung auch von der zweiten, der gewissermaßen antiarchäologischen Seite her nähern. Die Theorie der mathematischen Urteile wurde als kontrastierender Gegenpol der »zweiten inneren Sprachform« angeführt. Gerade an diesen mathematischen Urteilsformen soll die ästhetische Bewegung entwickelt werden. Eine reine »Bewegung« ist auch im Ästhetischen die Grundlegung des Inhalts (I 160f). Die Schwierigkeit jedoch, sich diese »Bewegung« in abstracto zu vergegenwärtigen, ist zunächst von gegensätzlicher Art als bei den analogen Ansätzen innerhalb des reinen Denkens oder des reinen Wollens.

Das, wovon in der Ästhetik Cohens als »Vorbedingung« ausgegangen wird, sind »Begriffsworte«, die in der naturwissenschaftlichen oder sittlichen Erkenntnis bereits ihre bestimmte Bedeutung haben; sie werden zum Stoff für das reine Gefühl. Ihre wissenschaftlich objektivierete Bedeutung muß jedoch zunächst zurücktreten, wenn es darum geht, ihren Gefühlswert zu erfassen. Wir haben die Worte auf einen Moment lang nach ihrem anti-wissenschaftlichen Moment anzunehmen. Das liegt in Cohens erstem Ansatz zu seiner Bestimmung des Gefühls. Wir sprachen davon, daß an diesem Beginn nicht ein logisches Abstractum wie »Realität« steht; dagegen findet sich ein physiologisch-psychologisches Phänomen, nämlich die sogenannte »Temperatur« (I 135ff). Es bleibt erst einmal unbeachtet, daß wir mit einem solchen Wort physikalische Meßgrößen verbinden; vielmehr geht es nur um das, was in ihm rein subjektiv anklingt: eine gefühlsmäßige Anzeige darauf, daß sich im »Temperaturfühlen«³⁷ eine »Umwelt« und ein »Innen« voneinander scheiden. Und auf dem

37 KINKEL, Walter. *Hermann Cohen ...* 1924: 281.

»Innen« liegt der Schwerpunkt: »Es ist nicht zunächst der Inhalt des Äußern, der hiermit gesetzt wird, sondern vielmehr ausdrücklich das Innere selbst« (I 136).

Diese für einen Moment lang aufscheinende Unabhängigkeit des Fühlens von der Naturwissenschaft endet bei Cohen indessen sehr rasch. Das Temperaturfühlen gewinnt einen sachlichen Halt nur an seiner physikalischen Objektivierung; es muß sich objektivieren zum *Empfinden* der Temperatur. Die Empfindung wiederum zeigt gemäß der *Logik der reinen Erkenntnis* einen »Außeninhalt« an (LrE 489), dem eine komplexe Reihe logischer Urteile vorausgeht. Der Gewinn des Ästhetischen besteht jedoch darin, daß jetzt das Außen sprachlich präziser zu fassen ist als im Logischen, weil es nun ausdrücklich einem Innen gegenübersteht. Was das Gefühl hier innerlich anzeigt, ist durch Wissenschaft bereits begrifflich als Außeninhalt bestimmt: Das Temperaturgefühl ist ein »Annex«. Nur aufgrund dieser vorgängigen Absicherung darf die Ästhetik einen winzigen Moment lang ihre Phänomenologie des ganz Unwissenschaftlichen und sogar Anti-Wissenschaftlichen betreiben. Damit jedoch findet sie ihren Ansatz.

In diesem Ansatz, so momenthaft er aufscheint, könnte der Eindruck entstehen, als vermittele das Gefühl der Temperatur einen Inhalt, der im Kulturbewußtsein selbständig gelten müßte. Das wird aber sogleich zurückgenommen, und wir gewinnen genau durch diese Negation eine erste positive Bestimmung: Die Lehre vom »Annex« ist nicht die Lehre von einem inhaltlich positiven Ansatz, aber - und nur aufgrund jener momenthaften Selbständigkeit - von der genauen Negation eines solchen. Präziser gesagt: Der Annex ist eine Art von »unendlichem Urteil«, ist die Bildung eines Bestimmungsansatzes ex negativo. Es wiederholt sich das Wechselspiel von Mehrheitsurteil und Realitätsurteil aus der *Logik der reinen Erkenntnis*. Der Annex für sich betrachtet, logisch gesehen eine elementare Vereinzelung, darf nicht selbst als Faktum gelten. Er muß seinerseits zum Bestimmungsansatz für ein Faktum werden; er muß in sich zur Richtung auf eine Bestimmung hin werden; und er muß schließlich in einem abgeschlossen bestimmten Inhalt sein Ziel erreichen. So gesehen haben wir dann auch keinen Annex mehr, sondern ein sogenanntes »Suffix« zur Erreichung dieses Ziels. Das Gefühl wird selbst zur Grundlegung eines Inhalts.

Noch einmal: Das Gefühl, etwa der Temperatur, ermöglicht dem Kulturmenschen eine anfängliche Unterscheidung von Außen und Innen. Cohen schließt insoweit eine Lücke seiner Logik, wo in der Theorie der Empfindung das Psychische völlig fehlt. Dennoch hat dieses Psychische bei Cohen keine eigene Qualität. Es ist nichts als ein Relativum zu kulturell bereits erzeugten, genauer: zu sich erzeugenden Inhalten - des Denkens oder des Wollens.

»Dieses Gefühl, wie es hier auftritt, ist nicht bloß nicht als rein zu denken; sondern nicht einmal als isoliert. Es hat keine Selbständigkeit des Bewußtseins; es bezeichnet eine Verbindung; es ist schlechthin nur Relativität« (I 143).

Es wird zu einem Ansatz nur, weil es schon eigens qualifizierte Ansätze aus vorhergehenden Teilen des philosophischen Systems begleitet. Man fragt sich, wieso Cohen dem relativen Gefühl mit solcher Schärfe eine eigene Qualität bestreitet, zumal es selbst zum Ansatz eines eigenen Inhalts werden soll. Denn so wie für die bereits bestimmten Inhaltsstufen ihr jeweils spezifischer Ansatz

»die erste Qualifikation des Bewußtseins ist, so ist auch diese erste Relativität [des Gefühls] eine Stufe des Ursprungs, eine Verwandlung des allgemeinen Ursprungs in seine Fortentwicklung, die für jede neue Stufe des Bewußtseins erhalten bleiben muß, damit neuer Inhalt entstehen kann« (I 145).

Den Grund für diese Abwehr einer eigenen Qualität spricht Cohen sogleich selbst aus, denn er sieht durchaus, daß »die Relativität selbst wieder eine Art von Qualifikation« bildet (I 145). Allerdings ist eben das »die Illusion des Inhalts, die im Gefühl, im bloßen Gehaben, in Lust und Unlust nun einmal liegt« (I 145). Das Gefühl als ein eigenständiger Inhaltsansatz würde das »bloße Gehaben«, würde »Lust und Unlust« zu konstitutiven Momenten des Inhalts werden lassen. Lust und Unlust jedoch sind »Ausdrücke für die Frage der Bewußtheit« (I 120); und diese Frage ist durch den transzendentalphilosophischen Ansatz Cohens seit jeher verboten.

Lust und Unlust fügen sich also nicht ohne weiteres in Cohens rationale, teleologische Interpretation der Bewegung ein. Lust und Unlust aus der Ästhetik auszuschließen, ist jedoch unmöglich. Cohens Weg, sie zur Sprache zu bringen, muß demnach indirekt verlaufen. Denn von den beiden sich ausschließenden Alternativen, entweder bei Lust und Unlust anzusetzen oder bei einer Theorie reiner Gefühlsbewegung, wählt er die zweite. Da aber Lust und Unlust unzweifelhaft Gefühlsmomente sind, muß er verhindern, daß sie und mit ihnen die »Bewußtheit« seine Theorie der Bewegung kontaminieren. Er reduziert das Gefühl daher - eben im Sinn der Annexe - auf eine Analogie zur physiologischen Nervenbewegung. So kann er die Problematik einfach andersherum wenden: Nicht die Verbindung von Gefühl und Bewegung macht Schwierigkeiten, sondern, bei genauerem Hinsehen, ihre Unterscheidung. Das Gefühl selbst ist »im Grunde [...], als Analogon zu den Eigenbewegungen des Nervensystems, an sich schon Bewegung« (I 142). Die wissenschaftliche Neurologie hat den Primat, und nur in Hinsicht auf ihre Bewegungslehre kann von Gefühl gesprochen werden.

Durch diese reduktive Angleichung des Gefühls an die wissenschaftliche Bewegungslehre hat Cohen zunächst einmal ganz systemkonform die »Bewußtheit« ausgeschlossen und im »Bewegungsgefühl« seine Fragestellung gefunden: Die »beiden Abstraktionen, Fühlen und Bewegung [müssen] ihre Korrelation aufrecht erhalten [...]. Der Aufbau des Bewußtseins beginnt mit dem Fühlen und geht zur Qualifikation des Fühlens als Bewegung über« (I 143). So kann es in dieser Hinsicht ohne Schwierigkeit den systematischen Grundlegungen der Bewegung in Natur und Wille entsprechen.

II

Durch diese Anbindung des Ästhetischen an die Logik will Cohen seinen kulturphilosophischen Hauptzweck erreichen, nämlich alle ihre Inhalte unter dem Primat der Zukunft zu begründen. Damit ist erneut, diesmal ästhetisch gewendet, das »Urteil der Mehrheit« aufgegriffen³⁸. Auch das reine Gefühl bildet seinen Inhalt auf der Basis einer Antizipation (*ÄrG* I 158). Sie führt hier wie im Logischen nicht zu einer »Ordnung der Folge des Nacheinander [...], sondern vielmehr [zur] Erzeugung des Folgens« (I 158). Aber es ist mitzubedenken, daß die Vorbedingungen der Ästhetik nicht nur in der Logik, sondern auch in der Ethik liegen. Das »Bewegungsgefühl«, welches zum Ansatz der Inhaltsbestimmung wird, scheint von Cohen fast noch eher eine »Relativität« zur ethischen »Tendenz« zu bedeuten³⁹. So kommt mit

38 Die Logik der Mehrheit wird schon beim Rekurs auf die Theorie der Empfindung in den »Aufbau des ästhetischen Bewußtseins« (*ÄrG* I 125ff) einbezogen: »Die Bewegung bildet nur den Ansatz zum Inhalt. Der eigentliche Inhalt entsteht erst mit der Empfindung« (I 145f). Eine einzelne Empfindung aber ist »als ein isoliertes Ding illusorisch« und die Folge einer »mythologische[n] Vorstellung von der Seele, die an ihrem Webstuhl arbeitet, und in selbständigen Akten der freien Überschau ihre Gebilde abteilt, wie sie als selbständige Gebilde sie zur Schöpfung bringt« (I 148). Dagegen »der Inhalt in seiner eigentlichen Bedeutung entsteht erst aus zwei Empfindungen, sofern diese in ein *Verhältnis zu einander* treten« (I 152). Damit ist also nicht gemeint, daß man zwei oder mehrere sogenannte gegebene Empfindungen benennen müßte, um dann nach ihrem Verhältnis fragen zu können. »Das Denken« (I 152ff) und mit ihm die Bestimmungen aus der *Logik der reinen Erkenntnis* behaupten ihren Primat: Es gibt keinen »Empfindungs-Unterschied«, sondern nur eine »Unterschieds-Empfindung« (*LrE* 450, vgl. Teil 2, S. 84, Anm. 44). Was wir eine »einzelne« Empfindung nennen könnten, ist in sich schon Mehrheit.

39 Die Reinheit des Bewegungsgefühls soll sogar in der Ethik und deren Begriff der Tendenz begründet worden sein: »In der Tendenz wirkt das Empfindungsgefühl als Bewegungsgefühl, wirkt der ursprüngliche Bewegungscharakter des Bewußtseins in das Empfindungsgefühl durch« (*ÄrG* I 156). Das paßt jedoch nicht ohne weiteres zu den anderen Ausführungen Cohens, denn

der Frage der Antizipation auch in Erinnerung, daß deren Gesetzlichkeit in Logik und Ethik unterschiedliche Konsequenzen hatte - und zwar in dem Punkt, der am Anfang unserer Untersuchung zur ästhetischen Theorie Cohens stand: in der Wertung der Vergangenheit.

Diesen Unterschied ignoriert Cohen in der *Ästhetik des reinen Gefühls*. Die einseitige Betonung der »Vereinigung« und das Zurücktreten der »Sonderung« innerhalb der *Ethik des reinen Willens* sind hier nicht wieder im Spiel. Das Bewegungsgefühl, einerseits von der Grundlegung des Willens her gedacht, soll andererseits dennoch ein geradezu schrittartig gedachtes »Fortstreben von Tendenz zu Tendenz, mithin das Fortstreben von einer Empfindung zur anderen« sein (I 156). Also formuliert Cohen die Gesetzlichkeit der Mehrheit hier im Ästhetischen nur in Entsprechung zur *Logik der reinen Erkenntnis*. Es ist deren Vergangenheitstheorie, wenn es in der Ästhetik heißt: »Nicht auf die Vergangenheit folgt die Zukunft, sondern der Erzeugung der Zukunft folgt die der Vergangenheit nach. Die Sonderung geht von der Zukunft aus, und erst von ihr ab vollzieht sich die Vereinigung in dieser Ordnung der Folge« (I 158). In der Mehrheitsbildung des Gefühls scheint es für Cohen einen Primat der logischen Vorbedingung zu geben. Die Sonderung wird im vollen Sinn des logischen »Urteils der Mehrheit« übernommen. Die eigentümliche Darstellung dieser zeitlichen Ordnung im Gefühl besteht in der Wiederholung. Das führt zu einem ersten Formprinzip der ästhetischen Gestalt, dem Rhythmus; er »ist die ästhetische Grundform« (I 158). Mit ihm beginnt der Aufbau der ästhetischen Gestalt, der in Poesie und Musik durch das Metrum, und dann speziell in der Musik durch Takt, Tempo, Harmonie und Melodie seine weiterführenden Richtlinien erhält⁴⁰.

Schalten wir eine kurze Zwischenüberlegung ein. Wiederholung setzt eine Bestimmung voraus, sonst wäre nichts zu wiederholen. Der Ansatz, der sich über die Wiederholung zum Inhalt bestimmen soll, muß in irgendeiner Form schon gestaltet sein. Er selbst darf wiederum kein Inhalt sein. Dennoch enthält der Ansatz notwendig etwas, welches wiederholt wird. Daran mag zwar die Inhaltslogik in Kraft tre-

von Ethik ist dort, wo das »Bewungsgefühl« erstmals eingeführt wird, nicht die Rede (143ff). Ist das so zu verstehen, daß die zunächst nur logische Bewegungslehre des Gefühls ein Problem aufwirft, das erst im Ethischen, etwa durch den Zweckbegriff, seine Lösung findet? Dies oder etwas ähnliches wird jedoch von Cohen nicht ausgesprochen. Ich habe es nicht vermocht, mir Cohens Verbindung von Logik und Ethik in diesen Passagen über das »Bewungsgefühl« völlig deutlich zu machen. Der Einfluß der Ethik wird faßbarer bei der »Vollendung«. Davon in Kapitel 7.

40 Vgl. *ÄrG* II 148ff; dazu KINKEL, Walter. *Hermann Cohen ... 1924*: 316f; ein kurzes, präzises Referat von Cohens Auffassung bei MOOS, Paul. »Hermann Cohen als Musikästhetiker« 1918.

ten. Ihrer Inhaltsbildung durch Sonderung, Vereinigung und Erhaltung (durch Wiederholung) geht jedoch eine vorinhaltliche Sonderung, Vereinigung und Erhaltung, und somit ein Bestand von »Elementen« voraus, faßbar etwa durch den Begriff einer Struktur. Wir müssen also eine Mehrheit vor der Mehrheit, eine Urzeit vor der Zeit annehmen. Damit schlägt die Erörterung des Rhythmus die Brücke zu zwei Fragen, die noch nicht befriedigend gelöst sind. Die näherliegende Brücke ist die zur Archäologie der »Vergleichung«, die wir als einen Inhaltsaufbau auf dem Fundament einer archaischen Struktur kennengelernt haben. Die zweite Brücke, die in die Grundlegung der Cohenschen Systematik überhaupt zurückführt, verbindet uns mit den »Urteilen der Denkgesetze« in der *Logik der reinen Erkenntnis*. Ohne daß dort schon Inhalt erzeugt würde, finden wir doch die fundamentale Gesetzlichkeit von Sonderung, Vereinigung und Erhaltung. Es läßt sich ahnen, daß die Analyse des Rhythmus auch für die, systematisch betrachtet, ältere Frage der Ursprungslogik einen Gewinn abwirft.

6) *Rhythmus und Gehalt*

I

Poetologie und ästhetische Inhaltslogik hatten wir zunächst getrennt zu behandeln, jedoch unter der Annahme, daß es einen Schnittpunkt geben müsse. In der Theorie des Rhythmus bringt Cohen seine Poetologie und seine Inhaltslogik zu einer direkten Begegnung. Das geschieht dort, wo er das Problem des Rhythmus zum zweiten Mal innerhalb der *Ästhetik des reinen Gefühls* aufgreift, und zwar in der Musiktheorie. Es taucht erneut der Begriff des Metrums auf, zunächst als Ergänzung der Überlegungen zur »zweiten inneren Sprachform«: Sie als »Gefühlssprache [...] ist durch musikalische Elemente bedingt, die das Metrum zusammenfaßt« (*ÄrG* II 144). Das Metrum wiederum ist »das Maß, mit dem [...] die Poesie] den Zeitwert ihrer Worte, insofern denselben ihr Gefühlswert anhaftet, bemißt, und mit dem sie die Ordnung ihrer Sätze, ihre Perioden aufreht« (II 144). Das Metrum gehört zum Faktum der poetischen Kunst. Es ermöglicht die Proportion von Denken und reinem Gefühl, von der die Rede war. Zur Propotion gehört jedoch ein Maß. Die Musiktheorie greift diese Forderung auf, indem sie

»noch tiefer [als die Poesie] das Fundament [legt], um ihren Aufbau zu errichten, der [...] auf die Worte der Poesie nicht unbedingt angewiesen ist. Wenn aber Elemente gemessen

werden sollen, die gar nicht Worte zu sein brauchen, dann genügt das Metrum nicht, weder für die Sammlung von Gruppen, noch gar für die erste Herstellung einer *elementaren Ordnung, und die Wiederholung und Befestigung derselben*« (II 144, Hervorhbg. H.W.).

Diese elementare Ordnung begründet der Rhythmus. »Die Urform des Rhythmus ist die periodische Ordnung der Elemente, die Ordnung, welche in der Wiederholung besteht« (II 145). Was bedeutet es aber, daß der Rhythmus das »Messen« von Zeitwerten begründen soll? Hier wie sonst nirgends im System begibt sich Cohen auf die Grenze von Soma und Logos. Er redet von der Atmung als einem »Mittelmaß für die normale Zeiteinteilung« (II 145). Das wird zwar sofort eingeschränkt: Es sei nicht »ausschlaggebend«, dieses Mittelmaß aus der Atmung abzuleiten, denn die »Einförmigkeit« der Wiederholung sei zu vermeiden. Nun aber wendet sich das Blatt, denn

»wenn dagegen das Bewußtsein umgekehrt diese Folge durchaus *spontan* hervorbringt, nicht aber etwa in einer Nachbildung des an sich geschehenden Naturvorgangs, so erweist sich dadurch die Ordnung als eine schöpferische, als eine reine Erzeugung, wie das reine Gefühl der Kunst sie erfordert. Jetzt kann man auch ohne Schaden für die Reinheit die körperliche Analogie zulassen«⁴¹.

Damit ist für Cohen das Tor geöffnet, um schließlich doch die Atmung als Grundmaß des Rhythmus darzustellen. Aber es geht nun nicht mehr um ihren Nutzen für den Sauerstoffwechsel wie in der biologischen Wissenschaft, sondern um Systole und Diastole, um Einatmen und Ausatmen - genauer verstanden aber, mit Goethe gesagt, um das »Eratmen«. »Dieses Eratmen ist die Antizipation, die Urform der Zeit, die Vorwegnahme der Zukunft und ihre erste Errichtung, auf welche sodann die Vergangenheit eintreten und nachfolgen kann« (II 146). »So ist die Antizipation der Geist und der Grund des Rhythmus« (II 147).

Eine Abwehr des Biologie-Wissenschaftlichen und doch eine Rückkehr zum Soma verbinden sich also in Cohens Auffassung des Rhythmus. Er gewinnt den Grundbegriff seiner ästhetischen Bewegungslehre, indem er ein Verfahren an-

41 *ÄrG* II 145, Hervorhbg. H.W. Wiederholung als »Nachbildung des *an sich* geschehenden Naturvorgangs« begründet - als Experiment verstanden, daher genauer als »Wiederholbarkeit« - in der *Logik der reinen Erkenntnis* die Notwendigkeit (*LrE* 510f). An der ästhetischen Natur - des Menschen - geschieht dagegen nichts »an sich«. Es gibt sie auf keiner Stufe der Erzeugung als einen »Gegenstand«, welcher »erkannt« werden könnte. Kunst, und mit ihr die Natur des Menschen, steht immer unter dem »Kriterium des Schaffens« (*ÄrG* I 235, vgl. auch *Die dramatische Idee in Mozarts Operntexten* 1915/6: 29). - Die Reserve gegenüber einer »bloße[n] Übertragung der beim Athmen erkannten Verhältnisse auf die Sprache« hatte schon STEINTHAL in aller Schärfe betont (*Grammatik, Logik ...* 1855: 37).

wendet, das er selbst als poetisch charakterisiert hatte: die Vergleichung. Der Rhythmus ist nicht identisch mit biologischer Atmung, aber er ist mit ihr »vergleichbar«. Für den Denker der Reinheit, der zugleich selbst, etwas ironisch gesprochen, ein rein Fühlender ist, vereinen sich schließlich Begriff und Wortgefühl, denn: Was gefühlsmäßig den Begriff der Atmung begleitet, ist eben das Gefühl des Rhythmus. Goethe spricht es unmittelbar in seinem Wort »Eratmen« aus; der Aufschwung darin ist der »Geist und Grund des Rhythmus«. Zum Wort aber gehört untrennbar das Gedicht »An Schwager Kronos«⁴²; nur in seinem Zusammenhang hat »eratmen« eine »innere Sprachform«. Die Dynamik der »Mehrheit« im Satzzusammenhang wird hier für Cohen als reines Gefühl evident. Seine Theoriebildung ist an diesem innersten Punkt eine unmittelbare Rezeption von Poesie. Der darstellerische Übergang vom »Atmen« zum »Eratmen« auf den Seiten 145 und 146 im zweiten Band seiner *Ästhetik des reinen Gefühls* ist selbst eine Erzählung von der Metamorphose biologiewissenschaftlicher Natur zur ästhetischen »Natur des Menschen«⁴³. Die »ästhetische Grundform« des Rhythmus ist eine Art somatologischer Gedankenbildung. Sie liefert ein Grundmaß, ein je erlebtes Maß von Lebenseinheiten.

Denken wir zurück an die *Logik der reinen Erkenntnis*. Ein Maß auszubilden bedeutet dort, die Kategorie des Bewußtseins zu realisieren (*LrE* 443f). Wie bei der Logik der Empfindung ist auch dieser Begriff des Bewußtseins von allem Psychischen befreit. Dennoch wird von Cohen dort bereits das Metrum »für den wissenschaftlichen« Sinn als Verstehenshilfe nutzbar gemacht (444). Das Charakteristikum der »zweiten inneren Sprachform« findet sich als Vorbild für den wissenschaftlichen Begriff des Maßes: worin nämlich durch das »Maß des Gefühls [...] das Begriffswort vereinbart [wird] mit dem musikalischen Ton. Die größten Verschiedenheiten werden durch dieses Maß vergleichbar und vereinbar« (444). Das Maß des Metrums selbst wird allerdings, wie erst die Ästhetik zeigt, durch den Rhythmus begründet. Von dieser *ästhetischen* Grundform und dem »Eratmen« kann die *Logik der reinen*

42 Zweite Strophe: »Nun schon wieder / Den eratmenden Schritt / Mühsam Berg hinauf. / Auf denn, nicht träge denn! / Strebend und hoffend an.« (GOETHE. *Hamb. Ausg.* I 48); vgl. auch *Faust*, 1. Teil, Vers 486, beim Hervorrufen des Erdgeistes: »Du flehst eratmend, mich zu schauen«.

43 In ähnlicher Weise ist die mathematische Symbolik »A + ...« in der *Logik der reinen Erkenntnis* ein Hineinsprechen des Faktums in die Theorie (vgl. Teil 2, S. 66, Anm. 7). Nur dieser Rückgriff auf eine mathematische Formalität macht gegenüber Cohens Darstellungsstil die subjektfreie Logizität der Antizipation tatsächlich evident.

Erkenntnis nicht handeln. - Es ist bemerkenswert, daß gerade bei der fundamentalen Kategorie des Maßes erst ein poetisches Sprechen die Lücken des Verstehens füllt.

II

Die Unmittelbarkeit der poetischen Rezeption zeigt an, daß wir beim Rhythmus keinen Inhalt vor uns haben, der zu vermittelnden Interpretationen einlädt⁴⁴. Seine Form ist jedoch nicht die eines Inhalts, sondern einer Geste oder Gebärde, die sich in der Musik darbietet. Musik eröffnet daher einen Weg, das Fundament für das Maß »noch tiefer« als im Metrum zu legen. Jedoch kann nur die Poesie die Gebärde sachhaltig aussagen. Beide vereint reichen damit hinab bis auf eine Ausdrucksebene, die die unterste Grenze der inneren Sprachform selbst bezeichnet. Cohen nennt sie die »Geberdensprache der Interjektion« (II 155). Was sich dort ausdrückt, ist »der Schrei der Klage und des Jubels [...], mehr Singen als Sprache. Die Sprache reift erst im Satze und im Begriffsworte des Urteilsatzes« (II 155). Aber auch die »ge-reifte« Sprache der Begriffsworte bewahrt das Ausdruckselement der Interjektionen. An der Begriffssprache hatte Cohen seine »relativen Gefühlsstufen« entwickelt; auch »in ihnen haben wir von neuem diese rudimentären Singlaute der Sprache zu erkennen« (II 155). Zwar, so heißt es kurz danach, »kann man den musikalischen Charakter dieser Sprachelemente bestreiten, insofern es sich in ihnen nur um das Metrum handelt, und um die *Sprachakzente* der Rhythmik« (II 155). In die Diskussion um den historischen Primat der Sprache oder des Singens tritt Cohen jedoch nicht ein (II 156).

Mit diesem Rückgriff auf die »Geberdensprache der Interjektion« verbindet sich allerdings noch mehr, sobald wir auf die Kulturpoesie blicken. Mit ihren Ausdrucksformen für »Klage« und »Jubel« berührt die Poesie genau diejenige Frage, die in der Systematik der Grundlegung sorgfältig vermieden wurde, nämlich die Frage der Bewußtheit. Die »Bewußtheit« war an Lust und Unlust gekoppelt worden⁴⁵. Die »Schreie der Klage und des Jubels« bekunden zwar nicht unmittelbar Unlust bzw. Lust, aber sie beziehen sich darauf, indem sie deren Differenz widerspiegeln. Nun will Cohen zwar eine allzu große Nähe vermeiden; er bezeichnet es als

44 Man kommt nicht umhin, an Kants Begriff des »anschauenden Verstandes« aus der *Kritik der Urteilskraft* (§ 77, *Akad. Ausg.* V 406) und gerade Goethes Empfänglichkeit dafür zu denken (»Anschauende Urteilskraft«, *Hamb. Ausg.* XIII 30f).

45 Vgl. o. S. 178.

»ein Vorurteil, daß die Interjektion die ursprüngliche Sprache sei, und daß diese somit in dem Worte ihren Ursprung habe. Die Interjektion ist die Abbreviatur eines Satzes. Wenn ich Feuer! rufe, so wird ein Satz durch dieses Wort ausgesprochen« (I 360).

Aber es ist doch festzuhalten, daß der »Schrei der Klage und des Jubels« eine andere Qualität hat als der Ruf »Feuer!«. Es klingt eben keine Sachaussage in jenem Schreien an, sondern die Dichotomie von Lust und Unlust⁴⁶. Läßt sich auch hier Cohens Auffassung halten, daß diese Interjektionen abgekürzte Sätze darstellen? Sie stellen Gebärden dar, zugleich Grundformen innerer Sprachform, denn in ihnen vereinigen sich Begriffe und Laute. Welche Begriffe aber sind gemeint?

Bezeichnenderweise entdecken streng genommen weder Logik noch Ethik diese Begriffe, sondern erst die Theorie der inneren Sprachform: Es handelt sich um das Leiden und die Freude. Sie sind die Elemente, die sich innerhalb des poetischen Sprechens durch die Interjektionen der Klage und des Jubels voneinander absondern, vereinen und erhalten. Die Klage ist Ausdruck des Leidens als der Abwesenheit von Freude. Der Jubel ist Ausdruck der Freude als der Abwesenheit des Leidens. Ihre Erhaltung besteht in ihrer Wiederholung, in der rhythmischen Form ihrer wechselhaften Wiederkehr. In diese »ästhetische Urform« gehen Lust und Unlust über und werden dadurch zu dem, was Cohen »Lebensgefühl« nennt (I 122).

Im Er-leben wird dieses Lebensgefühl bewußt. Aber die Bewußtheit ist - entscheidend für Cohen - zugleich methodisch gebändigt und an die Form des Kulturbewußtseins angeschlossen. Denn in dem lust- und unlustvollen Zusammenspiel von Klage und Jubel liegt das methodische Prinzip der »Mehrheit«, ein Hervortreten der einzelnen Bestimmung durch ein Antizipieren des von ihr Verschiedenen. Die rhythmische Grundstruktur der Kunst, die sich mit dieser ästhetischen Mehrheit verbindet, zeigt sich beispielhaft in der Interpretation von Shakespeares *Hamlet*: das Leiden als Auftakt - als produktive Antizipation - der Freude (II 86ff). Das ganze Drama ist in gewissem Sinn eine Interjektion hoffnungsvoller Klage. Auf die Le-

46 Der semantische Bereich der Interjektion ist also bei Cohen nicht eindeutig - ebensowenig wie bei STEINTHAL, etwa in *Grammatik, Logik ...* von 1855. Für letzteren steht die Interjektion an der Grenze vom somatischen Laut zur »eigentlichen« Sprache, wo der Laut zum *Zeichen* wird: »Verwunderung, Überlegenheit, Spott« liefern der Sprache »vorzüglich« ihre Interjektionen (308). Aber auch der bloße Laut, der als »Ächzen, Stöhnen [...] nicht Zeichen des Schmerzes, sondern Wirkung desselben, [...] der Schmerz selber« ist (307), wird in den »sanftesten der hierbei ausgestoßenen Töne [...] von der Sprache schon aufgenommen als das untergeordnete Element der Interjektionen« (308). Die Interjektionen also »ragen aus einer überwundenen Stufe in die Sprache hinein« (308). Das Maß ihres Anteils an der ausgebildeten Sprache ist verschieden.

bensauffassung Cohens, die sich über diese ästhetische Methodik ausspricht, haben wir im fünften Teil noch zurückzukommen.

»Als Urlaute des Bewußtseins bilden Lust und Unlust *Urelemente* des Bewußtseins. [...] Lust und Unlust können *negative Bedingungen* werden, wie die Bewußtheit überhaupt eine solche für das positive Bewußtsein ist« (I 122).

Diese Präsenz ex negativo von Lust und Unlust im Erleben nennt Cohen im Unterschied zum »Inhalt« den »Gehalt«:

»Lust und Unlust mögen ein *Gehalt* des Bewußtseins sein, insofern sie eine *Macht* in ihm bilden [...]: darum aber sind sie noch nicht Inhalt. [...] Lust und Unlust bezeichnen immer nur ein Verharren des Bewußtseins in seiner eigenen Immanenz und Reflexibilität, die noch keineswegs ein Inneres zu erzeugen vermögen; geschweige denn ein Äußeres« (I 121).

Der Gehalt liegt in der rhythmischen Gestalt des Lebensgefühls und trägt durch seine Formung etwas vom »bloßen Gehaben« der Bewußtheit, von Lust und Unlust, bis an den Beginn der inhaltlichen Grundlegung heran. Im Fühlen, und sei es bloß eine »relative Gefühlsstufe«, ist dieser Gehalt wirksam. Dennoch kann er seiner Andersartigkeit wegen nicht als »gegebener« Inhalt verdächtigt werden. »Im Fühlen arbeitet sich der bloße Gehalt des Gehabens zu der Urform des Inhalts empor« (I 137). So schließt sich der Bogen von Cohens ästhetischer Grundlegung des Inhalts, die mit der Abwehr einer eigenen Qualifikation des Fühlens begonnen hatte. Jene »Illusion des Inhalts« (I 145) wird nun verständlich als ein Gehalt, der im Erleben allen Entwicklungen des Gefühls innewohnt.

7) »Vollendung«

I

Betrachten wir die Konsequenzen, die Cohens Theorie des Gehalts als Verbindungselement zur Archäologie der Vergleichung hat. Nachdem wir in der Theorie des Rhythmus den Schnittpunkt von Archäologie und Inhaltslogik ausfindig gemacht und auf den Begriff des Gehalts geführt haben, ist der methodische Zentralbegriff der Ästhetik gefunden. Aber es ist noch nicht klar, was daraus für die spezifische Schwierigkeit folgt, in die jener Gegensatz geführt hatte. Sie bestand darin, daß die »Vergleichung«, also das Prinzip der »zweiten inneren Sprachform«, archäologisch gesprochen älter ist als die wissenschaftliche Form der Erkenntnis und ihre Logik.

Dennoch greift die Vergleichung der *reinen* inneren Sprachform bereits auf wissenschaftliche Inhalte und Methoden zurück. Daraus scheint sich eine systematische Verwirrung zu ergeben.

Cohen selbst gibt, wie zu sehen war, in einem innersten Punkt seiner ästhetischen Theorie die wissenschaftliche Distanz zu seinem Stoff auf. Das physiologisch verstandene Atmen wandelt sich zum »Eratmen«: Eine Grundbestimmung des Bewußtseins entsteht im unmittelbar verstehenden Nach*sprechen* einer poetischen Sprachbildung - denn nicht die Schrift im Buch macht das »Eratmen«. Cohen vollzieht selbst einen Akt der Vergleichung am Stoff der Naturwissenschaft und damit die »Verleiblichung« eines Gedankens, von der bei der »inneren Sprachform« die Rede war. Die Erkenntnis und ihr Geist werden zum »Stoff« der zweiten inneren Sprachform. Aber wir befinden uns im Bereich der Theorie. Deren *geistige* Deutung des poetischen Sprechens kann auch bei Cohen auf das dichterische Zeugnis der Vergleichung nur *folgen*, obwohl diese in der Theorie selbst waltet. Die durch diesen Zirkel erzwungene Frage ist also folgende: Wie soll die geistige Deutung eines Verfahrens möglich sein, in dem der Geist selbst Stoff geworden ist? Ist das reine Gefühl denn in solch evidenter Weise selbst wiederum geistig, daß eine Theorie aus geistiger Erkenntnis ihm die Grundlegung erdenken könnte?

Der Stein des Anstoßes ist der Gehalt und die Tatsache, daß der Theoretiker Cohen ihm mit dem poetischen Gefühl des Rhythmus Einlaß in die Methodik - genauer müßte man sogar sagen: in die Motorik - seiner Theorie verschafft hat. Im Gehalt des reinen Gefühls wird die Dichotomie von Lust und Unlust erlebbar. Lust und Unlust jedoch sind die begrifflichen Siglen für die Bewußtheit als »bloßes Geben«, welches nicht in den Kreis des »wahrhaftigen« Philosophierens gehört, weil Bewußtheit nicht Geist ist, sondern im Gegensatz dazu steht. Was bringt also Cohen dazu, sich dennoch seinem Stoff hinzugeben? Hierauf antwortet zunächst der Begriff der »Vollendung«. Cohen würde sagen, daß er das sprachlich-gedankliche Motiv für seine Rhythmustheorie ja nicht einem beliebigen Gedicht entlehnt habe, sondern einem solchen, das als »vollendet« zu bezeichnen sei. In Goethes Dichtung sieht er das »hohe Streben nach Vollendung«, in dem allein sich »die Liebe der Kunst zum Menschen« bewährt (I 181). Aber ebenso unzweifelhaft glaubt er auch an die Verwirklichung der Vollendung: »Das reine Streben nach Vollendung und die Zuverlässigkeit des Glaubens an ihre Verwirklichung ist das Gepräge des Ideals« (I 181). Der Begriff des Ideals ist jedoch - nach einer Formulierung, die wir aus *Kants Begründung der Ästhetik* übernehmen - »das Cogito der Ästhetik: er bedeutet die Ableitung der Kunst aus dem Bewußtsein« (KBÄ 40).

Die Vollendetheit des Gedichts verbürgt die Geistigkeit seines Gehalts. In der konkreten Anwendung dieses Begriffs auf bestimmte Kunstwerke jedoch spielt - wie in einer Aussage über »Echtheit« - das scheinbar Individuelle, fast Inkommensurable eines persönlichen Urteils herein und damit das Problem der ästhetischen Antinomie, von der im zweiten Kapitel die Rede war. Durch das Kunsturteil über Goethe wird jedoch hier zugleich ein *theoretischer* Gehalt gerechtfertigt. Wenn wir die Quelle der sogenannten »Vollendung« ausfindig machen können, so haben wir den Fundus von Cohens theoretischer Gebärde. Daran wird sich zeigen, daß der Umweg über die ästhetische Methodologie schließlich umso direkter auf die Bedeutung der Nationalität zurückführt.

II

Zunächst ist ein weiteres Moment in die Methodologie einzubeziehen. Die »Vollendung« weist nämlich insbesondere auf die zweite, die ethische Vorbedingung des reinen Gefühls hin. »Das reine Streben nach Vollendung und die Zuverlässigkeit des Glaubens an ihre Verwirklichung ist das Gepräge des Ideals« (*ÄrG* I 181): Mit diesem Begriff des Ideals ist eine unmittelbare Verbindung zur Ethik hergestellt, denn Cohen übernimmt von Kant die sittliche Konnotation im ästhetischen Ideal (I 108). Zugleich jedoch weigert er sich, wie Kant »die Natur in ihrer reinen Gesetzmäßigkeit [...] jenem auf der Sittlichkeit gegründeten Ideal gegenüber zur Norm und zum Kanon« zu »erniedrigen« (I 108)⁴⁷. Beide gelten, als methodische Vorbedingungen und als Stoff der Kunst, in gleichem Maß. Ein »Mischbegriff« aus Natur und Sittlichkeit allerdings darf das Ideal ebenfalls nicht sein (I 109). Wenn in ihm also dennoch die beiden Vorbedingungen zur Einheit werden, dann muß diese Einheit bereits in der ästhetischen Grundbewegung nachweisbar sein, also in der Theorie des

47 Kants Fehler bestand nach *Kants Begründung der Ästhetik* darin, daß er die Schönheit mit dem Sittlichguten »identisch« machte, obwohl er bestrebt war, sie zu unterscheiden (*KBÄ* 270; bzgl. der Bestimmung aus KANT, *KU*, § 59: »Nun sage ich: das Schöne ist das Symbol des Sittlichguten; und auch nur in dieser Rücksicht [...] gefällt es«, *Akad. Ausg.* V 353). Die Natur bekommt demgegenüber einen geringeren Stellenwert. Dagegen als *Stoff* verstanden, so Cohen, erlangen beide, Natur und Sittlichkeit, denselben methodischen Stellenwert für die Gestaltung der Kunst: »Nur in dieser selben Bedeutung, wie das Schöne die Natur symbolisiert in ihrer reinen schöpferischen Zweckmäßigkeit, so nur auch ist das Schöne Symbol der reinen, Endzwecke erzeugenden Sittlichkeit« (*KBÄ* 270). Nur *innerhalb* des Bereichs des Schönen und nicht zu seiner methodischen Begründung erhält die ethische Dimension auch bei Cohen den Primat (vgl. die folgenden Ausführungen).

Rhythmus. In ihm tritt die ethische Vorbedingung als ein Kontrapunkt zur zunächst logischen Struktur des ästhetischen Mehrheitsurteils in Erscheinung. Durch diese Korrelation wird die Bewegung des vollendeten Kunstgefühls eingeleitet.

Diese Korrelation wird möglich im ästhetischen Begriff des Raumes. Auf die Darstellung der rhythmischen Zeitlogik als einer Antizipation und Bildung der Vergangenheit⁴⁸ folgt der Satz: »Ähnliche Änderungen ergeben sich auch an der Ordnung des Raumes, insofern sie nicht schlechthin im Nebeneinander genommen wird, sondern gemäß der Allheit einer unendlichen Reihe« (I 158). Mit der Allheit aber ist schon in der *Logik der reinen Erkenntnis* eine Zusammenfassung angesprochen, in der die »Einzelheiten« und mit ihnen die Vergangenheit verschwunden sind. Mit diesem Ergebnis kann sich eine ethische Konnotation verbinden, denn zu ihrer Abwehr des Vergänglichen, sprich: der Einzelheiten, steht die Raumkategorie der Allheit nicht im Widerspruch. Bestimmt man diesen Gedanken des Raumes nun unter ästhetischen Gesichtspunkten nach seinen methodischen Implikationen, so tritt jene ethische Konnotation sogar in den Vordergrund und erlangt gegenüber der theoretischen Bedeutung den Primat. Reines Gefühl bedeutet Verinnerlichung. Die räumliche Ordnung, von der die *Ästhetik des reinen Gefühls* redet, bestimmt also, selbst bezüglich der bildenden Kunst, einen *inneren* Raum. Einen solche innere Raumbestimmung kennt die *Logik der reinen Erkenntnis* nicht, da sich die Naturgegenstände, von denen sie handelt, erst in der Folge eines »Werfens nach Außen« (*LrE* 196) unter der Kategorie äußeren Seins, der »Substanz«, konstituieren. Die Handlung aus reinem Willen dagegen, der Gegenstand der Ethik also, etabliert sich genau an dieser Schwelle von Innen und Außen: Die Handlung ist »das Äußere des Innern« (*ErW* 176). Der Wille geht genau auf dieses »Werfen nach Außen« an sich und entwirft darin den Raum der Ewigkeit.

Die Ewigkeit stellt, wie sich zeigte, ein Paradoxon dar⁴⁹: einerseits eine reine unendliche Prozessualität, andererseits ein »erfüllter« Raum der Geschichte, eine »feste temporale Allheit«⁵⁰. Die *Ethik des reinen Willens* löst diese Paradoxon nicht auf, wohl aber die »ästhetische Grundform«, und zwar als Gehalt einer Geste. Der Rhythmus als schöpferische Bewegung ist einerseits eine reine Prozessualität und enthält andererseits durch seine Wiederholungen das Moment der Zusammenfassung. Die Vereinigung dieser Momente bildet den inneren Raum, genauer: den Raum der

48 Vgl. o. S. 179f.

49 Vgl. Teil 3, S. 118.

50 Die beiden Zitate dieses Satzes aus FIORATO, Pierfrancesco. *Geschichtliche Ewigkeit ...* 1993: 169 u. ö. und SCHMID, Peter A.. *Ethik als Hermeneutik ...* 1995: 192.

Verinnerlichung. Damit kann also, obwohl dieser Raum in das Kunstwerk projiziert wird, und damit praktisch ein Gegenstand für physikalische Messungen vorliegt, von seinem Wesen her kein physikalisch deutbarer Raum gemeint sein. Ebenso handelt es sich nicht unmittelbar um ein ethisches Ideal. Der neue Raum ist vielmehr all dem gegenüber bestimmt als eine rhythmisch-proportionierte *Gestalt*. Eben das meint Cohen mit der ästhetischen »Ordnung« des Raums: eine ideale Gestalt - Kunst unter der Aufgabe der »Vollendung«. Der Gehalt an Lust und Unlust erscheint durch den künstlerisch vollendeten Ausdruck schon in seiner mythischen Grundstruktur auf eine ideale Gestalt hin gebündelt.

Das ist ausdrücklich Thema, wo die künstlerische Darstellung von menschlicher »Nacktheit« erörtert wird. Hier kommt die Raumfrage in besonders anschaulicher Weise zur Geltung, da es sich um bildende Kunst handelt und damit um eine entäußerte Gestalt des inneren Raumes. »Das ästhetische Gefühl der Liebe« (*ÄrG* I 174ff), von dem bei dieser Gelegenheit ausführlich gehandelt wird, entsteht nach Cohen durch die künstlerische Aufnahme und Verwandlung des Geschlechtstriebes. Insbesondere die bildnerische Darstellung des nackten Menschen steht an der Schwelle dieses Triebes und ist daher »das Urproblem der Darstellung des Menschen« (I 176), denn Lust und Unlust werden als Gehalt hierin unübersehbar. Dabei zeigt sich mit besonderer Deutlichkeit die Rolle des Faktums für Cohens Theoriebildung. Denn in der Tatsache als solcher, daß sich die bildende Kunst den nackten Menschen zum Sujet nimmt, liegt zwar einerseits das Problem - andererseits aber auch seine Lösung: Die Nacktheit wird in der genialen Kunst nicht als anstößiges Zeichen für verbotene Bezirke des Menschlichen abgewertet, sondern gerade zum wichtigsten »Organ«, zum »methodische[n] Werkzeug zur Erzeugung der Menschengestalt« (I 177) aufgewertet.

Die gelungene, die vollendete rhythmisch-proportionale Gestaltung überformt die sexuelle Lust und Unlust durch eine geistige Komponente. Das gestalterische Ideal wandelt die Sexualität in geistigen Eros⁵¹. Aber ohne diesen Rückgriff auf die leibliche Natur, »ohne die Nacktheit[,] würde der Eros in dem Menschen nicht zur Offenbarung kommen« (I 177). Durch dessen ethische Konnotation und den damit implizierten sittlichen Zweck wiederum wird deutlich, daß das reine Gefühl seinen Gehalt nur vor dem Hintergrund der Menschheitsidee ausprägen kann. Das reine Gefühl wird somit zur Gestaltung einer eigenen »Natur des Menschen« und ent-

51 Nur vor diesem ästhetischen Hintergrund wird auch der Rätselsatz aus der *Religion der Vernunft* verständlich, man liebe »doch sogar in der sinnlichen Liebe nur die idealisierte Person, nur die Idee der Person« (*RV* 185).

wickelt je besondere Ausdrucksformen der ästhetischen Liebe. Und umgekehrt sind es diese besonderen Ausdrucksformen der Liebe, die sich unter dem Gesichtspunkt des menschlichen Handelns als Leitlinien in Form der »relativen Tugenden« bewähren.

III

Blicken wir kurz zurück. Das künstlerische »Streben nach Vollendung und die Zuverlässigkeit des Glaubens an ihre Verwirklichung« (I 181) bilden die Basis, von der aus Cohen seine Hingabe an die Subjektivität eines ästhetischen Urteils rechtfertigen und einer poetischen Vergleichung sogar unmittelbar in seine Theorie des Gehalts Einlaß gewähren kann. Das Charakteristische der Vollendung zeigt sich darin, daß sich bereits in der »ästhetischen Grundform« des Rhythmus die naturtheoretische Dynamik von Antizipation und Rückfall ins Vergangene mit einem Raum der Verinnerlichung unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit verbindet. Dadurch begründet sich das ästhetische Ideal. Ihre Evidenz, ihre »Echtheit«, bezieht die ideale Gestaltung aus der Tatsache, daß sie gerade in der Einzeldarstellung eine Allheit, die Idee der Menschheit, repräsentiert. Diese ethische Dimension behauptet in der Vollendung den Primat gegenüber der naturtheoretischen Dimension, obwohl methodisch gesehen beide Vorbedingungen gleiches Gewicht haben. Zwar bedient sich die Kunst auch der Sittlichkeit nur als eines Stoffes und wird durch keinen ethischen Zweck beherrscht⁵². Aber dennoch steht ihre »Natur des Menschen« dem ethischen Naturbegriff näher als der biologischen Naturwissenschaft, das ästhetische Ideal dem ethischen Ideal der Ewigkeit näher als der mathematischen Prozessualität einer unendlichen Reihenbildung. Die reine Gestaltung der Liebe zum Menschen bis hinab zu »Klage und Jubel« muß der *Ewigkeit* ein Bild geben.

Das führt uns zu einer überraschenden Konsequenz im Blick auf die alte Frage, wie die Cohensche Ästhetik das Vergangene wertet. Zunächst scheint keine rechte

52 Vgl. KBÄ 193; *Die dramatische Idee in Mozarts Operntexten* 1915/16: 47f. Noch deutlicher ist eine von Cohens nachgelassenen Reflexionen (UB Marburg, Nachlaß Natorp, MS 831, nach bisheriger Zählung Blatt 78): »Die Fragen über den moralischen Zweck der Kunst sind die Folge davon, daß die Ethik nicht als Vorbedingung und als notwendiger Stoff der Kunst erkannt worden sind[?]. Die moralische Wirkung der Kunst kann gar nicht ausbleiben, wenn anders das Kunstwerk den erforderlichen Stoff in die ästhetische Form des Gefühls aufgelöst hat. [...] So wenig man nach dem theoretischen Zweck der Kunst fragen darf, so wenig auch nach dem moralischen« (die zahlreichen Unterstreichungen sind weggelassen).

Antwort darauf möglich zu sein, da in der Erzeugung der »ästhetischen Grundform« die logische Bewegung der Inhaltserzeugung *trotz* der ethischen gültig ist. Das Vergangene hat im Rhythmus seine Gültigkeit, obwohl sich schließlich der Primat der Ethik und ihr Vorzug der »Vereinigung« vor der »Sonderung« behauptet und damit die Abwehr des Vergänglichen. Die Kunst überbrückt diese Ambivalenz durch ihren Gehalt. Bereits in der Ethik nehmen die Inhalte der theoretischen Naturbetrachtung, die in die Vergangenheit zurückfallen den Wert der Vergänglichkeit an. Aber erst die Ästhetik macht diesen Umschwung von einer logischen Dimension natürlicher Zeitordnung zu einer ethisch bewerteten Zeitordnung tatsächlich nachvollziehbar. Denn nur die Form der Kunst verbindet die Logik des Rückfalls ins Vergangene mit der Ewigkeit. So wird dieser Gegensatz unmittelbar zum Erlebnis und daher deutlich, was in dem Wort »Vergänglichkeit« die eigentliche Bedeutung ausmacht: das *Leiden* am Vergänglichen. Jetzt erst ist im Grunde der Ort erreicht, wo nach dem Menschen gefragt werden kann, der Angst vor seiner Vergänglichkeit hat.

Das Kunstgefühl nimmt den Rückfall in die Vergangenheit in seinen Inhalt auf und unterscheidet sich hierin vom ethischen Willen. Es folgt darin der *Logik der reinen Erkenntnis* und ihrem »Urteil der Mehrheit«. Dennoch vollendet sich das reine Gefühl nur dadurch, daß schließlich doch der Primat des ethischen Ideals zur Wirkung kommt. Es erscheint daher wie ein Bruch der kontinuierlichen Bewegung im Erzeugen, wenn schließlich die Vereinigung im vollendeten Kunstwerk das Vergängliche vergessen machen soll. Die sondernde Erzeugung der »Elemente« in die Vergangenheit hinein soll in das ewige Telos der Vereinigung geradezu umschlagen.

Cohens Lösung dieser Schwierigkeit besteht wieder im Rückgriff auf eine somatisch-affektive Reaktion: die Rührung⁵³. Sie geht aus der Erfahrung des Leidens sowohl bei sich selbst als auch beim anderen Menschen hervor (*ÄrG* I 206f); dennoch wandelt sich dieses Leiden zu einem Erlebnis reiner Produktivität. Die Rührung ist der Umschlag, durch den das Vergängliche zurücktritt. Die Rührung ist selbst ein schaffendes Prinzip. »Wir denken nicht in dieser Rührung an die Schlacken des Erdenlebens, noch an alle Zeugen irdischer Bedürftigkeit. Wir erheben uns in dieser Rührung zu der Höhe der Menschheit« (I 207). Das Leiden schlägt in Freude um. Gerade Tränen können hierfür das somatische Zeugnis sein, und es ist »nicht grundlos, daß das Liebeslied sich in Tränen bezeugt« - vor allem

53 Ein »physiologische[s] Kennzeichen« nennt er die Rührung in *RV* 525.

wieder bei Goethe (I 205). Tränen sind hier »bedeutsame Symptome für das Zurückfließen alles geistigen Inhalts in das ganz Elementare des Bewußtseins« (I 205)⁵⁴.

Die Rührung als somatisches Symptom zeigt genau dieselbe Überformung der Natur durch das Ideal, die auch den Gehalt von Lust und Unlust in einen Beginn der Inhaltsbestimmung verwandelt. Das Leiden an der Vergänglichkeit wird in der Ästhetik anerkannt. Dennoch bleibt es bei der ethischen Abwehr des Vergänglichen und beim Ideal der Ewigkeit. Anders als in der Ethik wird nun die leibliche Evidenz des reinen Gefühls als Zeuge dafür angeführt, daß die Sehnsucht nach »Unsterblichkeit« der Seele einem unreinen Mythos aufsitzt. Das »Elementare des Bewußtseins« ist für Cohen selbst antimythisch. Bereits in diesem »Elementaren« vollzieht sich der Umschlag⁵⁵.

Und doch: Das ästhetische Gefühl bringt die zauberhafte Täuschung mit sich, daß es vielleicht trotzdem Unsterblichkeit geben könnte. Was diesen mythischen Glauben in den Augen Cohens für das sittliche Gewissen vor allem verdächtig macht, ist sein »selbstischer« Inhalt⁵⁶. Schon die Rührung vermag diese Egozentrik aufzulösen, da sie sich jederzeit als Antwort auf ein bestimmtes Verhalten anderer Menschen einstellen und ein Verhältnis zu ihnen begründen kann. Vor allem aber in Gestalt der Liebeslyrik, in der sich das Ich durch die Sehnsucht auf ein Du hin entgrenzt⁵⁷,

54 Als ein Beispiel dafür, wie schwierig es sein kann, die subjektive Disposition der Cohenschen Ästhetik, wie sie sich gerade am Beispiel der Rührung zeigt, zu akzeptieren, vgl. den Brief Natorps an Görland vom 29.2.1912: das für ihn »unverständliche Gewicht, das auf Rührung (selbst Tränen!), Ergriffenheit gelegt wird. Ich kenne das einfach nicht, ich meine als ästhetischen Zustand« (in: HOLZHEY, Helmut. *Cohen und Natorp*. Bd. 2, 1986: 408). Nicht zufällig vermißt wiederum Natorp einige Tage später in Cohens neuer Ästhetik Ausführungen darüber, »wie überhaupt eine *Gesetzlichkeit* (nicht bloß postuliert oder als Faktum bloß anerkannt sondern) *deduziert* wäre« (Brief vom 9.3.1912, in: HOLZHEY [s. o.]: 409). Dieser Kritik gegenüber würde sich Cohen, wie wir darlegen wollen, aufgrund der nationalen-esoterischen Disposition jenes »Elementaren des Bewußtseins« immun zeigen, ohne sie zu widerlegen.

55 Was bei der Rührung als somatisches Symptom gedacht wird, projiziert die dramatische Kunst in ein äußeres Verhältnis. In der Korrelation zwischen Schauspieler und Zuschauer (*ÄrG* II 65ff) wird der Umschlag, der sich in der Rührung darstellt, selbst zur Kunstgestalt: Die leidende tragische Figur stirbt zwar; über das Mitleid und die Wirkung auf den Zuschauer jedoch lebt sie weiter, ohne daß man die tragische Figur selbst unsterblich nennen könnte. Diesen Umschlag verdeutlicht Cohen durch seinen Satz: »Daher ist das ästhetische Individuum unsterblich, vielmehr ewig« (II 71). - Von dieser Bedeutung der Dramatik her gesehen ist es bemerkenswert, daß die jüdische Gemeinde, Cohens spezifische Nationalität, die Kunst des Dramas in ihren traditionellen Quellen *nicht* entwickelt hat. Vgl. hierzu Teil 5.

56 Vgl. Teil 3, S. 115.

57 Vgl. u. S. 211.

wird jene Dualität ein konstitutives Moment des reinen Gefühls. In der Liebeslyrik wird daher »die Unsterblichkeit der Seele glaubhaft. Denn diese Ewigkeit des Gefühls begründet die Ewigkeit des Selbst, und dieses Selbst ist eine duale Einheit, und so ist diese Ewigkeit nicht Selbstsucht« (II 47). »Glaubhaft« wird die Unsterblichkeit also immerhin, wenn auch im Ästhetischen niemals eine Gewißheit.

Erinnern wir uns an die Frage nach einer Erziehung, die die Menschen zur ethischen Politik fähig machen soll. Das zentrale Problem dabei war, daß die Menschen ihre Bastionen der »Selbstsucht« nicht aufgeben, deren stabilste ihre Sorge um ein Weiterleben trotz der Vergänglichkeit ist. Das reine Gefühl, wie sich nun gezeigt hat, revidiert zwar nicht, aber mildert die ethisch rigorose Konsequenz, die gegen die Unsterblichkeit gerichtet war. Wenn die Unsterblichkeit durch ein reines Gefühl zumindest »glaubhaft« wird, so dürfte Cohen sein Spiel schon fast für gewonnen halten. Noch bleibt allerdings der Gegensatz zwischen den Hoffnungen des »Menschenherzens« und der Ethik bestehen, und »glaubhaft« ist nicht »geglaubt«. Noch immer ist es nicht möglich, dem wiederkehrenden Mißtrauen etwas entgegenzusetzen, sobald der Konzertsaal verlassen oder die Gedichtlesung beendet ist.

8) Die Macht der Reinheit

I

Das zentrale Problem der Metamorphose des Gehalts in einen Inhaltsansatz, die sich in der vollendeten Kunst ereignet, müssen wir vor dem Hintergrund der zuletzt angestellten Überlegungen nach einer neuen Richtung hin vertiefen. Was im »Eratmen« schon geahnt werden konnte, wird in der Rührung vollends deutlich. Die Leiblichkeit des Menschen selbst, in der Kunsterfahrung zu Bewußtsein gebracht, scheint die Quelle des reinen Gefühls zu sein. Derartige Reflexionen über ein somatisches »Elementares des Bewußtseins«, in dem eine dem Geistigen analoge Dynamik waltet, sind, wie gesagt, innerhalb der Cohenschen Systematik keineswegs unproblematisch. Wir müßten hierzu voraussetzen, daß im leiblichen Faktum die vorinhaltlich begründete Reinheit wiederkehrt, die Cohen seinem System insgesamt zugrundegelegt hat, und zwar, wie es der Rührung entspricht, als immanente Disposition zum Erlebnis der Ewigkeit. Das Soma muß als reale Möglichkeit des reinen Gefühls angelegt werden. Die tiefste Kontrollinstanz des reinen Gefühls liegt in Cohens

Grundlehre von der Reinheit überhaupt und damit in den »Urteilen der Denkgesetze« aus der *Logik der reinen Erkenntnis*.

Diese Urteile leiten jedoch an ihrem Ort das Denken der wissenschaftlichen Erkenntnis ein. Auf direktem Weg können sie daher für die Reinheit des Gefühls nicht bürgen. Die *Ästhetik des reinen Gefühls* bedient sich nämlich - denken wir an die »zweite innere Sprachform« - des erkenntnislogisch bestimmten Geistes als eines »Stoffes«. Sie muß daher entweder neu und auf ihre eigene Weise jene vorinhaltliche Logik reformulieren; oder die Ästhetik muß aus ihrer Problematik heraus eine neue Bedeutsamkeit an den Anfang des Systems zurücktragen und die Tragweite jener »Urteile der Denkgesetze« um eine Dimension erweitern. Andernfalls wäre nicht einzusehen, woher das reine Gefühl die notwendige und selbst ursprüngliche Unabhängigkeit vom Geist haben sollte, die es ihr ermöglicht, ihn als »Stoff« aufzunehmen. Das Erlebnis der vollendeten Kunst setzt als Bedingung seiner Möglichkeit eine Reformulierung oder Umwertung des Ursprungs in leiblicher Bedeutung voraus.

Die methodische Gültigkeit der Erkenntnislogik kann dadurch jedoch nicht außer Kraft gesetzt sein. Daher ist diese leibliche Disposition zur Reinheit nicht als ein absoluter Zweck denkbar, sondern nur als das Ergebnis einer Entwicklung⁵⁸. Ihr Ergebnis ist der Leib als eine fundamentale, analog zum Geist definierte Struktur. Dieses Strukturproblem bezeichnet der Begriff des Gehalts. Es muß also eine Naturgeschichte des Gehalts angenommen und dargelegt werden. Und es läßt sich weiterhin sagen, daß wegen der hervorgehobenen Rolle der Poesie und ihrer »zweiten inneren Sprachform« diese Naturgeschichte des Gehalts eine Geschichte der Poesie sein muß, genauer: eine Geschichte der Poeten und ihrer Rezipienten, denn deren Korrelation verbürgt den Wert der Ewigkeit⁵⁹. Wo diese Geschichte in die Vollendung der ästhetischen Reinheit mündet, ist der Ursprung geschichtlich wiedergewonnen. Die Geschichte der Poesie wird zumindest in einer ästhetischen Dimension zum Urteilsprozeß des Ursprungs selbst.

Dadurch werden wir auf eine Konsequenz geführt, die von der Abfolge der Systemteile her nicht zu erwarten war. Der dritte, die Ästhetik, behandelt die Bewußtseinsform der Verinnerlichung, die als poetischer Akt der »Vergleichung« konkretisiert wird. Diese wiederum geht nach Cohens Poetologie der Erkenntnis voraus, und zwar im archäologischen Sinn. Daher schiebt sich archäologisch ge-

58 Vgl. Teil 2, S. 90f, zum logischen »Urteil des Begriffs«.

59 Vgl. o. S. 161.

sehen die letzte der drei Bewußtseinsformen vom Ende her an den Anfang. Im Duk-tus der aufeinanderfolgenden Systemteile war einerseits der Begriff des Kulturbewußtseins entfaltet und mit Inhalten gefüllt worden. Dabei galt immer die Forde-rung einer sich selbst rechtfertigenden Gewißheit. Und nun setzt sich anderseits eine, auf diesem Weg der Selbstrechtfertigung notwendig späte Vertiefung dieses Bewußtseins in einer seltsamen und tiefgründigen Umwertung des Ganzen an den Anfang. Wo die reinen Poeten und ihre Sprachgemeinschaft geschichtlich hervor-treten, und noch zugespitzter gesagt: *Nur* da, wo sie hervortreten, ist es unter den Bedingungen des modernen Kulturbewußtseins möglich, reine Grundlegungen zu stiften.

Setzen wir eine solche, noch vor die Erkenntnis zurückgreifende, geschichtliche Umwertung des Ursprungs einmal voraus. So erscheint nun die Naturwissenschaft und mit ihr die Physiologie als eine methodische Spezialisierung innerhalb einer ursprünglich ästhetischen Natur. Nun kann es denkbar sein, daß vom Ende der systematischen Teilungen des Bewußtseins her die Ästhetik auf die wissenschaftliche Physiologie zurückgreift. Diese erscheint als ein methodisches Analogon und als ein Stoff, der zum erkenntnislogisch gesehen nachgeordneten Gefühl prinzipiell homo-gen ist. Nur in einer solch zirkulären Konstruktion kann der Gegensatz von Archäo-logie und reiner ästhetischer Inhaltslogik - nicht seine Auflösung, aber zumindest sein hermeneutisches Symbol finden.

Aber: Ist all dies noch ernst zu nehmen? Der Ernst beginnt für Cohen mit der Erkenntnis⁶⁰ - genau deshalb gehören die ästhetischen Spiele des Gefühls, seien sie erhaben oder humorvoll, an das Ende. Nun aber treibt das Gefühl ein solch ver-wickeltetes Spiel, daß sogar die Erkenntnis plötzlich aus ihm hervorzugehen scheint. Ist hier nicht die Gewißheit ausgehebelt? Zumindest wird durch die Poetologie Cohens eine tiefe Unsicherheit erregt, wenn man auf den Gestus der Erkenntnislogik blickt, die ihre Grundlegung der Wissenschaft so sicher begonnen hatte. Kann, so müssen wir weiter fragen, in der neu zu stellenden Frage nach einer Naturgeschichte des Gehalts, die zugleich eine geschichtliche Umwertung des Ursprungs bedeutet, tatsächlich eine nach Cohen mythische Identifikation von Leib und Geist vermieden werden? Müßte nicht das Faktum einer geistigen Naturverfaßtheit des Menschen als ein Ursprungsmythos der menschlichen Geistesgeschichte hingenommen werden?

60 Auch die mythische Erkenntnis hat nach Cohen bereits »die Naivetät und den Ernst der Wissen-schaft« (*LrE* 422); vgl. auch *ErW* 71, *ÄrG* I 371. Der Ernst wird sogar zur Gegenposition gegen-über der Ästhetik in *BR* 92; vgl. Teil 5, S. 222.

Um hierauf eingehen zu können, führen wir diese Reflexionen zunächst durch einige Variationen hindurch.

II

Wenden wir uns zunächst, vom Problem des »Urteils des Widerspruchs« geleitet, dem Begriff der geschichtlichen Macht zu. Die Geschichte selbst stellt sich nach dem soeben Gesagten als eine reine »Tat des Urteils« dar. Die somatologisch gefaßte Struktur, der vorinhaltliche Gehalt, erhält hierin durch eine teleologische Erzeugungstat die Richtung auf Reinheit hin. In dieser Teleologie des Gehalts, deren Wirksamkeit wir nicht als einen »an sich« geschehenden Vorgang auffassen können, wirkt eine Macht, die die Möglichkeit zu reinen Grundlegungen als Gehalt menschlicher Leiblichkeit anlegt. Das primäre geschichtliche Symptom hierfür ist die reine Poesie. Den Anknüpfungspunkt zur Reflexion der darin waltenden Macht des Gehalts liefert uns eine Formulierung Cohens aus demjenigen Teil seiner *Ästhetik des reinen Gefühls*, wo die »Bewegung« des Gefühls begründet und Lust und Unlust als »Bewußtheit« ausgeschlossen werden. Dabei gilt, ganz in Ergänzung unserer Darlegungen:

»Lust und Unlust mögen ein *Gehalt* des Bewußtseins sein, insofern sie eine *Macht* in ihm bilden und eine Energie, die bis zur Vernichtung sich steigern kann: darum aber sind sie noch nicht Inhalt. Der Inhalt entsteht erst durch die Dinge der Wahrnehmung, mithin durch die Projektion des Bewußtseins nach einer Außenwelt« (*ÄrG I* 121).

Beachten wir das, hier allerdings nicht klar bestimmte, Wort »Vernichtung«. Die Potenz einer Vernichtung ist in der Macht des Gehalts angelegt. Seine Metamorphose zur Reinheit hängt davon ab, ob diese Potenz zur Vernichtung geschichtlich gesehen eine Richtung erhält, durch die sie zur Kulturmacht wird. In der *Logik der reinen Erkenntnis* spricht Cohen von der »Vernichtung« als von der »Tat des Urteils«: Der Kulturinhalt entsteht nicht anders als über die Vernichtung des Widersprechenden. Denken wir das im Zuge unserer Interpretation als den Weg der menschlichen Geschichte, so nimmt das Wort »Vernichtung« allerdings eine beunruhigende Bedeutung an. Es verbindet sich mit politischer Tat. Cohens Deutung der Poesiegeschichte wird bestätigen, daß so, wie er schließlich vom gerechten Ersten Weltkrieg des deutschen Volkes sprach, für ihn auch am geschichtlichen Anfang der »zweiten inneren Sprachform« Kriege standen. Der *gerechte* Krieg aber dient der Vernichtung dessen, was der Humanität widerspricht; er ist eine »Tat« der Reinigung. Macht können wir, da wir nun die Sphäre der Politik berühren, als die »An-

häufung von Mitteln für offen gehaltene Zwecke« verstehen⁶¹. Das sind, um auf die Macht des ästhetischen Gehalts zurückzuschließen, in der Poesie und Kunst zunächst scheinbar harmlose Mittel des Ausdrucks. Aber sie sind als solche Mittel zur »Verleiblichung der Gedanken«, und es korreliert ihnen eine somatische Disposition. Der Träger der Sprache, das Volk, wird selbst ästhetische Leiblichkeit. Hierin konzentriert sich wie in einem Brennpunkt das Problem einer politisch werdenden Macht des Gehalts.

Damit stehen wir, um eine bisher unbeantwortete Frage unserer Untersuchung aufzunehmen, unmittelbar vor dem Begriff des »Rassegefühls«. »Wenn wir ruhig und aufrichtig dem Rassegefühl antworten, so müssen wir sagen, daß wir selbst es anerkennen« - so schrieb Cohen 1880⁶². Nun erst können wir präzisieren, was er damit sowohl anerkannte als auch ablehnte. Er erkannte an, daß ein Volk bereits in seiner Leiblichkeit einen sittlichen Gehalt haben kann, und er setzte ihn bei den Deutschen voraus. Diese leibliche Verfaßtheit jedoch ist über den Begriff der »Verinnerlichung«, über Gefühle, zu bestimmen und nicht über äußere Maßverhältnisse, bis hin zu den Schädelmessungen, die Cohen ironisiert⁶³. Was sich von dieser inneren Verfaßtheit in äußere Physiognomie projizieren mag, ist für Cohen wohl beachtenswert und gibt Anlaß zu Rassegefühlen - aber es ist sekundär. Es gibt bei Cohen keinen biologiewissenschaftlichen Rassismus. An seine Stelle aber tritt unter der Hand ein ebenso gefährliches Bewußtsein von der Einzigkeit einer bestimmten, poetisch begründeten Sprachgemeinschaft. Denn wie die Ethik bereits zeigte und die Ästhetik erneut bestätigt, erlaubt die Identifikation einer universalen Logizität mit einer partikulären geschichtlichen Erscheinung weder Zählbarkeit noch Vergleichbarkeit⁶⁴. Wie Cohen die Gefahren einer geschichtlichen Einzigkeit wiederum durch seine Religionsphilosophie zu bannen sucht, müssen wir vorerst offen lassen.

Ein Symptom für die vergleichsweise geringe national-rassische Bedeutung der Physiognomie ist Cohens Stellungnahme zu Dürer. Dessen Hauptproblem ist zwar »der nationale Typus des Deutschen« (II 366). Genie geht Dürer aber gerade deswegen ab! »Einem Nationaltypus steht in keinem Zeitalter eine analoge Absolutheit zu, wie dem Genie nach seinem Grundbegriffe« (II 367). Das Deutsche wird hier von Cohen empirisch und nicht als Faktum der Reinheit verstanden. Die Deutschen,

61 WEIZSÄCKER, Carl Friedrich von. *Bewußtseinswandel*. 1991: 54.

62 »Ein Bekenntnis in der Judenfrage«, *JS* II 85.

63 »Antwort auf das offene Schreiben ...« 1916, *JS* II 339; vgl. Teil 1, S. 41.

64 Vgl. Teil 3, Seite 130, Anm. 44.

die Dürer abbildet, sind nicht identisch mit dem Deutschtum⁶⁵. Dazu passend schreibt Cohen über die Portraitkunst allgemein: »Es ist nicht bloß nicht nötig, den komplizierten Begriff des Menschen in dem Portrait zu sehen; und es wäre keine Ausflucht, daß dies auch nicht möglich sei: die Forderung ist unzulässig, diese Einheit zu sehen« (I 354). Das ist die Gegenposition zu einer ästhetischen Theorie, die an der bildenden Kunst orientiert ist und den ästhetischen Inhalt in die »Sichtbarkeit« verlegt⁶⁶. Dennoch bleibt es dabei, daß Cohen das Volk als leibliche Repräsentanz eines reinen Gehalts, die Deutschen als Repräsentanten des Deutschtums, gelten ließ und jenen Gehalt damit als eine spezifische Macht in die Sphäre der Politik einführte.

III

Macht als »Anhäufung von Mitteln für offengehaltene Zwecke«: In Cohens Sinn muß ethische Politik danach streben, ja er vertraut auf einen solchen Lauf der Geschichte, daß sich die Zwecke bei aller Offenheit mit dem sittlichen Ideal verbinden. Nun läßt sich die Ethik ihren eigenen Machtbegriff natürlich nicht von der Kunst bestimmen: Die Anwendung der Ethik ist nicht ästhetizistisch vom Gefühl abhängig. Cohen sieht daher in den politischen Gebilden und Formen der Macht lediglich eine Analogie zu den Gebilden der Kunst. Neben dem Können als »Kunst« zweige sich der

»Trieb nach außen [...] zu einer anderen Art des Könnens ab, nämlich zu der des Bezwingens, welches gegen Andere und auch gegen sich selbst gerichtet wird. Die Macht tritt als ein Trieb des menschlichen Bewußtseins auf. Und die sozialen und politischen Bildungen werden als Mächte der Kultur wirksam. In diesen Mächten der politischen Kultur gilt es uns, die Objekte der Ethik zu erkennen; diejenigen Tatsachen der Kultur, welche, analog der Natur, die Objekte der Erkenntnis zu bilden haben; der ethischen, wie die Tatsachen der Natur die Objekte der theoretischen Erkenntnis bilden« (*ErW* 59).

65 Das ist für Cohen schon aus politischen Gründen fast unmöglich. Dürer gehe nämlich - so heißt es an anderer Stelle - aus dem »Geist der Reformation« hervor, die in dieser Bemerkung noch für dogmatisch befangen und nicht auf der Höhe ihrer aufgeklärten Entwicklung im 18. Jahrhundert erklärt wird: »Er will das deutsche Gesicht erfinden. Er kann es nur als das neue *christliche* Gesicht erfinden wollen« (»Das Eigentümliche des deutschen Geistes« 1914, *SPhZ* I 561, Hervorhbg. H.W.). Wenn sich in Dürers Bildern das »Deutschtum« im vollen Sinn zeigen würde, wären die Juden ausgeschlossen.

66 *ÄrG* I 65f, 354ff u. ö.. Gemeint sind systematische Voraussetzungen - aus Cohens Sicht: Mängel - bei Konrad Fiedler und Adolf Hildebrand (vgl. o. S. 159, Anm. 8).

Die Ethik entwirft nun jedoch insgesamt ein Projekt, dessen »Gegenstände« - die jeweiligen besonderen Handlungen im Rahmen einer Rechtsordnung - sie nur im Ideal »erzeugen« kann. Es bleibt alles Zukunft. Aktuelle Entscheidungen der Politik sind deshalb konstitutiv provisorisch. Sie geben als solche einer Macht Ausdruck, die in ihrer Gegenwärtigkeit nicht vollständig durch die ethischen Bestimmungen erfaßt ist. So scheint hier sogar im Raum der Ethik eine gefährliche Unverbindlichkeit zu herrschen. Denn welche Erfordernisse die Gegenwart der Politik auferlegt, läßt sehr verschiedene Auffassungen zu, und man kann nicht davon ausgehen, daß die daraus hervorgehenden Entscheidungen in ihrer Tendenz einem Ideal ethischer Staatseinheit entsprechen werden, wenn nicht eine zusätzliche Voraussetzung über die Natur der Entscheidungsträger gemacht wird.

Für Cohen macht es die Besonderheit des deutschen Staates aus, daß in ihm jene Lücke in der Bestimmung der Macht nicht zur ernsthaften Bedrohung der ethischen Politik wird. Für das deutsche Volk gilt die Ausnahme, daß seine sozialen und politischen Mächte zwar nicht unmittelbar der Kunst entstammen, aber daß sie in einer Art Prolepsis des Ideals auch in der Gegenwart schon zur ästhetischen »Natur des Menschen« vermittelt sind - obwohl sie Provisorien erzeugen⁶⁷. Auch hier gilt, daß »wohl immer eine Übereinstimmung zu erkennen [ist] zwischen der inneren Logik eines Gedankens, den ein Volk und sein Nationalgeist in die Welt bringt, und seiner politischen Geschichte« (*ErW* 404). Die Antizipation der Zukunft erzeugt im deutschen Volk kraft seines leiblichen Gehalts an sittlicher Teleologie auch in den konkreten Einzelentscheidungen, die im »Rückfall« hervortreten, einen Weg sittlicher Geschichte.

Blicken wir zurück auf die Frage nach einer Naturgeschichte des Gehalts. Jenes »Bezwingen, welches gegen Andere und auch gegen sich selbst gerichtet wird«, ist ein Bezwingen des antiethischen Gehalts an Lust und Unlust durch ein Telos auf reinen Inhalt hin, das gleichwohl im Gehalt selbst waltet. Und genauer, weil als ein paradoxes Mysterium ausgedrückt: Das tätige »Bezwingen« ist zugleich ein schon vollzogenes Bezwungensein. Das zeigt sich für Cohen, bis in die Interpretation des teleologischen Ursprungsaktes hinein, an der *somatischen Evidenz des Ideals* im deutschen Volk. Cohens System ist von Anbeginn eine Nationalphilosophie. Kultur

67 Das ist nicht etwa als »proleptische Eschatologie« zu verstehen. Das Ideal ist, wie gezeigt, für Cohen die Zusammenfassung aller Antizipationen in eine unendliche Prozessualität. In der Religionsphilosophie verwendet er genau im Gegensatz zur Eschatologie den Begriff der »künftigen Zeit« (*RV* 359ff). Prolepsis bedeutet hier, daß der je einzelne Akt faktisch aus seiner, aristotelisch gesprochen, sittlichen »Entelechie« abgeleitet wird.

ist demnach die ewige Arbeit an diesem nationalen Gehalt. Aber die Macht, die in dieser Arbeit waltet, ist nach einer solchen Auffassung schon vom Ursprung her human.

9) Das »Bangen« vor dem Mysterium

I

Gegen diese fundamentale Gewißheit haben auch die Siege der Gegner der Humanität keinen Bestand. In ihnen erlaubt sich die Weltgeschichte, mit Cohen gesprochen, eine humorvolle Wendung. Explizit spricht er vom »Humor der Weltgeschichte«⁶⁸, und zwar jedesmal angesichts der Vergewaltigung von Menschen, die nach seiner Meinung die Humanität zu verwirklichen suchten: Thomas Morus (*ÄrG* I 301), Rembrandt (II 392), die Juden (II 114). Und

»nicht nur die Weltgeschichte selbst scheint sich in ihrer rationalen Gesetzmäßigkeit oftmals nicht anders zu Verstande bringen zu lassen, als unter der Annahme, daß der Weltgeist auch als ein ästhetischer Künstler [des Humors] sein Spiel treibe« (I 308).

Damit soll der Verzweiflung ein Gegengewicht gegeben und versucht werden, in der Weltgeschichte »das Irrationale [...] zu beseitigen, oder wenigstens zu vermindern« (I 309). - Wie immer bei Cohen dieser »Humor« formal zu bestimmen ist: Daß er hier überhaupt von »Humor« reden kann, spiegelt sein weltgeschichtliches Vertrauen, dessen politische Bewährung er im Mysterium der deutschen Nationalität erblickt. Aber an jenen Unrechtstaten zeigt sich doch noch einmal in besonderer Deutlichkeit die gefährliche Kehrseite dieser geheimnisvollen Evidenz der Humanität. Es gehört zum Geheimnis, daß auch in der deutschen Politik faktisch Vergewaltigungen vollzogen werden, die sich der Ratio der Betroffenen entziehen. Das ungesichert Bodenlose, das ganz offensichtlich auch Cohen deutlich war und worauf in der oben zitierten Äußerung das Wort »Verzweiflung« momenthaft hinweist, finden wir an einer anderen Stelle in präziserer, wenn auch abgeschwächter Form wieder. In seiner Freude an der Kunst spricht Cohen selbst die Unsicherheit gegenüber dem Mysterium aus: am Beispiel von Mozarts Oper *Don Giovanni*.

»Es ist die Übermacht der Persönlichkeit und der Zauber der männlichen Schönheit, dem die Anmut in ihrer Unschuld untertan werden muß. Es gibt kein ästhetisches Mittel dage-

68 Vgl. Teil 2, S. 75, Fußn. 25.

gen; die Sittenlehre freilich hat Mittel, oder sollte sie immer zur Hand haben; aber wenn die Menschen beim Mysterium der Persönlichkeit nur auf die Ethik zugeschnitten wären, so würde es wenigstens keine Kunst geben. [...] Es gibt kein anderes ästhetisches Mittel gegen die Obmacht der Leidenschaft als das Bangen davor⁶⁹.

Die »Übermacht der Persönlichkeit« und die »Obmacht der Leidenschaft« vertreten hier das Gesetz der Gegenwart, aus dem Vergewaltigung hervorgehen und sogar notwendig erscheinen kann, sogar dann, wenn das Ziel der Gewalt die Gewaltlosigkeit ist. Alle »Mittel« der ethischen Sittenlehre gegen diese »Obmacht der Leidenschaft« können jedoch trotz Cohens Mahnung das »Bangen« nicht beseitigen; setzen sie doch zu ihrer eigenen geschichtlichen Gewißheit ebenfalls ein Mysterium voraus⁷⁰. Angesichts dieses »Bangens« vor einem Geheimnis, das in geschichtlich realer Macht konkret wird, drängt die Reflexion schließlich auf einen sichernden Gegenpol. Obwohl der Anlaß hierzu in der ästhetischen Reflexion liegt, muß dieser Gegenpol um der immanenten Rückwendung zum Ursprung willen bis zu dessen »Unheimlichkeit«⁷¹ hinab wirksam werden. Wir hatten die »Not« der Ursprungsfrage im zweiten Teil als geschichtliche Erfahrung bezeichnet. Das wird trotz der ethischen Geschichtslehre letztlich erst aus dem Ästhetischen heraus deutlich, weil dieses den Ursprung vom Ende her geschichtlich umwertet. Das »Bangen« und sein Umschlag in Gewißheit bilden bei Cohen ein »ewiges« Paradox, durch welches der Mensch ernst wird und, gemäß Cohen, den Weg der wissenschaftlichen Erkenntnis antritt.

II

Fassen wir zusammen. Das Mysterium ethischer Politik ist in Cohens Volksbegriff angesprochen. Das deutsche Volk dokumentiert eine Prolepsis des immer zukünftigen Ideals der Humanität in die Motorik der Geschichte selbst. Der Gehalt

69 *Die dramatische Idee in Mozarts Operntexten*. 1915/6: 88.

70 Die Ehe war innerhalb der ethischen Sittenlehre als ein solches »Mittel«, als »Schutzwehr« gegen die Sinnlichkeit (*ErW* 579), behauptet worden. Es zeigt sich aber nun, daß in ihr das Bangen weiterlebt, denn die Ehe beruht auf der Treue (582) - und diese begründet sich als eine »relative Tugend« und damit als einer der »Wege der Kunst« in der Ethik (*ÄrG* I 178) auf dem ästhetischen Mysterium der menschlichen Natur. Zur Gewißheit der Treue allerdings will das »Bangen« nicht recht passen, daher ist die Entwicklung des Begriffs der Treue, wie schon am Problem des »verlorenen Staates« deutlich wurde (vgl. Teil 3, S. 150ff), noch nicht abgeschlossen.

71 FIORATO, Pierfrancesco. *Geschichtliche Ewigkeit ...* 1993: 58 - »Unheimlichkeit« des »ursprünglichen Umschlags«.

der deutschen Nationalität wird zur reinen Erzeugung ethischer Politik im deutschen Staat. Die wirkliche deutsche Politik ist hiernach in ihren Grundlinien, nicht in jedem Detail, ethisch⁷². Die Möglichkeit dazu wurde durch den Protestantismus real - und das heißt, sie wurde zum Gehalt der Weltgeschichte. Sonderung und Vereinigung haben wir auch hier, in der Absonderung des deutschen Volkes von den anderen, und dies doch nur zum Zweck der Erziehung dieser anderen zur einheitlichen Kontinuität der sozialistischen Weltgeschichte. Die darin waltende Macht der Reinheit, in ihrer Struktur bereits durch die Logik des Ursprungs begründet, bleibt in der Ethik wie im System der Cohenschen Philosophie überhaupt, ein transzendentes Prinzip des Geheimnisses. So werden wir schließlich durch eine nahe liegende Assoziation auf Fichtes Formulierungen aus seinen *Reden an die deutsche Nation* zurückgeführt: Die Deutschen sind das »Urvolk«, in dem allein »Ursprünglichkeit« waltet⁷³. Dies begründet Fichte durch eine Sprachtheorie, deren sozialpolitische Konsequenzen Cohen ausdrücklich anerkennt: »Das nationale Ich seiner [=Fichtes] Deutschheit ist die wahrhaftige ethisch-soziale Realisierung des Idealismus der Menschheit«⁷⁴.

72 Ein wichtiges Symptom bilden z. B. im Zusammenhang mit Bismarcks zeitweise geübter Sozialpolitik die »zu Staatsbürgern ernannten Arbeiter [...]. Damit ist der kategorische Imperativ auch des Arbeiters, als des Endzwecks der Menschheit, in den Organismus des Staates eingefügt« (»Das Eigentümliche des deutschen Geistes« 1914, *SPhZ* I 559). Um 1900 äußert Cohen: »Bismarck hat ein großes Ziel vorschwebend erschaut und einer Idee - wenn auch nicht rein - gedient«, und 1915 oder Anfang 1916: »Es kommt etwas Neues herauf, es wird alles freier und weiter werden. Doch die Bismarcksche Zucht ist uns nötig gewesen: wir brauchen das für unser nationales Gewissen« (zit. in: FRITZSCHE, Robert A.. *Hermann Cohen ...* 1922: 30). - Nach Steven S. SCHWARZSCHILD (»'Germanism and Judaism' ...« 1979: 144) zieht Cohen einen indirekten Schluß aus dem Vergleich mit anderen Staaten: »The intermediate embodiment, as he [Cohen] wished to see it, of the progressiv development of humanistic values [...] had, by that time, achieved greater political successes in Germany than anywhere else«.

73 *Reden an die deutsche Nation*, 7. Rede (vgl. Teil 3, S. 139, Anm. 57), »Ursprünglichkeit« im Untertitel der 7. Rede (*Sämmtl. Werke* VII 359).

74 »Deutschtum und Judentum«, 1. Fassung 1915/6, *JS* II 283; vgl. auch »Das Eigentümliche des deutschen Geistes« 1914, *SPhZ* I 559. Fichtes Sprachtheorie der deutschen »Ursprache« (*Sämmtl. Werke* VII 333) findet sich in der 4. und 5. Rede. Die soziale Komponente wird v. a. in der 5. Rede entfaltet: Die Absonderung »höherer Stände« (337) vom Volk ist demnach die Folge einer epigonenhaften Nationalität, wie sie dem »Ausland« »natürlich« ist, denn dort findet sich nur »tote Sprache«, die allenfalls »auf der Oberfläche durch den Wind des Lebens bewegt« wird (321). Bei den Deutschen dagegen sind »höhere Stände« eine Folge von »Ausländerei« (337). Ihre »ursprüngliche« und lebendige Sprache entspringt dem ganzen, ungeteilten Volk. - Die Bemerkungen Cohens zu Fichte allgemein weist nach: POMA, Andrea. *La filosofia critica ...* 1988: v. a.

So läßt sich erneut eine Hauptschwierigkeit deutlich machen, vor der wir stehen, wenn wir das Philosophieren Cohens bewerten wollen. Die Geste des kritischen Philosophen, aus Wahrhaftigkeit an den Anfang des Denkens eine Grenze zu setzen, kann zunächst nicht anders denn als weise Zurückhaltung gewürdigt werden, weil sie den Herrschaftsanspruch des aufklärenden Denkens mildert⁷⁵. Dieselbe Geste aber ist in Gefahr, zur Torheit zu werden, sobald der Philosoph sie selbst mit Bewußtsein ergreift und konsequent als Gehalt einer partikulären Tradition wahrhaftigen Denkens und Handelns rechtfertigt, die bei all dem geschichtlich zufällig bleibt. Denn der Philosoph wird nun auch diese Grenze, von der er selbst anerkannte, daß er zu ihrer inhaltlichen Bestimmung nicht in der Lage ist, zwar nicht als »Inhalt«, aber als eine eigene geschichtliche Struktur auffassen - als Gehalt. Dadurch kann er zwar meinen, die Lücke zwischen Ideal und Aktualität geschlossen zu haben, aber es folgt daraus die Gefahr, diese geschichtliche Struktur zu mystifizieren, wenn er nun wiederum behauptet - behaupten muß, daß sie derselben Vernunft gehorcht wie die Bestimmungen dessen, was er inhaltlich, etwa durch Wissenschaft, erkennen kann. Aus kritischer Distanz droht Identifikation zu werden⁷⁶. Eine solche Gefahr steckt in allen Teilen des Cohenschen Systems, aber sie tritt besonders in der Ästhetik hervor. Sie prägt insbesondere die staatspolitische Seite in Cohens Auffassung der Nationalität.

89, Anm. 62. Vgl. auch VUILLEMIN, Jules. *L'héritage kantien ...* 1954. Die bisherigen Untersuchungen zu Fichte und Cohen wären lediglich in der Hinsicht noch auszubauen, daß untersucht würde, wie die Nationalphilosophie der *Reden* Fichtes an einem innersten, wenn auch verdeckten Punkt des Cohenschen Denkens wiederzukehren scheint (eine Brücke zwischen Fichtes *Reden* und Cohens Theorie der Ideenschau schlägt Karl Heinz LEMBECK. *Platon in Marburg* 1994: 36, Anm. 64). Eine Fichtesche Formulierung, die geradezu an der Wiege von Cohens philosophischem System gestanden haben könnte, ist folgende: »Die Sprache dieses [ursprünglichen] Volkes ist *notwendig* so, wie sie ist, und nicht eigentlich dieses Volk spricht seine Erkenntnis aus, sondern *seine Erkenntnis selbst* spricht sich aus aus demselben« (4. Rede, *Sämtl. Werke* VII 315, Hervorhbg. H.W.). Vgl. dazu HÜBNER, Kurt. *Das Nationale* 1991: 112ff. Zur Bedeutung der Fichteschen *Reden* für die akademische Philosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vgl. KÖHNKE, Klaus Christian. *Entstehung und Aufstieg ...* 1986: 179ff, 188.

75 Vgl. FIORATO, Pierfrancesco. *Geschichtliche Ewigkeit ...* 1993: »Erst aufgrund einer 'demütigen' Bestimmung der eigenen Grenzen« (44) ist das Denken »keine unmittelbare Machtausübung« mehr (44).

76 Vgl. Hermann LÜBBE über Natorps Nationalphilosophie: »Das Pathos der Kritik verwandelt sich in ein Pathos der Identifikation« (*Politische Philosophie ...* 1963: 191; vgl. SCHWARZSCHILD, Steven S.. »'Germanism and Judaism' ...« 1979: 156).

Im Unterschied zu Fichte jedoch strebt Cohen durchweg danach, das »romantische« Denken der »Identität«⁷⁷ zu vermeiden. Deshalb wird sich sein Begriff der Nationalität schließlich teilen. Die Gefahr jener Identität soll gebannt werden durch die geschichtliche Existenz einer Differenz innerhalb der Nationalität, die ebenso zum leiblichen Faktum wird wie die ethische Naturmacht selbst. Die philosophische Geste der kritischen Distanz, angelegt im nationalen Gehalt des deutschen Volkes, soll dadurch vor einem Umschlag in unkritische Identifikation bewahrt werden, daß in diesem Gehalt selbst noch eine Sonderung vollzogen wird. Dies führt zu Cohens speziellem Begriff der Nationalität und zum Judentum. Durch das Bewußtsein faktischer Teilung soll das »Bangen« vor dem Geheimnis der Naturmacht beruhigt werden, von dem erst die Ästhetik Cohens offen spricht. Nur aufgrund dieser Beruhigung, die Cohen gleichwohl immer schon voraussetzt, kann der »Ursprung« tatsächlich zur Darstellung kommen als eine reine Grundlegung der Gewißheit. Über das Bangen, welches - wenn man es so sagen darf - auch den Leser beim Durchdenken der Cohenschen Grundlegungen begleitet, ist ihr Verfasser hinaus.

10) Nationale Formen der Poesie; Epos und Lyrik

I

Es gilt nun, in einem vorläufig letzten Schritt an Cohens poetischem Material erstens die These vom deutschen Urvolk zu prüfen und dadurch zweitens einen einengrenzenden Hinweis auf die Differenz zu finden, die unserer These nach in dieser Nationalität selbst faktisch ist.

Die poetische Kunst teilt Cohen nach bekanntem Muster in vier Kategorien ein: Epik, Lyrik, Dramatik und Roman. Letzterer ist für Cohen allerdings nicht in dem Maß eigenständig wie die ersten drei. Er hält den Roman »nur äußerlich [für] die Fortsetzung des Epos, weil er innerlich vielmehr die Ausgestaltung der Lyrik ist« (*ÄrG* II 121). Das wird zwar wieder erheblich relativiert, aber speziell für unser Thema zeigt sich die Konsequenz dieser Auffassung darin, daß Cohen die ideale Ausprägung sowohl der Lyrik als auch des Romans nur in der deutschen Literatur

77 In Fichtes *Reden* wird das Grundprinzip der deutschen Philosophie abgeleitet »aus dem Erscheinen jenes Eines, das an sich schlechthin unsichtbar ist und nur in dieser seiner Unsichtbarkeit erfaßt, richtig erfaßt wird« (gegen Ende der 7. Rede, *Sämmtl. Werke* VII 375f).

findet - in beiden Fällen bei Goethe⁷⁸. Für die drei Arten der Poesie, die demnach hauptsächlich zu berücksichtigen sind, gilt grundsätzlich, daß in ihnen eine frühe Form, die noch in den Bereich des Mythos gehört, von einer späteren unterschieden wird, die in die Epoche des entwickelten Kulturbewußtseins fällt. Im Blick auf die Gestaltung einer nationalen »inneren Sprachform« treten nun zwei Gesichtspunkte hervor.

Erstens findet Cohen in bezug auf die Formen, die dem ausgebildeten Kulturbewußtsein angehören, weder für die Epik noch für die Dramatik etwa nur in der deutschen Sprache herausragende Kunstwerke - für die Epik sogar keines. Das zeigen seine Interpretationen von Dante und Shakespeare. Dagegen erfährt die Lyrik ihre Vollendung nach Cohen ausschließlich in deutscher Sprache. *Zweitens* verortet er gerade für jene Arten der Poesie, die nicht nur im Deutschen ihre Höchstleistungen aufweisen, also wieder für Epik und Dramatik, das Vorbild der frühen Zeit im alten Griechenland. Für die der deutschen Sprache eigentümlichste Poesie dagegen, die Lyrik, findet er das frühe Vorbild in den Psalmen. Einerseits kann also die deutsche Sprache aus Cohens Sicht ebenso wie andere Sprachen auch an den Poesieformen vollgültigen Anteil haben, die durch das *Griechentum* begründet wurden - allenfalls vielleicht am Epos nicht. Andererseits bleiben umgekehrt die anderen ausgeschlossen von Höchstleistungen auf dem Gebiet, welches seine grundlegenden Gestaltungsprinzipien durch die *jüdische* Antike erhalten haben soll. Von griechischer oder römischer Lyrik ist bei Cohen kaum die Rede. Auch Zitate aus Pindar, Horaz, Ovid oder anderen fehlen in Cohens Texten.

Die Reihenfolge, in der Cohen in seiner *Ästhetik des reinen Gefühls* die drei Hauptformen der Poesie behandelt, ist nicht historisch zu verstehen, als ob die jeweils folgende aus der vorhergehenden entstanden wäre. Vielmehr läßt er sich davon leiten, auf welcher systematischen Stufe sich das ästhetische Bewußtsein in der jeweiligen Literaturform darstellt. Das Epos gestaltet die primäre Form dieses Bewußtseins, ihm folgt als höhere Stufe die Lyrik und als höchste die Dramatik. Die letztere aber wird schließlich vom Ernst der religiösen Erfahrung geradezu überholt. Von der Dramatik handeln wir daher erst in einem der ersten Kapitel unseres fünften Teils.

78 Der Roman zeigt beispielsweise, um an unsere obige Interpretation anzuknüpfen, wie trotz der ethischen »Mittel« gegen das Bangen, trotz der Ehe also, das Mysterium der gleichsam chemisch bedingten *Wahlverwandtschaften* nur allzu evident ein erneutes »Bangen« hervorruft (*ÄRG* II 123ff).

II

Auf der Ebene der Epik finden wir diejenige archaische Berührung von Kriegsgewalt und Sprachbildung, von der wir im Zusammenhang mit der Machtfrage sprachen. Das Epos erzeugt Geschichte und mit ihr Kultur. Es hat ein

»historisches Gepräge [...], ohne welches sein Inhalt nicht gedacht werden kann. Es wächst aus dem Mythos heraus, wie das Volk aus dem Chaos einer Völkerwanderung herauftaucht, eine Urform der politischen Geschichte, eine Urform, in welcher Völkerstämme zu einer Einheit zu verschmelzen streben, durch Kriege zum Frieden einer Einheit. Diese Vereinheitlichung ist die Grundform der poetischen Verinnerlichung. [...] Die Menschen, die Völker und die Helden sind die Objekte, in deren Aneignung die Verinnerlichung sich vollzieht. So bildet sich hier die Korrelation zwischen Objekt und Subjekt schon dadurch, daß es Subjekte sind, welche zu Objekten der Verinnerlichung werden« (*ÄRG I 391*).

Die Verinnerlichung selbst bedarf jedoch nicht nur der Objekte, selbst wenn diese im Übergang zur Verinnerlichung bereits als Subjekte aufgefaßt werden könnten. Es bedarf vor allem einer Sprachform, durch die sich die Subjekte im ästhetischen Sinn überhaupt erst bilden.

»Diese Spezialisierung der epischen Poesie bildet die Erzählung. Die Natur dieser Sujets ist die Geschichte. Und die Geschichte hat diesen Doppelsinn, daß sie zugleich das Objekt und seine Darstellung bedeutet. Diese Darstellung wird nun hier reine Erzeugung« (*I 392*).

Die Geschichte selbst wird also durch die allmähliche Selbsterzeugung einer erzählenden Sprachgemeinschaft »aus dem Chaos einer Völkerwanderung« heraus als Bewußtseinsinhalt möglich. Das erzählende und erzählte Subjekt/Objekt, »dieses reine Selbst erzeugt sich in der Korrelation mit jenem Chaos von Menschengestalten« (*I 392*). Wir haben hier also das Bild einer Erzeugung aus dem Chaos. Damit ist nicht nur angedeutet, daß das Epos eine ursprüngliche Mannigfaltigkeit als Stoff anerkennt, sondern auch, daß es für seine Entstehung keine benennbare, authentische Dichterpersönlichkeit verantwortlich zeichnet. Als Dichter erscheint vorwiegend das sich herausbildende Volk selbst, und erst ein Redaktor stiftet diesem »Epos als Volkspoesie« die Einheit einer Kunstpoesie (*II 4*). Damit behauptet sich auch auf Seiten des dichterischen Subjekts eine ursprüngliche Mannigfaltigkeit und damit ein Mangel an Authentizität. Daher kommt dem Epos, wie dem Volkslied, keine völlige Reinheit zu (*II 28*).

Cohen versteht jenen Beginn der Geschichte zunächst als Stammesgeschichte. Aus der Erzählung von Kämpfen, der Vernichtung der Gegner und dem Selbstgefühl der Sieger gestaltet sich eine sprachliche Identität, die immer nur die eigene des Stammes sein kann. Sie findet ihr Symbol im Fürsten, der - ähnlich wie ein »Mal« (I 377f) - den Stamm zur Einigung befähigt. »Seine Geschichte ist die Geschichte seines Stammes« (I 389). Das Epos stiftet in einem ersten und grundlegenden Sinn Erinnerung. »Als Gedächtnis (mnéme) ist das Bewußtsein bei den Griechen entstanden. Die Aufbewahrung im Gedächtnis ist der erste Akt der Verinnerlichung« (I 390). Es sind »die 'Ruhmestaten der Männer'« (I 390), die erinnert werden; zunächst ist die Erinnerung also nur das Gedenken der eigenen heroischen Größe und der Vernichtung von Feinden. Aber es muß diesem, dem Chaos noch nahen »Vor«-Begriff von Geschichte gegenüber eine höhere Ebene erreicht werden: »Die Geschichte entsteht nicht als Stammesgeschichte, sondern immer nur als eine Volksgeschichte« (II 7). Und der Volksbegriff wiederum kann, wie in der Ethik schon entwickelt, »erst unter dem höhern Zielbegriffe des Staates auftauchen« (II 7). Erst das homerische Epos begründet Geschichte in diesem Sinn.

»Es ist [zwar] noch nicht ausdrücklich die Kultureinheit eines Staates, aber es ist die Einheit eines Volkes, des eigenen Volkes, die aus der Urwelt des Mythos herauftaucht, an welcher die Orientierung vollzogen wird. Denn die Vereinigung der Menschen und der Stämme ist das Urproblem der Kultur, und es bleibt ihr höchstes« (II 12).

Cohen nennt das homerische Epos jedoch namentlich deshalb »ein Glück für die europäische Poesie«, weil in ihm die Humanität »erfunden« worden sei, »als Dichtung und Wahrheit zugleich begründet« (II 14).

»Es waltet eine Unparteilichkeit in dieser Dichtung, welche die Gerechtigkeit der Götter in den Schatten stellt. Hellas oder Troja, Occident oder Orient, und endlich das eigene Volk und die Barbaren, das ist die große Frage, und dennoch nirgend eine kleinliche Voreingenommenheit, sondern durchweg eine hohe reine Humanität; eine Höhe der Humanität, zu der die Götter mit ihren Massen nicht ausreichen« (II 16).

Dadurch, daß die Götter und ihre wechselhaften Sympathien selbst zum Stoff des Epos werden, beginnt eine Emanzipation von der mythischen Bindung des Menschen an den Willen der Götter. »Es besteht keine qualitative Differenz zwischen Gott und Mensch. Der Mensch ist Mensch auch nur dadurch, daß er zugleich göttlich ist« (II 14). Um es auf die logische Konsequenz zu bringen: Die epische Entwicklung erreicht ihren Hochpunkt dort, wo das ästhetisch gestaltete und geschichtlich wirksame »Urteil des Widerspruchs« nicht mehr in erster Linie die Feinde des eigenen, götterbegünstigten Stammes trifft. Es trifft nun vielmehr die heteronomen

überehmenschlichen Gegeninstanzen zu einer solchen *Selbstgestaltung* der Menschen, durch die sich mehrere Stämme zu einem Volk zusammenschließen - ein Analogon übrigens zur Degradierung der Kirchenherrschaft im protestantischen Territorialstaat⁷⁹.

In derselben Tendenz interpretiert Cohen Dante (I 317ff). Der Unterschied zum antiken Epos - von lyrischen Aspekten vorerst abgesehen - besteht darin, daß Dante bereits den Gedanken des modernen Staates aufnehmen kann - wenn auch noch nicht im vollen Sinn des Protestantismus. Dadurch verinnerlicht er die politische Bedeutung des Allheitsgedankens. Die Autonomie jedoch, die er dem italienischen Selbstbewußtsein dadurch ermöglicht, erreicht er ebenso wie der Protestantismus durch eine Relativierung - wenn auch noch nicht Entmachtung - des kirchlichen Dogmas. Weil sich dennoch der Begriff des säkularen Staates neben dem Universalanspruch der Kirche durchsetzen kann, wird Dantes Poesie zum Ausdruck der Vaterlandsliebe; »im Geist der Renaissance legalisiert [er sie] in der Idee des Staates« (I 317). Damit schafft Dante die Grundlegung für einen zentralen Affekt aus Cohens ethischer Politologie.

III

Cohens Gedanke einer epischen Gründung der Geschichte, worin sich ein Stamm an seinem Fürsten zur Einheit bildet, erinnert nicht nur an die Antike, sondern - trotz geschichtlich anderer Voraussetzungen - fast eher noch an Cohens Lehre vom Territorialfürsten der Reformationszeit⁸⁰. Auch er steht im Mittelpunkt einer je eigenen, neu bestimmten Einheit der kulturellen Entwicklung. Aber wie in mythischen Zeiten ist das allein noch nicht Geschichte im Vollsinn. Erst die Vereinigung zu einer Sprachform und Verinnerlichung, welche die Stämme übergreift, erzeugt Geschichte. Das vollzieht jedoch nach Cohen im neuen Zeitalter und vor allem in *Reinheit* kein Epos mehr, sondern nur die Lyrik. Diese hat jedoch eine andere Sprachgeschichte, die nicht auf die Vorstellung eines »Chaos von Menschengestalten« zurückführt. Das »Deutschtum« ist demnach keine Gewalt, die eine archaische Mannigfaltigkeit bändigt. Dadurch, so behaupten wir, kann es Cohen für seine Bestimmung der Eigenart deutscher »Verinnerlichung« unausdrücklich für berechtigt

79 Vgl. Teil 3, S. 127.

80 Vgl. Teil 3, S. 127f.

halten, die Kriege am geschichtlichen Ursprung des deutschen Staatsvolks einschließlich aller heroischen Mythen der germanischen Überlieferung zu ignorieren.

Die Lyrik stellt einen Gegenpol dar zu jenem, über das griechische Epos vermittelten, Rückblick auf ein Chaos. Sie ist für Cohen die eigentlich deutsche Poesieform. In ihr verbinden sich zwei geschichtliche Voraussetzungen, die Psalmenlyrik und eine Tradition der italienischen Renaissance, die wiederum Dante vertritt, hier im engeren Sinn durch seine *Göttliche Komödie*. Entwickeln wir die Frage zunächst von dieser letzteren Seite her. Es ist eine zweite emanzipatorische Leistung Dantes, von der Cohen überleitet zur Bedeutung der Lyrik: Dante gelingt es, die Geschlechtsliebe vom bloß Sinnlichen zur Idealität zu emanzipieren. Was wir am Beispiel der bildenden Kunst und deren »Urproblem«, der Nacktheit, diskutiert hatten⁸¹, vollzieht sich hier im Medium der Poesie, also an der Grundgestalt aller Kunst.

Wieder ist Dantes Mittel zu diesem Zweck die Humanität, die hier als Humor in Erscheinung tritt. Indem Dante seine Geliebte Beatrice im Jenseits neben die Gottesmutter Maria stellt (*ÄrG* I 321f), »benimmt er der göttlichen Liebe ihre geglaubte Exklusivität. Er befreit dadurch aber auch die menschliche Liebe von dem Verdachte der sinnlichen Sündigkeit« (I 324). Die Vollendung der Danteschen Poesie ist es, in der eine geniale Potenz die sittlichen Unwägbarkeiten von Lust und Unlust für das reine Gefühl vorbereitet. Das kirchliche Dogma hat Dante zwar noch nicht entwurzelt. Dennoch wird durch seine Kunst evident, daß die menschliche Sexualität nicht mehr notwendig Sünde zu sein braucht. Dante vermittelt die für alle reine Kunst zentrale Geschlechtsliebe mit ihrem angeblichen Gegensatz, der göttlichen Liebe, und nimmt ihr dadurch den pejorativen Charakter. »So steht uns Dante am Eingang der neuen Zeit auch in dem Sinne, daß erst mit ihm die Ästhetik als ein Problem auftauchen konnte« (I 324). Die Bildung desjenigen *reinen* Faktums, an dem sich die Ästhetik überhaupt bilden und methodisch klären konnte, ist erst mit und nach Dante möglich.

Jedoch in noch gesteigerter Reinheit muß der ästhetische Eros als Natur des Menschen zum Ausdruck kommen. Auf dieser Ausdrucksform, für Cohen der Lyrik, ruhen wie auf einem archimedischen Punkt die Verzweigungen der poetischen wie aller Kunst überhaupt: Es geht um die Frage, ob die Leiblichkeit des Menschen selbst vollständig »zweite innere Sprachform« werden kann. Begriffswort und Gefühl müssen sich in völliger Verinnerlichung vereinigen und darin lautwerden. Die systematischen Zusammenhänge dieses Theorems führten bis dahin, wo Cohen

81 Vgl. o. S. 190.

das eigene Erleben dieser Vereinigung im Medium der Theorie ausspricht. Beim »Eratmen« als dem zentralen Akt der »ästhetischen Grundform«, aber auch am Umschlag des Leidens in Freude in der Rührung, fanden sich die unmittelbar somatischen Zeugnisse in Cohens Theorie. Es zeigte sich die Gefahr, daß diese somatische Logik aus dem Rahmen der systematischen, das heißt auf dem Geist der Erkenntnis aufbauenden Erzeugungslehre herausfällt. Das schien nur dann vermeidbar zu sein, wenn die vorgängige Struktur dieser Physiologie, näher bestimmt der Gehalt von Lust und Unlust, selbst dem Geist der Erkenntnis analog wird. Das Faktum dieses reinen Gehalts ist die lyrische »innere Sprachform«. Von ihr her vollzieht sich die geschichtliche Umwertung des Ursprungs, von der die Rede war.

IV

Das »Elementare des Bewußtseins« zeigt in der Rührung seine dynamische Dualität von Leiden und Freude. Diese Dualität wird in der Ausdrucksform der Lyrik gänzlich in ein einzelnes Ich verlegt. Dabei geht es jedoch nicht nur um das sogenannte »lyrische Ich«. Um der Konzentration auf das leibliche Individuum willen muß an dessen Ursprung eine leiblich-geschichtliche Person stehen, der authentische Dichter. Die ästhetische Theorie drängt selbst zur dokumentierten Geschichtserfahrung, denn sie verlangt nach der »Verantwortlichkeit eines eigentlichen, namhaften Urhebers« (*ÄrG* II 28). Dessen Bewußtseinsform ist das tiefste kunstschöpfende Prinzip, das Cohen benennen kann. Hier wird der geniale Mensch sich selbst zur »zweiten inneren Sprachform«. Der Motor und zugleich das Ausdrucksmittel dieses lyrischen Bewußtseins ist die Sehnsucht. Wieder ein Goethezitat, aus Mignons Lied in *Wilhelm Meisters Lehrjahren*: »Nur wer die Sehnsucht kennt, - ach der mich liebt und kennt« (II 27); und Cohen fährt fort: »Das sind die beiden Angelpunkte der Kenntnis: die Sehnsucht, und der mich kennt. Das Ich wird in diese Korrelation eingespannt«. Die Spannung in der Sehnsucht nach einer Antwort auf die eigene Liebe erzeugt die Sonderung, mit der sich dennoch eine Vereinigung verbindet, die allein durch die vollendete Einheit des Gedichts erlebt wird. Die Sehnsucht wird damit zum Bestimmungsansatz des lyrischen Inhalts. Die hier in Goethes Lyrik angesprochene Liebe ist nicht »die Liebe der Umarmung«, sondern die »Liebe der Sehnsucht« (II 26).

»Die Urkraft der Lyrik liegt daher in der Sehnsucht. Sie ist der lyrische Ausdruck der Dualität, [...] die eigenartige Verinnerlichung [...], durch welche die Poesie und in ihr die Lyrik zur Ursprache aller Kunst wird« (II 27)⁸².

Dies verbindet sich nun, selbst wenn man vom methodischen Begriff der Vollendung absehen wollte, auch durch die Deutung der Authentizität explizit mit einer ethischen Komponente. Das Volkslied beispielsweise, üblicherweise für den »treuesten, gleichsam epischen Ausdruck der Liebe« gehalten (II 27), hat einen solchen authentischen Urheber nicht und weist daher »ein[en] Mangel an Reinheit« auf (II 28)⁸³. Der reine Lyriker dagegen zeigt sich »verantwortlich« dadurch, daß er weder »Untreue« noch »Selbstmord« noch überhaupt den »Tod« in seiner lyrischen Dichtung zur Verinnerlichung bringt (II 28). Dies sind Dinge, die für Cohen außerhalb des reinen Menschenbegriffs liegen. Die »Verantwortlichkeit«, von der Cohen spricht, deutet damit auf die Ethik zurück, ohne daß dies als ein Plädoyer für moralisierende Dichtung zu verstehen wäre.

82 Walter KINKEL (*Hermann Cohen ... 1924*: 309) erkennt den »Vorläufer« zu dieser Deutung, wie zur Theorie der »inneren Sprachform«, in Wilhelm von Humboldt. Für unseren Zusammenhang ist bemerkenswert, wie dieser seinen Begriff der Sehnsucht mit dem der *Nation* verbindet, z. B. im ersten, von Steinthal edierten, Abschnitt »Von der allgemeinen Sprachkunde [...]« zur Schrift *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaus*. Zunächst heißt es dort allgemein: »Eine Nation [...] ist eine durch eine bestimmte Sprache charakterisierte geistige Form der Menschheit, in Beziehung auf idealische Totalität individualisiert« (HUMBOLDT, Wilhelm von. *Die sprachphilosophischen Werke ... 1884*: 154f). Steinthal interpretiert: »So ist jede Nation nur eine individuelle Form oder Verwirklichungsweise des gesammten Menschengestes, durch die Sprache charakterisiert« (Anm. z. St., S. 155). Gerade durch diese Individualisierung jedoch entsteht nach Humboldt eine »Sehnsucht«, die »auf Ergänzung des vereinzelt Daseins geht«, ein »Aushauch« des Gefühls, »daß das Menschengeschlecht, trotz aller Trennung, aller Verschiedenheit, dennoch in seinem Urwesen und seiner letzten Bestimmung unzertrennlich und eins ist. [...] Die Individualität zerschlägt, aber auf eine so wunderbare Weise, daß sie gerade durch die Trennung das Gefühl der Einheit weckt, ja als ein Mittel erscheint, diese wenigstens in der Idee wiederherzustellen« (155). Der Schritt von hier zu einem Cohenschen »Urteil der Mehrheit« ist klein.

83 Das Ausland, Gegner im Ersten Weltkrieg, hat es nach Cohen im Lyrischen »nicht über das Volkslied hinausgebracht« (»Deutschtum und Judentum«, 1. Fassung 1915/6, *JS* II 249). Peter A. SCHMID (*Ethik als Hermeneutik ... 1995*: 267), der Cohens Kulturkritik am Ausland milde bewertet, hat damit zwar recht, wenn man Cohens Sprechweise mit den von anderen Autoren bekannten Äußerungen vergleicht. Er ist aber doch darin zu ergänzen, daß in der Frage der Lyrik für Cohen gerade das Zentrum der ästhetischen Reinheit liegt. Es »nicht über das Volkslied hinausgebracht« zu haben, ist deshalb eine erhebliche Herabsetzung. In anderen Gattungen der Poesie bleibt die Leistung des »Auslands« gleichwohl unbestritten.

Diese Verbindung von erotischer Sehnsucht und ethischer Verantwortlichkeit, die nur in einem benennbaren, authentischen Dichter greifbar wird, erstreckt sich nun auf die Problematik der Nationalität. Denn was erst für den Begriff des authentischen Genies im strengen Sinn relevant wird, ist die Korrelation der Rezipienten zum Genie. Sie konstituiert die ideale Sprachgemeinschaft des Volkes. Zur Verdeutlichung wollen wir diesen Begriff des Volkes zunächst noch empirisch verstehen. Die Mitglieder eines Volkes vollziehen, im Humboldt-Steinhalschen Sinn verstanden, weitgehend dieselbe innere Sprachform. Die Korrelation von Genie und Sprachgemeinschaft ist darüber hinaus, mit Cohen gesprochen, ein »Erzeugungsmittel«, welches bewirken soll, daß sich diese quasi empirische Sprachform zum Ausdrucksmittel für einen reinen Gehalt wandelt. Denn nur diese Korrelation trägt an den sprachlichen Ausdruck den Wert der Ewigkeit heran, die seinen Gehalt zur »Grundform« des reinen Gefühls wandelt. Wie schon zitiert: Die »Ewigkeit wird immer wieder über die Jahrtausende hinweg in dem nachfühlenden Bewunderer lebendig. Er gehört hier zur Sache, zum Beweisverfahren, zur höchsten Instanz der Weltgeschichte der Kunst« (*ÄrG* I IX).

Diese produktive Korrelation beginnt, wie immer bei Cohen, mit einer Sonderung. Die Authentizität des »namhaften« Dichters ist deren Zeichen. Eine Verbindung des Genies zum empirischen Volk, die durch vorgegebene Gefühlsinhalte geknüpft zu sein scheint, muß völlig aufgehoben werden. Es sei an die reine Bewegung des Gefühls erinnert, die auf den vorgängigen Gehalt zurückwirken soll: Keine »Illusion« einer eigenen inhaltlichen Qualität darf mehr im Gehalt bestimmend sein; nur rein formale Momente der »Bewegung« wirken im Cohenschen Sinn erzeugend. Was am Gehalt empirisch zu sein schien, wird völlig zurückgedrängt. Es spitzt sich zu auf eine Entgegensetzung. Nur die äußersten, formalen Bewegungselemente des Gefühls werden im Genie zu Bestimmungsansätzen und heben seine Sprachform über die Empirie der scheinbaren Inhalte hinaus⁸⁴.

84 Eine Theorie von formalen Gefühlselementen im poetischen Schaffen entfaltet Cohen bereits im Aufsatz über »Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele, psychologisch entwickelt« von 1868/69. Es soll die »poetische Tat« des Mythos erklärt werden, daß der Mensch durch die Erscheinung von Gewitterblitzen dazu veranlaßt wird, menschlichen Verhältnissen *göttliche* Dimensionen zu verleihen (SPhZ I 108). Cohen unterscheidet im Bewußtsein ein »objektivierendes«, »inhaltsiges Element« mit »theoretischem Gehalt« (111) - etwa die Objektivierung »Feuermachen« - von einem »formalen« Gefühlselement, »das am Inhalte der Vorstellung an sich nichts ändert, aber auf die Gestaltung der Form des Bewußtseins Einfluß übt. Die Form des Bewußtseins ist eine andere, wenn die Nervenbewegungen eine Stimmung erzeugen, die wir Freude nennen, als diejenige ist, welche wir mit Traurigkeit oder Schmerz bezeichnen. Die Form des Bewußtseins

Diese Rückführung der Poesie auf reine Form bedeutet aber noch mehr. In der Authentizität des Genies konkretisiert sich eine »Verbindung [...] zwischen dem Ich und dem Universum«⁸⁵. Das Genie - Cohen denkt an Goethe und sein Gedicht »Wiederfinden« im *Westöstlichen Divan* (II 44) - spricht in mythischer Sprache eine Schöpfung der Welt unter dem Bild der Liebe aus⁸⁶. Es gestaltet die universale Natur des Menschen: die Menschheit als Grundlegung des Weltgehaltes. Damit aber vertritt das Genie, das sich im Selbstgefühl zur »inneren Sprachform« wird, auch leiblich die Menschheit. Und nur durch diese ins Extrem gesteigerte Kontrapolition zum Volk, das empirisch gesehen immer partikulär bleiben muß, weist das Genie im Volk auf ebendenselben verborgenen Gehalt einer universalen Leiblichkeit hin. Durch die Rezeption dieser Sprachform realisiert sich im Volk ebenfalls ein reiner Gehalt. Anders gewendet: Das Volk muß, entgegen seiner empirischen Erscheinung, einerseits als Produkt einer Naturgeschichte des reinen Gehalts gedacht werden können. Und doch ist andererseits diese Reinheit nur unter der Voraussetzung möglich, daß ein Einzelmensch das Volk so vollständig vertreten kann, daß dieser Einzelne - als Genie - seinerseits den Gehalt des gesamten Kollektivs weiterschaffend je neu erzeugt. Die radikale Sonderung zwingt den immer vorgängigen Gehalt - man denke an Lust und Unlust - unter die Struktur der Reinheit; aber nur, sofern diese Sonderung vom *empirischen* Volk zugleich eine Vereinigung zum *reinen* Volk darstellt und beides in der »Ewigkeit« der Bewunderung seine Erhaltung feiert. Das Genie ist »gleichsam Summenbegriff« seiner Nation und, aufgrund der formal-universalen Repräsentation, auch des »Zeitalters« (I 49).

»Das ist der harte, aber sichere Prüfstein echter Kunst, daß in ihr Nationalität und Menschheit keinen Widerspruch bilden; sondern daß sie die innigste Harmonie eingehen

ist eine andere, wenn wir ein Streichholzfeuer entzünden; eine andere, wenn wir ein Blitzfeuer sehen« (112). Diese Form ist das poetisch produktive Moment, welches die Vorstellung von einem Gott erdichten läßt, der am Himmel Feuer schlägt. - Die psychologische Auffassung von formalen Bewegungselementen wurde nicht zuletzt in der sprachwissenschaftlichen Völkerpsychologie entwickelt. STEINTHAL und LAZARUS unterscheiden den Inhalt der - von ihnen noch als Faktum anerkannten - Empfindungen von der Form, die »in der Bewegung dieses Inhalts durch das Bewußtsein hindurch« besteht (*Einleitende Gedanken ...* von 1860, 1970: 348).

85 »Die Lyrik der Psalmen« vmtl. 1914, JS I 246.

86 »Die Lyrik ...«, JS I 246. Cohen bezieht sich außer auf Goethes »Wiederfinden« auch auf Schillers »Gedankenlyrik« allgemein (ähnlich *ÄrG* II 44). Ein derartiges Schöpfungsbild ist für ihn nicht mythologische Erkenntnis, was bedeuten würde, daß die Frage der »Bewußtheit« zugelassen wäre (*LrE* 422). Die »wahrhafte Poesie [...] entlehnt der Wissenschaft ihre tiefsten Motive, auch wenn sie die mythische Beseelung des Alls erneuert« (423).

[...], in welcher daher Ethik und Ästhetik am letzten Ziele sich zusammenfinden« (ErW 636).

Im Vollzug seiner Sprachschöpfung geht das lyrische Genie in der universal vermittelten Reinheit seiner Erzeugung auf. Wenn ein reines Phänomen der Nationalität möglich ist, dann muß ein reiner Einzelmensch möglich sein. Oder umgekehrt: Wo ein reiner Einzelmensch möglich wird, da wird eine reine Nationalität möglich.

V

Das führt uns erneut auf die Frage der menschlichen Naturbedingtheit zurück. Das Zurückdrängen aller scheinbar gegebenen Inhalte des Gefühls in die reine Form ermöglicht die vollendete Lyrik. In der Wechselwirkung zwischen Genie und Bewunderern erlangt die »zweite innere Sprachform« des Dichters Ewigkeitswert. Die ethische Vorbedingung, ästhetisch gesprochen: die Seite der Seele, behauptet zuletzt ihren Primat. »Die Homogenität des Leibes mit der Seele« wird zum »Problem« der Lyrik (*ÄrG* II 46). Im lyrischen Ich wird »die Einheit von Leib und Seele [...] ganz der Seele übertragen. Der Mensch hört auf, Mensch der Natur zu sein« (I 393). Durch den Ewigkeitswert des teleologisch überformten Gehalts kann Cohen das für erreicht halten. Nun ist das lyrische Ich nicht identisch mit dem geschichtlich lebenden Dichter. Aber da seine Authentizität hier zu einer Bürgschaft der Reinheit wird, so wiederholt sich, was wir für die Nationalität schon festgestellt haben: Auch der geschichtlich lebendige, »namhaft« (II 28) gemachte Dichter ist ein ästhetisches Faktum und muß als solches rein sein. Zumindest eine Wechselwirkung von empirischem und ästhetischem Subjekt muß bei ihm faktisch vorausgesetzt werden. Es muß eine *geschichtliche* Erfahrung der Person geben können, in der sie »aufhört, Mensch der Natur zu sein«.

Wie kann das ohne Zweifel an der Wahrhaftigkeit, insbesondere gegenüber der natürlichen »Vorbedingung«, behauptet werden? Nicht zufällig bekämpft Cohen genau in dem Kapitel, wo von der sogenannten »Verinnerlichung des Naturstoffes des Leibes« die Rede ist (II 45ff), die Ironie. Sie gilt hier als ein spöttisches »Kichern zwischen den Zeilen«, als ein »Selbstverrat des poetischen Gewissens, das sich nicht rein fühlt« (II 48). Das sinnlich gegebene Einzelne ist der Angriffspunkt einer Skepsis, die ästhetisch als Ironie auftritt, und wieder wird sie - es sei an die *Logik der reinen Erkenntnis* erinnert - durch Naivität abgewiesen, die sich diesmal in Cohens Hingabe an die Kunst zeigt, in seinem »Glauben an die Verwirklichung« der Vollendung (I 181). Es soll tatsächlich vom empirischen, »namhaften« Einzelnen

die Reinheit ausgehen. So führt namentlich die Theorie der Lyrik Cohen an die Grenze seines, wenn wir so sagen dürfen, naiven Systems. Dem System muß eine Reflexion zur Seite treten, die die geschichtliche Erfahrung der menschlichen Natürlichkeit, die immer auch Endlichkeitserfahrung ist, bedenkt. Es geht um die Frage, ob es in dieser Erfahrung selbst möglich sein könnte, daß der Mensch »aufhört, Mensch der Natur zu sein«. Die Naivität Cohens muß auf diese Weise in sich selbst Einkehr halten, sonst erweist sie sich als fehlgeleitet.

Um die Richtung in Cohens Antwort anzudeuten: Er erkennt in der Einheit des lyrischen Genies und damit in der Einheit des ästhetisch reinen Kulturbewußtseins neben der Dualität von Leib und Seele noch das Wirken einer weiteren Dualität, die explizit geschichtlich bestimmt ist. Es genügt nicht, von dem *einen Faktum* einer Dualität von Leib und Seele zu sprechen, wie es der ästhetischen Systematik entspricht. Es muß in einer noch darunterliegenden Schicht von *zwei Fakta* die Rede sein, denn die Frage nach der geschichtlichen Erfahrung menschlicher Natürlichkeit führt auch auf keine der anderen, systemimmanenten Bestimmungen zurück, die der Ästhetik des reinen Gefühls zugrundeliegen, also nicht etwa auf die Natur der Naturwissenschaft. Diese Frage bringt vielmehr das »Gespenst« einer vorwissenschaftlichen Natur zurück, und zwar einer solchen, wie sie bereits aufschien, als von der Treue zum »verlorenen Staat« die Rede war. Es geht um eine Natur, die nicht dadurch produktiv erkannt wird, daß der Mehrheits-Ansatz zur Einzelheit in einem »Urteil der Allheit« wieder verschwindet, vielmehr um eine Natur, die dem »Urteil der Mehrheit« unmittelbar ihren, ins Vergangene zurückfallenden, Ansatz entnimmt, eine Natur im bloßen Ansatz, noch »vor« der Naturwissenschaft. Es wäre, bei einer ins Unendliche antizipierten Zukunft, die Endlichkeit per se, Vergänglichkeit als Seinszustand. Ob im Blick auf solch eine Natur auch der »Einklang« mit der Ethik gilt, das »Grundgesetz der Wahrheit« also, mußte offenbleiben. Dennoch soll, wie sich im Ästhetischen zeigt, diese Endlichkeit per se Reinheit haben, und sei auch ihr namhafter, einzelner Dichter als ontologische Qualität, als »Vorhandensein« in der Vergangenheit, innerhalb des Systems ein noch so verrufener »unreiner Inhalt«. Systemimmanent bedeutet dergleichen eine Absurdität, einen zu vernichtenden Widerspruch sogar! Daher gehört diese Grenzerfahrung des systematischen Denkens einem davon unterschiedenen, eigenartigen Bereich an, der dennoch nicht aus der Kultur herausfallen darf. Wir suchen also ein Faktum der Kultur, welches gleichwohl keine Form des Kulturbewußtseins begründet.

Als dieses Faktum gilt bei Cohen die jüdische Religion des reinen Monotheismus. Die deutsche Lyrik hat die Brücke zu diesem Faktum durch Sprachbildungen aus

dem Alten Testament geschlagen. Lyrik ist in diesem Sinn eine Übersetzung; und das bedeutet, jene geschichtlich bestimmt Dualität zu einer einheitlichen Wirkung zu bringen. Der geschichtliche Beginn dieser Übersetzungsarbeit deckt sich mit der Entstehung des Neuhochdeutschen durch Luthers Bibelübersetzung. »Die Reformation mit Luthers Übersetzung der Psalmen ist dieser Wendepunkt in der Geschichte des deutschen Geistes für die Kunst, wie für die Religion geworden« (BR 103)⁸⁷. So wird schließlich das katholische Element vollends überwunden. Nicht zuletzt Jakob Grimm nannte das Neuhochdeutsche »den protestantischen dialect [...], dessen freiheitathmende natur längst schon, ihnen unbewußt, dichter und schriftsteller des katholischen glaubens überwältigte«⁸⁸. In der höchsten Entwicklung dieses »dialects«, der schließlich das Deutsche insgesamt vertritt, ereignet sich die Spiegelung der zwei Fakta ineinander. Die innere Sprachform der reinen deutschen Lyrik macht die Lyrik der Psalmen zum spezifisch anderen.

»Meine Eingeweide brennen« - in diesem Goetheschen Motiv erotischer Sehnsucht beispielsweise erkennt Cohen eine Formulierung aus Jeremia und den Psalmen wieder⁸⁹. Der Ausdruck dieser Sehnsucht, durch den sie trotz ihrer geschlechtlichen Bedeutung Reinheit erlangt, ist eine Übersetzung aus der Sprache der monotheistischen Religiosität. Das kann im Sinn Cohens nicht als eine historische Weiterführung verstanden werden, etwa so wie die deutsche Philosophie das Griechentum fortsetzt. Denn es begegnen sich hier zwei Traditionen, verkörpert in zwei Nationalitäten, die als zwei gegensätzliche Fakta zueinander in eine jeweils aktuelle Verbindung treten. Will man sie also durch eine Entwicklung miteinander verknüpfen, und das tut Cohen, so ist das nur durch die Annahme möglich, daß sich zwei unterschiedliche Dispositionen durch ein geschichtliches Ereignis - eben die Reformation

87 Vgl. zum Einfluß der Psalmen *ÄrG* II 41ff; »Die Lyrik der Psalmen« vmtl. 1914, *JS* I 246ff; *BR* 100.

88 *Deutsche Grammatik*. 1. Theil, 2. Ausgabe 1822: Vorrede, S. XI. Die Bedeutung Grimms (etwa seiner *Deutschen Mythologie*) für Cohen ist durch dessen frühe Aufsätze belegt, z. B. »Mythologische Vorstellungen ...« 1868/9, *SPhZ* I 129. Vgl. hierzu den demnächst erscheinenden ersten Band von Cohens *Kleineren Schriften*.

89 Z. B. *ÄrG* II 36, 188; *RV* 174, 248; bei Goethe u. a. in Mignons Lied im *Wilhelm Meister* (*Hamb. Ausg.* VII 241). Man muß allerdings vermuten, daß Cohen die Bibel hier nach Goethe, und nicht Goethe nach der Bibel aufgefaßt hat. Die Formulierung von den »brennenden Eingeweiden« paßt allenfalls - aber auch nur mit einer breiten Toleranz - auf zwei Stellen aus den Klageliedern Jeremiae (1, 20; 2, 11); die Psalmen sowie Jeremia selbst enthalten, entgegen *RV* 174 u. 247f, nicht genau diese Formulierung, wenn auch einige sehr ähnliche Wendungen, zit. v. a. in: »Die Lyrik der Psalmen«, *JS* I 252f.

- mit-einander verbunden haben. Dieses Ereignis stellt in seiner Konsequenz dem systematischen Kulturbewußtseins diejenige über sich selbst hinausweisende geschichtliche Erfahrung menschlicher Natürlichkeit gegenüber, die die Systematik des reinen Gefühls nicht erzeugen kann und dennoch voraussetzt.

5. TEIL: NATIONALITÄT ALS GEMEINDE

Vorbemerkung: Der politische Anlaß zur Religionsphilosophie

Mit der Wendung, die der Gedankengang am Ende des vierten Teils genommen hat, wurde der Kreis der inhaltlichen Bestimmungen des Kulturbewußtseins verlassen. Das geschah, wo im Zusammenhang mit Cohens Poetologie der Lyrik die Frage nach einer geschichtlichen Erfahrung von Naturbedingtheit und Endlichkeit aufgeworfen werden mußte. Das ist der Rückblick auf eine Natur, über die die Grundlegung der Naturwissenschaft je schon hinausgelangt sein scheint und die im philosophischen System Cohens keinen eigenen Ort haben kann. Diese Frage ist jedoch nur die Zuspitzung einer allgemeineren Frage. Wie kann die geschichtliche Umwertung des Ursprungs, die als Konsequenz der ästhetischen Reflexion Cohens notwendig erscheint, von dem Verdacht befreit werden, der aller Kunst anhaften muß: dem Verdacht, nur ein im schlechten Sinn naives Spiel mit dem Allerernstesten zu sein? Wo liegt die ethische Verbindlichkeit dieser Umwertung? Die Kulturfakten insgesamt stehen noch einmal auf dem Prüfstand. Gibt es einen Horizont der Geschichte, der diesen, bislang immer vorausgesetzten Fakten die Faktizität als solche sichert? Diesen Horizont haben wir, so lautet unsere Behauptung, als eine geschichtliche Korrelation der deutschen und der jüdischen Nationalität zu verstehen. Und wir behaupten ferner, daß Cohen seine Religionsphilosophie zur Grundlegung dieser faktischen Korrelation ausbauen wollte.

Ehe wir in diese Diskussion eintreten, ist eine allgemeinere biographische Besinnung erforderlich. Cohen ging beim Entwurf des Systems nicht davon aus, daß dieses System notwendig durch die Inhalte einer Religionsphilosophie ergänzt werden müßte. Es ist klar, daß ihm eine religionsphilosophische Reflexion über viele Jahre und lange vor seiner Arbeit an einem System vertraut war. Nicht zuletzt die Begriffe der Versöhnung und des Individuums der Sünde sind, wie bereits erwähnt, von Cohen bereits in den neunziger Jahren entwickelt worden¹. Auch ein spezi-

1 Vgl. Teil 2, S. 67, Anm. 9.

fischer Begriff der jüdischen Nationalität hätte auf den ersten Blick nach dem »Bekanntnis in der Judenfrage« von 1880 nicht unbedingt auf die Spätschriften zu warten brauchen. Und dennoch hat Cohen diese Gedanken über die Sünde oder eine jüdische Nationalität weder so in sein System integriert, daß sie seinen Inhalt geprägt hätten, noch hat er sie zum Thema des geplanten vierten und letzten Teils, der Psychologie, erklärt².

Unsere Untersuchung hatte bei Cohens spezifischem Begriff der Nationalität angesetzt, der wie die Religionsphilosophie an der Grenze des Systems entsteht. Von da aus mußte zwar innerhalb des Systems nach der Bedeutung der Nationalität für Cohen gefragt werden. Aber sie hatte dort einen nur mittelbaren Zusammenhang mit

2 Robert Arnold FRITZSCHE, ein enger Freund Cohens, nennt deren Titel, passend zur Tradition der vorliegenden Systemteile: »Psychologie des reinen Bewußtseins« (»Das Judentum ...« 1923: 438). Es ist beachtenswert, daß die religionsphilosophischen Monographien *Begriff der Religion* und die *Religion der Vernunft* zu Problemkreisen Stellung nehmen, die ihren Ort offenbar in der systematischen Psychologie finden sollten. Cohen wollte durch die »Eigenart der Religion eine Grundbedingung der systematischen Einheit des modernen Kulturbewußtseins« (BR 119) sichern, also des Gegenstandes seiner Psychologie (vgl. LrE 610). Sodann gilt besonders für die RV, daß sie über solche »Grundbedingungen« hinausgegangen zu sein scheint, etwa dort, wo sie in ihren Reflexionen auf die »Lehre« bis hin zum Begriff der »Mission« zu einer Art pädagogischem Wegweiser des Kulturmenschen werden will. Auch hierin nimmt die Religionsphilosophie eine Intention der geplanten Psychologie auf, die ausdrücklich als eine »hodegaetische Enzyklopädie« geplant war (ÄrG II 432). Dieter ADELMANN geht allerdings weit, wenn er sagt, daß Cohens Psychologie als eine »universale Lehr- und Lebensanweisung für die Entwicklung der Kultur [...], nicht etwas Neues gegenüber den anderen Teilen des Systems zu geben [gehabt] hätte, sondern *nur eine neue Art, das System zu lehren*: die Teile des Systems als Einheit, und zwar unter dem Leitbegriff der Entwicklung« (*Einheit des Bewußtseins* ... 1968: 45f, Hervorhbg. H.W.).

Trotz dieser Analogien steht die Religionsphilosophie *nicht* an der Stelle des vierten Systemteils. - Eliezer SCHWEID dagegen spricht es als Tatsache aus, daß die RV ein »vierter und letzter Teil« des Systems sei (»HERMANN COHEN KI-MEFARESCH HA-MIKRA'« 1983: 98, Übers. H.W.). Das hängt mit seiner Interpretationsmaxime zusammen, das jüdische Denken Cohens bruchlos in die Methodik des Systems einzugliedern. Cohen habe nicht wie viele andere eine jüdische Sonderphilosophie neben der allgemein anerkannten, und von Juden nur *angenommenen*, Philosophie verfaßt (97). In beiden Bereichen sei er, sie methodisch neu vereinernd, produktiv gewesen. Diese Maxime ist berechtigt, aber sie führt zu einer exklusiven Korrelation von Religionsphilosophie und System und nicht zur Einsetzung der Religionsphilosophie als Systemteil. Vgl. SCHWEIDS unveränderten Standpunkt in: ders. »JESODOTH HA-PHILOSOPHIAH HA-DATITH ...« 1992: 261. Auch die biographischen Tatsachen widersprechen Schweid: Cohen selbst hielt trotz der Religionsschriften an der Absicht fest, die Psychologie noch auszuführen (vgl. den Brief an Natorp vom 10.6.1917 in: HOLZHEY, Helmut. *Cohen und Natorp*. Bd. 2, 1986: 480).

geschichtlicher Religion. Nationalität war in ihrem ethisch-politischen Akzent ein Ausdruck für die säkulare »Naturmacht« des Staatsvolkes. Damit Cohen in seinen späten Jahren noch einen anderen, spezifischen Begriff der Nationalität entwickelte, der zur Ergänzung der bisherigen Systematik wie geschaffen scheint, mußte dreierlei hinzukommen: erstens der Eindruck, daß das Wissen vieler Juden um den besonderen Sinn ihrer Tradition verloren zu gehen schien und mit ihm die jüdische Gelehrsamkeit; zweitens die gesteigerte Erfahrung des Leidens der Juden unter dem Antisemitismus; und drittens der innerjüdische Kampf gegen den Zionismus. Dessen fortschreitende politische Realisierung schien zwar eine praktische Antwort auf jenes Leiden zu sein, aber eine solche, durch die Cohen zuinnerst angegriffen wurde: Durch eine jüdische Staatsgründung den Sinn des Judentums neu zu entdecken, war für ihn ausgeschlossen. Also mußte er selbst nach einer Antwort auf das Leiden der Juden suchen, die die irreversibel geweckten nationalen Bedürfnisse der Juden befriedigte. Nicht, daß hier ein völlig neues Motiv in Cohens Denken eingebrochen wäre, aber eine seit langem angelegte Disposition trat nun - teilweise - an die Oberfläche.

1) Die tragische Form der Handlung

I

So wie unsere Überlegungen zur Ästhetik Cohens mit einem Ausblick auf seine Religionsphilosophie geendet hatten, beginnt umgekehrt dieser letzte Teil der Untersuchung mit einem Rückblick auf die Poesie. Erst jetzt soll von der dritten Poesieform, der Dramatik die Rede sein, und damit an einer Stelle, wo sich der Blick vom System der Philosophie abzuwenden scheint. Dieses Verfahren wird dadurch gerechtfertigt, daß gerade ein »höchster Grad der Verinnerlichung«, wie ihn die dramatische Kunst erreicht (*ÄrG* I 396), nicht der Kunst überlassen bleibt. Hier greift Cohens religiöses Engagement ein und setzt der Kunst einen »Ernst« gegenüber, »der über [... ihr] erhabene[s] Spiel selbst erhaben ist« (*BR* 92). Der Ausdruck dieses Ernstes ist eine nicht mehr ästhetische, sondern »religiöse Liebe« (92). Dennoch ist es die *Dramaturgie* innerhalb der *Ästhetik des reinen Gefühls*, die mehrere der für Cohens Begründung der Religion entscheidenden Fragen exponiert: erstens die Frage eines Gefühls, in dem räumlich und leiblich gesonderte Menschen dennoch »zur Vereinigung« gebracht werden (*ÄrG* I 396); zweitens die Frage, wie ein

Mensch trotz seines leiblich ererbten Gehalts an Lust und Unlust zu einem Ursprung reiner Gesetzlichkeit hinauswachsen kann. Im Drama wird diese zweite Frage, ebenso wie in Cohens Theorie des religiösen Opfers und seiner Metamorphose zur »Versöhnung«, zum Problem einer ererbten Schuld beziehungsweise einer mythologischen Form der Rechtfertigung. Und wie sich in Cohens Dramentheorie aus dem die Menschen verbindenden Gefühl die Möglichkeit eines reinen Gehalts ergibt, so folgt in der Religionsphilosophie auf die geschichtliche Erfahrung einer Einheit mit anderen Menschen die Grundlegung des versöhnten Individuums.

Das Drama wirft im Unterschied zu den »Begebenheiten« des Epos und zur lyrischen Sehnsucht die Frage nach einem reinen Gefühl der *Handlung* auf (I 395). Als Vorbedingung tritt hier also die Ethik in den Vordergrund, da sie bestimmt, was eine Handlung ist. Beispielsweise ist es ein wesentliches Merkmal der unter ethisch-rechtlichen Aspekten begriffenen Handlung, daß sie sich in Verträgen ausdrückt. Demnach setzt auch die Dramatik für ihre Gestaltung der Handlung ein Analogon zum Vertrag voraus:

»Erst durch die Relation mit dem Zuschauer wird die Handlung erzeugt. [...] Die Handlung trägt ihren Namen nicht von dem Schauspieler und seiner Schaufstellung, sondern erst von dessen Verbindung mit dem Zuschauer. [...] Sie ist eine Relation, in welche der Schauspieler eingestellt wird auf den Zuschauer. Auf dieser Einstellung beruht, in ihr besteht die typische Bedeutung der dramatischen Handlung« (II 64).

Handlung bedeutet also hier etwas anderes als in der Ethik. Ästhetisch gesehen steht bei der Handlung nicht die Äußerung eines Willens im Raum eines positiven Rechts im Vordergrund, sondern die »direkte Wechselwirkung« (II 65) zwischen Schauspieler und Zuschauer, ihr gemeinsames Durchleben der Bühnenergebnisse. Von dieser Wechselwirkung her bestimmt sich die »Einheit des dramatischen Subjekts« (II 65). Darin, daß die Bühnenergebnisse mit Fragen nach Recht und Gerechtigkeit verbunden sind, bewährt sich zwar die ethische Vorbedingung der Kunst, aber da es sich bei der Wirklichkeit jener Ereignisse nur um »Illusion« (II 65) handelt, bleibt auch die Dramatik ein »erhabenes Spiel« (BR 92). Die selbstständige Bedeutung dieses Spiels innerhalb des Kulturbewußtseins liegt indessen in einer neuen Form des Gefühls. Die Einheit der ästhetischen Handlung führt bei den Beteiligten zum Gefühl ihres Selbst, und zwar eines Selbst, über welches, wie Cohen sagt, »das Problem des Individuums [...] hereingebrochen« ist (II 85). Es ist von Seiten des Gefühls das Erahnen einer Natur, durch die die menschlichen Ansätze zur sittlichen Selbstbestimmung nicht - wie allem Anschein nach zu befürchten - vereitelt, sondern bestätigt werden. In der Tragödie, der grundlegenden

Form des Dramas, wird vorgeführt und miterlebt, wie diese Ansätze mit der Last kämpfen, die ihnen die leibliche Abstammung des Menschen entgegensetzt. Wenn wir die teleologische Aufwertung des Leiblichen, jenen Übergang vom Gehalt an Lust und Unlust zur reinen Grundlegung des Inhalts also, durch Cohens ästhetischen Begriff der Seele bestimmen dürfen, so steht der Zuschauer in der Tragödie vor der Frage nach einer »Einheit der Menschennatur in dem Leibe seines Geschlechts mit dem ewigen Fragezeichen seiner Seele« (II 86).

II

Orest, der Sohn des heimgekehrten und von seiner Gattin ermordeten Agamemnon, tötet seine Mutter und vollstreckt auf diese Weise das mythische Gesetz der väterlichen Rache (II 82ff). Hierin erweist er sich über das einzelne Ereignis hinaus als der Erbe eines Geschlechterfluchs. Es ist ihm nicht möglich und nicht erlaubt, den ererbten Gehalt seiner Herkunft zu überschreiten. Dennoch steht die *Orestie* des Äschylos nach Cohens Einschätzung am Beginn einer nachmythischen Kultur, da sie an diesen ererbten Gehalt eine humane Rechtfertigung heranträgt: Athene setzt am Ende ein menschliches Forum der Rechtsprechung ein, den Areopag, worin die Mehrheitsverhältnisse zugunsten des Orest entscheiden (II 84). Dies allein genügt. Was danach aus Orest wird, ist für Cohens ästhetischen Begriff der Handlung sekundär. Der Zuschauer ist es, der sich nun durch sein Miterleben der mythologischen Krise und ihrer Auflösung seinem eigenen Leben und der Macht des ererbten Gehalts darin gegenübergestellt sieht (II 85). Das dramatische Erleben wird für den Zuschauer ein Aufschwung zum Problem der eigenen sittlichen Freiheit und Humanität. Die Vermittlung zur Reinheit vollzieht, in Anlehnung an die aristotelische Dramentheorie³, das Mitleid des Zuschauers.

Der Auslöser des Mitleids ist die Darstellung des Leidens auf der Bühne. Dabei ist es jedoch nicht etwa der Tod der Hauptfigur, der das tragische Leiden ausmacht. Die tragische Figur scheint zwar den Bedingungen ihrer Abstammung ausgeliefert zu sein, um ihnen im Tod schließlich auch zu erliegen. Aber dieser ereignet sich erst, nachdem im Mitleid die ästhetische Gesetzlichkeit einer reinen Handlung bereits in Kraft getreten ist. Der Tod des Helden ist gewissermaßen das Siegel der reinen Handlung, ein Symbol, nicht des Scheiterns, sondern des Gelingens. Die *Inhalte* der sogenannten »Bühnenhandlung«, und mit ihnen der Tod, sind für das tra-

3 Vgl. *Die dramatische Idee in Mozarts Operntexten* 1915/6: 47ff.

gische Leiden nicht von konstitutiver Bedeutung. Cohen gewinnt seinen Begriff des Leidens vielmehr über eine rein *formale* Auffassung vom dramatischen Prozeß. Zwar gehören die Furcht und das Mitleid des Zuschauers, »der Relation zufolge, in das innere Leben dieses Dramas« (II 71), nicht aber der Tod an sich. Und so wird die Logik der Unsterblichkeit nun fast banal: Indem nämlich alles nur darauf ankommt, im Zuschauer den Aufschwung zur Reinheit anzuregen, tritt das Schicksal der Bühnenfigur vollständig unter das Licht seiner ästhetischen Wirkung. Sterben und Tod sind nur gestalterische Mittel, um die tragische Bewegung voranzutreiben. Die Verbindung zum Zuschauer »macht es [...] unbestreitbar, daß der Tod des anderen Individuums nur ein ästhetischer Scheintod ist« (II 71). »Daher ist das ästhetische Individuum unsterblich, vielmehr ewig« (II 71).

Wieso bedarf es einer solchen Reduktion der Dramatik auf eine formale Wechselwirkung? Auch der Inhalt des Bühnengeschehens, immerhin ein menschlicher Lebensweg in den Untergang, verlangt nach einer ästhetischen Interpretation. Der Anblick des Sterbens auf der Bühne erweckt nicht nur die Frage nach der allgemeinen Form eines Gefühls, sondern fast eher noch die nach dem besonderen Inhalt dieses Menschenschicksals und nach seiner Bedeutung über den Tod hinaus. Diese Frage berücksichtigt Cohen zwar, aber er behandelt sie - und dieser terminologische Unterschied ist wichtig - nicht unter den Stichworten »Unsterblichkeit« oder »Ewigkeit«, sondern als »Auferstehung«. Und wieder wird die Antwort, gemäß der dramatischen Korrelation, durch das Verhältnis zum Zuschauer gegeben: Dessen »Furcht ist eine Art von Tod, sein Mitleid eine Auferstehung« (II 70). »Die Auferstehung des in der Tragödie sterbenden Individuums«, die hier also in einen Affekt gelegt wird, erstreckt sich mit dem Mitleid »über den ganzen Verlauf der Tragödie« (II 68). Das ästhetische Mitleid ist also auch eine Übernahme, ein Weitertragen des Heldenlebens, welches seinen Weg auf der Bühne vollendet hat.

Aber in diesen Worten »Tod« und »Auferstehung« liegt nach Cohen »ein mythologisches Gleichnis« (II 70). Unter ihrem Eindruck kann es so scheinen, als ob doch die Inhalte des Bühnengeschehens das Wesen der ästhetischen Handlung ausmachten. »Tod« und »Auferstehung« sind auf eine besondere Lebensgeschichte, nämlich die des Helden, bezogen, die in das Gefühl des Zuschauers projiziert wird. Diese mythische »Vergleichung« des Zuschauers mit dem Helden wird zwar begrifflich interpretiert, führt aber nicht zu einem reinen Gefühl. Um der Reinheit willen muß diese mythische »Vergleichung«, die an dem inhaltlichen Schicksal des Heldenlebens hängenbleibt, auf ein Lebensgefühl zurückgebracht werden, das keine inhaltlichen oder isolierbaren Ereignisse mehr kennt. Das versteht Cohen als jenes Ineins-

setzen der begrifflichen Inhalte des Dramas mit dem Gefühl, als dem »Inbegriff von Begriff und Wortgefühl«, der die poetische »zweite innere Sprachform« begründet⁴. Im Drama bedeutet die »Vergleichung« als »Verinnerlichung«, daß aller Inhalt der Tragödie in eine reine Form des Fühlens eingeht. Von der *Auferstehung* des Helden zu reden, ist so gesehen ein »inhaltiges« Relikt. Die Tragödie weckt also die Einsicht in einen unabschließbaren Konflikt zwischen mythischer Identifikation und reinem Selbstgefühl, zwischen der Übernahme eines besonderen Schicksals und der Freiheit eines reinen Lebensgefühls. In der Tragödie stellt die Kunst eine Frage, die sie selbst nicht beantworten kann.

2) Antike und moderne Tragik

I

Dieser Konflikt spiegelt sich nach Cohen in zwei Epochen der tragischen Kunst. Die ästhetische Handlung der Tragödie und damit die Produktivität des Mitleids tritt in zwei Formen auseinander, eine moderne und eine antike. Zwischen ihnen liegt ein »tiefste[r] Unterschied der Zeiten« (II 86), der darin besteht, daß das moderne Drama »zur ethischen Vorbedingung [...] die sittliche Weltordnung empfangen [hat], und nur in ihr, nicht in dem antiken Schicksal, auch das sittliche Individuum« (II 88f). In Shakespeares *Hamlet* fehlen zwei Elemente, die im antiken Gegenstück, der *Orestie*, große Bedeutung hatten: erstens die Rachetat durch den Menschen und zweitens die Einsetzung einer Gerichtsinstanz durch die Gottheit. Zwischen diesen beiden Polen der Bühnenhandlung bewegt sich das Schicksal des Menschen, dargestellt in Orest. Im Weg vom einen zum anderen Pol liegt die Interpretation dieses Schicksals, für Cohen die Aufgabe des antiken Dramas überhaupt (II 88). Das Schicksal, welches die Verstrickung des Menschen in die Bedingungen seiner Abstammung unlösbar zu befestigen scheint, wird in eine Perspektive der Rechtfertigung umgewandelt. Dies macht die unüberwindlich scheinende Macht der leiblich und traditionell ererbten Antriebe dem Einfluß des ethischen Denkens zugänglich. Die Gesetze des Lebensschicksals scheinen zunächst zwar objektiv und inhaltlich evident zu sein. Nach der göttlichen Einsetzung des humanen Rechts aber ändert sich der Gesichtspunkt. Nun ist es, als ginge von jenen faktischen Mächten kein

4 *ÄrG* I 367; vgl. Teil 4, S. 170.

inhaltliches, schicksalhafter Diktat mehr aus, sondern als seien sie nur noch ein formaler Anlaß für Orests Suche nach einer autonomen Gestalt der Gerechtigkeit. Der athenische Zuschauer, der geschichtlich an der Schwelle zu einem solchen humanen Recht steht, soll es realisieren. Sein Mitleid ist die »Auferstehung« des mythischen Menschen zur ewigen Aufgabe der Humanität. Die Legitimation zu einer solchen Umwertung des Menschen erfolgt durch die Gottheit. In der antiken Tragödie zeigt sich das »rein Ästhetische von dem lediglich Religiösen« (*ÄrG* I 168) noch nicht wie in »späterer Zeit« (I 167) geschieden. Über das Mitleid des Zuschauers humanisiert die griechische Tragödie also mit dem Schicksalsgedanken auch die geschichtliche Religion. Die »sittliche Weltordnung« nach Maßgabe einer wissenschaftlichen Ethik ist erst im Entstehen. Das ästhetische Bild für diesen Ansatz ist in der *Orestie* der Spannungsbogen zwischen dem Geschlechterfluch Orests und einer das Recht umwandelnden Veranstaltung der Gottheit.

Anders ist es beim modernen Drama, wo diese »sittliche Weltordnung« (II 88) nicht archaisch begründet, sondern vorausgesetzt werden muß. Die mythische Spannung zwischen Schicksal und göttlicher Veranstaltung kann daher wegfallen. Was bleibt, ist das Leiden am Erbe der leiblichen Abstammung. Hamlet ist jedoch nicht mehr dem Diktat dieses Erbes unterworfen, das er etwa durch die Tötung der mutmaßlichen Mörder seines Vaters, auch hier vor allem seiner Mutter, vollziehen müßte - das tut der zögernde und reflektierende Hamlet genau nicht. Auf der geschichtlichen Stufe der Idealisierung, auf der Cohen Shakespeares *Hamlet* ansiedelt - sein Held ist nicht zuletzt in Wittenberg gewesen⁵ -, sind solche Inhaltsmomente nicht mehr für den sittlichen Willen konstitutiv. Hamlet leidet vielmehr daran, daß ihm jenes Erbe überhaupt in der »Illusion des Inhalts« (I 145) entgegentritt, also daran, daß überhaupt im Menschlichen ein Gesetz der Abstammung auf Rache hinzudrängen scheint. Hieraus entsteht die ganze dramatische Handlung: Sie »muß sich im Leiden selbst vollziehen; sie geht nicht unter, wenn sie im Leiden aufgeht. [...] Nur das Leiden erfüllt das Sein; alle sonstige Handlung ist Nichtsein« (II 90f). So liegt der reine Ausdruck des Leidens für Hamlet in dem allgemeinen Satz, »daß die Welt aus den Fugen ist«⁶. Jene »Illusion des Inhalts« bedeutet im Zusammenhang der Welterkenntnis und der Entwicklung sittlicher Selbstbestimmung ein Moment der Diskontinuität. Die Gewißheit des Zusammenhangs muß wieder

5 Vgl. *Hamlet* I, 2.

6 *ÄrG* II 90; *Hamlet* I, 5: »The time is out of joint«.

hergestellt werden; zur tragischen Aufgabe wird daher die »Rechtfertigung der sittlichen Weltordnung« (II 88).

Verbinden wir diese Überlegungen mit einem methodischen Grundbegriff Cohens, der bereits mehrfach zur Sprache kam. Was im dramatischen Leiden als solchen die Handlung ausmacht, ist die formale Antizipation auf einen vom Akteur verschiedenen Zuschauer. Sie realisiert sich im Gefühl des Mitleids. Nur so bekommt das Leiden im modernen Drama seinen Sinn. In Hamlets Leiden wird das, was in der *Logik der reinen Erkenntnis* als abstrakte, elementare Vereinzelung zum gedanklichen Motiv geworden war, als ästhetisches Gefühl evident, damit aber auch die Auflösung des tragischen Konflikts. In der Logik beginnt Cohen entgegen der empiristischen Ansicht, man müsse das gegebene Einzelne an den Anfang der Erkenntnis setzen, mit einer formalen Antizipation. Erst in einem zweiten Schritt tritt aus ihr die Einzelheit hervor, und zwar, indem sie in die Vergangenheit zurückfällt. Ebenso ist auch das Leiden der Theaterfigur ein Zweites gegenüber der Antizipation: Es steht nicht am Anfang, sondern geht aus dem Mitleiden hervor, und ebenso wie der Einzelheit unterliegt es konstitutiv der Vergangenheit. Der tragische Prozeß ist eine fortgehende Überwindung jenes Leidens. Dessen Rückfall in die Vergangenheit bestätigt erneut den Ausblick auf die sittliche Autonomie. Wie das Leiden Hamlets zunächst aus einer Wahrnehmung menschlicher Gebundenheit überhaupt zu entstehen scheint, so erweist es sich über das tragische Mitleid als ein Mittel zur allgemeinen Rechtfertigung der sittlichen Weltordnung.

II

Für das geschichtliche Leben der Menschen jedoch bleibt trotz dieser modernen Wendung des Tragischen in eine allgemeine formale Dynamik die antike Frage nach dem Inhalt eines besonderen Schicksals gültig. Über den »tiefsten Unterschied der Zeiten« hinweg reicht die mythische Tragik in die Lebenserfahrung der modernen Menschen hinein. Diese Einsicht, die durch die Kunst zwar geweckt, aber nicht verarbeitet werden kann, wird zu inhaltlichen Anlaß der Religion. An ihrem Anfang steht die geschichtliche Erfahrung⁷, daß die sittliche Weltordnung, von der im Blick auf *Hamlet* die Rede war, keineswegs so gesichert erscheint, wie es der modernen Zeit entsprechen müßte. Die empirische Vielheit der Menschen zeigt Differenzen,

7 Vgl. zu diesem Begriff geschichtlicher Erfahrung »Über das Eigentümliche des deutschen Geistes« 1914, SPhZ I 554; RV 131ff.

die mit der Herkunft aus einem je unterschiedlichen Milieu zusammenhängen. Von dieser Herkunft ist es in einem erheblichen Grad abhängig, worunter und in welchem Maß eine Person leidet. Die Erfahrung zeigt also, daß das Leiden nicht in jeder Hinsicht eine allgemeine Notwendigkeit ist. Damit bewegen wir uns wieder im Raum der Politik, und Cohen wählt aus Gründen, die noch zu besprechen sind, die Armut als Beispiel.

Die größte Schwierigkeit, die aus dieser geschichtlichen Erfahrung entsteht, ist die verbreitete, jedoch in ihrer Struktur *mythische* Rationalisierung dieses politischen Leidens. Zwar gilt die Armut als Folge des Milieus und damit als etwas, wofür der Betreffende anscheinend nichts kann, aber trotzdem besteht unweigerlich die Neigung, die Verantwortung ganz dem Leidenden zuzuspielen: Wer arm ist und bleibt, trägt selbst die Schuld. Als Ursache der Armut erscheint eine milieubedingte, das heißt nun: »ererbte«, und dabei zugleich schuldhaft Untüchtigkeit des Betroffenen. Die Armut gilt so gesehen als ein bedauernswertes, aber nicht zu änderndes Schicksal, welches sogar Rückschlüsse auf die Moralität der betreffenden Person zuläßt. Dahinter steht eine gedankliche Disposition, die den Leidenden in eine objektive Isolation drängt und seinen Zustand dadurch befestigt.

Cohen anerkennt solchen Rationalisierungen gegenüber zwar die Ableitung des menschlichen Zustands aus der »Kausalität« des Milieus, das zeigen die Überlegungen zum »Massenindividuum«⁸, aber er trennt die sittliche Beurteilung davon ab. Das Leiden wird zum Problem der Allgemeinheit. Die Isolation des Leidenden kann höchstens psychologisch, als eine subjektive Befangenheit im Leiden, akzeptiert werden, denn es ist immerhin eine »prävalierende Tatsache des Bewußtseins« (RV 157). Daraus darf jedoch nicht auf ein objektives, unabänderliches Schicksal geschlossen werden. Diese allzu naheliegende mythische Rationalisierung ist der Ausdruck einer geschichtlichen Erfahrung, und um wirkungsvoll widerlegt zu werden, muß ihr daher eine andere, mächtigere geschichtliche Erfahrung entgegentreten. Antik formuliert und doch aktuell: »Weh mir, ich bin aus Tantalus' Geschlecht. Diesem Aberglauben, der freilich an empirischer Beweiskraft mehr gewonnen als verloren hat, tritt dennoch die Religion entgegen« (BR 61). Der Scheinmacht des Schicksals will Cohen eine sich selbst humanisierende Religion entgegensetzen, ähnlich wie er das in der antiken Tragödie beobachtet. Die antike Humanisierung der mythischen Gläubigkeit wird damit virtuell in die moderne Zeit hineingetragen.

8 Vgl. *ErW* 289f.

Dabei legitimiert sich Cohen, wiederum analog zur antiken Tragödie, durch ein Wechselverhältnis von Mensch und Gottheit. Allerdings fehlt darin das Moment einer göttlichen Veranstaltung, und zwar deshalb, weil der moderne Kulturmensch trotz der mythischen Problematik als sittlich autonom zu gelten hat. Das »sittliche Weltalter« ist angebrochen, obwohl es in Frage steht. Der religionsphilosophische Begriff des Leidens muß also, wenn er schon das mythische Leidensproblem der *antiken* Tragödie aufnimmt, zugleich das formale Leidensproblem der *modernen* Tragödie damit vereinen. Der Ansatz zu einer neuen sittlichen Weltordnung nach Analogie der antiken Tragödie muß identisch werden mit einer Rechtfertigung der bereits begründeten sittlichen Weltordnung nach Analogie mit der modernen Tragödie.

In dieser Ambivalenz entfaltet sich nach Cohen das religiöse Mitleid. Und wie das ästhetische Mitleid aus dem Eros, der Liebe des Kunstgefühls hervorgeht, so verbindet sich auch mit dem religiösen Mitleid eine Liebe von eigener Art und, aufgrund der geschichtlichen Leidenserfahrung, mit einem neuen Ernst. Ursprünglich führt die Ethik den Begriff der Liebe im Zusammenhang der relativen Tugenden ein. Dann hält Cohen fest, daß nur die Ästhetik die Liebe zur Natur des Menschen begründen könne; sie sei »nur abgeleiteter Weise [...] ein sittlicher Affekt« (*ÄrG* I 178). Nun, wo im religiösen Begriff des Menschen ein inhaltlich und ein formal bestimmtes Leiden ineinander zu fließen scheinen, zeigt sich noch eine dritte Variante. Auch die ästhetische Bedeutung der Liebe tritt jetzt zurück, »denn für das ästhetische Bewußtsein ist die Liebe nur eine psychologische Deutung, während das Gefühl in seiner erzeugenden Reinheit das systematische Mittel ist« (*BR* 88). Erst in der Religion wird die Liebe selbst zum Mittel der Erzeugung. Demgegenüber

»ist alle ästhetische Liebe im Grunde nur Vorspiegelung, nur Abstraktion, nur ein Spiel mit Ideen [...]. Die religiöse Liebe aber hat einen Ernst, der über dieses erhabene Spiel selbst erhaben ist. Daher ist das Kunstgefühl keineswegs Leid, sondern was man auch dagegen besorgen mag, höchste und reinste Lust, das ganze Lebensgefühl absorbierende Freudigkeit« (92).

Die *Religion der Vernunft* drückt es so aus: »Als [religiöses] Mitleid hört die Liebe auf, den Verdacht einer Metapher an sich zu tragen« (*RV* 170)⁹. Die Wahrnehmung

9 AGUS, Jacob (»Hermann Cohen« 1941) hebt zwar diese Nähe der Cohenschen Religion zum ästhetischen Gefühl hervor. Dabei wird jedoch seine Folgerung unscharf: »In the final analysis then, religion is rooted in feeling« (123). Vgl. demgegenüber bei Alexander ALTMANN (»Hermann Cohens Begriff ...« 1962: 391) die Unterscheidung von »Eros und Agape«, die sich »vielfach mit der von Cohen vollzogenen« zwischen ästhetischer und religiöser Liebe decke.

des geschichtlichen Menschen sticht daher ab vom ästhetischen Mitleid. Sie weckt ein »Entsetzen des Mitleids« (BR 92), in dem Gott »gleichsam lebendig [wird...]. Und alle Kunst mit ihren Schönheiten muß sich jetzt in den Dienst dieser religiösen Erhabenheit stellen, wenn anders ihr ein Eigenwert noch zuerkannt werden soll« (92).

Damit stehen wir zunächst vor Cohens Begriff des *Christentums*. Denn eben darin, daß in diesem Entsetzen vor der »Unermeßlichkeit des Leidens« Gott »gleichsam lebendig« wird, um die Rechtfertigung zu erwirken, sieht Cohen »die Erhabenheit der christlichen Religion« (92). Sie ist ein »Übertreffen, [... ein] Entwerten aller Kunst« (92). Dennoch lebt in der Religion ein Problem weiter, welches die Tragödie aufgeworfen hatte (93). Aber das Christentum nimmt dieses Problem nur in seiner antiken Fassung auf. Zwar ersetzt es den tragischen Helden, der nicht Individuum wird, sondern immer ein »Sproß seiner Ahnen« bleibt, durch Christus, »dessen Individualität mit Gott allein verknüpft ist« (93) und bewährt sich durch diese Emanzipation von den mythischen Voraussetzungen als Religion. Aber - wie wir ergänzen dürfen - das ist als Veranstaltung einer göttlichen Person eine Lösung nach Art der antiken Tragödie. So bleibt die christliche Religion eine *heteronome* Form der menschlichen Rechtfertigung. Dennoch bahnt sich in der Exklusivität von Christi Beziehung zu Gott, in seiner »Einzigkeit«, ein Gedanke an, der schließlich doch auf eine Korrelation des *autonomen* Menschen zu Gott hin ausgebaut werden kann. So hat es nach Cohen für das Christentum durchaus Aussicht auf Erfolg, wenn sich »die lebendige Religion [...] von ihren historischen Ursprüngen« freimachen will (93). Diesen Erfolg, eine Verknüpfung des antiken mit dem modernen Problem, erwartet Cohen jedoch auch für das Christentum nur von einer Besinnung auf die Quellen des Judentums.

3) *Der Ansatz religiöser Liebe im Mitleid*

I

Cohens tragische Interpretation der menschlichen Geschichte geht in seine komplexe Theorie der religiösen Liebe ein. Sie beherrscht die späte Religionsphilosophie insgesamt und damit auch den speziellen Begriff der Nationalität. Die *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* ist das Werk, in dem »das Problem der religiösen Liebe« (RV 167) im direkten Zusammenhang mit der Frage der Natio-

nalität erörtert wird. Schon der Ansatz der Theorie ist gegenüber dem System ein anderer; dementsprechend muß der Nationalitätsbegriff von demjenigen verschieden sein, den wir aus den Systemschriften entwickelt haben.

In Anknüpfung an die erkenntnislogische Methodik und zugleich den Unterschied hervorhebend beginnt Cohen seine Exposition des Liebesbegriffs in der *Religion der Vernunft* mit einer »Verwandlung der Erkenntnis in die Liebe« (58). Daß die Erkenntnis nicht durch Liebe *ersetzt* wird, ist programmatisch ausgesprochen in dem Titelbegriff »Vernunft«. Kein anderes Werk Cohens trägt diesen Begriff im Titel, und keines der systematischen Programme erklärt die Vernunft ausdrücklich zu einem zentralen Moment der Exposition. Dennoch bedeutet Vernunft für Cohen etwas, das auch für die Systematik eine zentrale Bedeutung hat, nämlich »positiv die Gesetzlichkeit, den Urgrund der Gesetzlichkeit« (11). Sogleich ist man erinnert an die Logik des Ursprungs. Aber »Urgrund« ist nicht unbedingt »Ursprung«. Und, da auch die Religion zwar »ihren Anteil an der Vernunft« (8) haben kann, ohne deswegen notwendig Anteil an der Wissenschaft und Philosophie zu nehmen (54), so folgt allein aus dieser Tatsache schon: »Die Vernunft erschöpft sich nicht in Wissenschaft und Philosophie« (8). Vernunft scheint mehr zu sein als die im System exponierte Logik und methodische Fruchtbarkeit des Ursprungs. Die Vernunft soll in der Religionsphilosophie als Grundlage für die geschichtliche Erfahrung des Menschen dargestellt und gerechtfertigt werden. Der Cohensche Geschichtsbegriff, dessen schrittweise Bereicherungen wir innerhalb des Systems verfolgt hatten, muß nochmals vertieft werden. Cohen geht davon aus, daß

»die Quellen des Judentums [...] als das Material aufgezeigt und nachgewiesen werden [können], in dessen geschichtlicher Selbsterzeugung die problematische Vernunft, die problematische Religion der Vernunft sich erzeugen und bewahrheiten soll« (5)¹⁰.

Das ist, wie wir behaupten, die im Anschluß an die Ästhetik gesuchte geschichtliche Reformulierung des Ursprungs. Von der empirischen Geschichtswissenschaft ist dabei nicht die Rede. Sie könnte nach Cohen keine Entwicklung darstellen, deren

10 Simon KAPLAN schreibt (*Das Geschichtsproblem ...* 1930: 38): »Die Gegebenheitsweise der kulturgeschichtlichen Elemente [ist] für Cohen nicht empirisch-tatsächlicher Art, sondern eine solche, in der immer das Quellenelement selbst, kraft seiner Ursprünglichkeit, die immanente Beziehung zum idealen Ganzen der Geschichtsvernunft mitenthält, gleichsam von ihm durchstrahlt ist«. Die gesamte Untersuchung Kaplans, speziell durch ihre Frage nach der »Gegebenheitsweise des Faktums der Geschichte« (34ff), kommt in eine große Nähe zu unserem Interesse. Nur muß die an dieser »Gegebenheitsweise« u. E. konstitutive Differenz zwischen verschiedenen nationalen Formen jener »Elemente« die Gesichtspunkte Kaplans ergänzen. Kaplan zählt - ähnlich wie Schweid (vgl. o. Anm. 2) - die »Religion« unter die »Glieder« des Systems (51).

Verlauf das menschliche Denken zu einer solchen Idealität wie dem »Urgrund der Gesetzlichkeit« befähigt hätte. Das Judentum entspräche unter solchen Voraussetzungen einem nur empirischen Volksbegriff. Es verhält sich umgekehrt: »Der Begriff der Vernunft soll erst den Begriff der Religion erzeugen« (3). In philosophischer Hinsicht aber kann Cohen den Begriff der Vernunft für hinreichend vorbereitet halten. Zumindest methodisch wird also mit der Struktur der systematischen Gesetzlichkeit und ihres Ursprungs der Geschichtswissenschaft vorgeben, wonach sie zu suchen hat. In der Geschichte der jüdischen Quellen stößt diese Suche auf eine Entwicklung, die sich unter dem Gesichtspunkt jener Gesetzlichkeit als eine Einheit zeigt.

»Es kann nimmermehr gelingen, aus den literarischen Quellen einen einheitlichen Begriff des Judentums zu entwickeln, wenn dieser nicht selbst, nach der methodischen Analogie des Organismus, als der ideale Vorwurf vorweggenommen wird« (3).

Die »methodische Analogie des Organismus« aber verweist - man denke an die Theorie der Biologie - auf den Begriff des Zwecks. Die Quellen des Judentums sollen durch ein Analogon zum Naturzweck des Organismus als Einheit deutlich werden. Das geschichtliche Phänomen dieses Zwecks als eines »Urgrundes der Gesetzlichkeit« ist der jüdische Nationalgeist: »Die Quellen bezeichnen das Ursprüngliche, und ursprünglich ist nur der Nationalgeist, der auch für die Individuen zum Ursprung wird« (28). Von leiblicher Abstammung ist, um das Wort »Organismus« sogleich zu relativieren, hier zunächst keine Rede. Das talmudische Gesetz, daß Jude ist, wer eine jüdische Mutter hat, wird von Cohen nicht einmal erwähnt. »'Wer das Sch'ma ruft, wird Jehudi genannt'«, so hatte es in Cohens Schrift über »Die Bedeutung des Ordens Bnei Briss« von 1914 geheißen (*JS* II 151). Und an anderer Stelle:

»Die Worte: 'Höre Israel' und 'der Ewige ist Einzig' ergänzen einander. Der Geist Israels ist bedingt durch den Gedanken des Einzigen Gottes. Alles, was aus diesem Geiste hervorgeht, geht ebenso aus dem Einzigen Gotte hervor, wie aus dem Volksgeiste in seiner Ursprünglichkeit und Eigenheit« (*RV* 28).

Es wird sich kaum umgehen lassen, hinter diesem »Nationalgeist« nun doch eine absolute Zwecksetzung zu vermuten.

II

Wie wird der soeben erwähnte Nationalgeist zur Quelle einer Liebe, die zugleich Vernunft ist, also ein »Urgrund der Gesetzlichkeit«? Denken wir zunächst nicht von

solchen Begriffen wie »Einzigkeit« oder »Schöpfung« her, die die religiöse Beziehung auf den Begriff Gottes voraussetzen. Die philosophische Vorbereitung der Religionsphilosophie läßt ein anderes Verfahren ebenso sinnvoll erscheinen: nämlich die eigentliche Theologie Cohens erst dann zu behandeln, wenn die Vorgaben der systematischen Philosophie im Religiösen an ihre Grenzen stoßen. Dieses Verfahren ist deshalb für unser Thema sinnvoll, weil dadurch deutlich wird, wie weitgehend Cohen die deutsche und die jüdische Nationalität parallel interpretiert hat. Die spezielle Wendung, mit der er dann die jüdische Nationalität ins Profil rückt, ist nichts anderes als eben seine Theologie der Einzigkeit.

Im Problem der religiösen Liebe sind zunächst »drei Grundformen« (168) zu unterscheiden, denn »die Liebe ist keine Selbstverständlichkeit. Sie muß erst erklärt und ergründet werden [...], sowohl als Liebe Gottes, wie als Liebe zu Gott, wie endlich auch als Liebe von Mensch zu Mensch« (RV 168)¹¹. Aber gerade die zuletzt genannte Form, die Liebe des Menschen »zum Menschen[,] muß [...] den Anfang machen, weil Gott zwar den Menschen geschaffen hat, den Mitmenschen aber der Mensch sich selbst zu erschaffen hat« (170). - Das »Mitleid ist die Urform der Menschenliebe« (168). Damit haben wir den Anknüpfungspunkt an die Ästhetik der Tragödie, an deren Stelle sich unter dem Eindruck des »Entsetzens« der Ernst der Religiosität setzt. Das Mitleid gehört ästhetisch und religiös auf das Gebiet der Handlung. Das religiöse Mitleid soll jedoch im Unterschied zum ästhetischen die ethische Politik realisieren. Die Vernunft der Religion, obwohl sie in einer theoretischen Theologie begründet sein mag, ist daher in erster Linie praktisch zu denken. Ihre »Liebe ist die Selbstverwandlung der Vernunft gleichsam aus ihrer theoretischen Vorbedingung zu ihrer ethischen Reife« (58). Die *Religion der Vernunft* kann man so gesehen als die Lehre eines Affekts der Vernunft bezeichnen. Die Grundlegungen der Philosophie werden von der Seite des Affekts reformuliert. Der wissenschaftlichen Philosophie gegenüber verbleibt die Religion bei alledem in relativer Autonomie. Sie gesteht auch der Ethik für den Inhalt des religiösen Begriffs vom Menschen »keine Oberhoheit« zu (37). Dennoch gelten die Quellen des Judentums als Dokument dafür, daß die Methode der Ethik in einer geschichtlichen Gemeinschaft praktisch angewendet wurde.

Der entscheidende Gesichtspunkt betrifft die alttestamentarische Rechtsauffassung. Zunächst allerdings zeigt das Judentum in seinen archaischen Formen eine Unterscheidung, durch die es keineswegs gegenüber anderen historischen Religionen

11 Vgl. dazu POMA, Andrea. *La filosofia critica ...* 1988: 214.

hervortritt. Das Verhalten des Menschen gegenüber Gott wird als eine eigene Sphäre des Rechts von den Rechtsbegriffen getrennt, die für das Verhalten zwischen den Menschen gelten. Die Gesetzgebung für die kultischen Opferungen beispielsweise wird unterschieden von derjenigen für die Organisation des Wirtschaftslebens. Ex negativo könnte man sagen: Was das Gesetz in bezug auf die zwischenmenschlichen Verhältnisse als Verstöße kennzeichnet, hat mit dem, was gegenüber Gott ein Verstoß sein mag, keine gemeinsame Grundlage. Die religiöse Sphäre von Gut und Böse und die zwischenmenschliche Sphäre von Erlaubt und Nichterlaubt sind getrennt.

Die weltgeschichtlich entscheidende Bedeutung der jüdischen Quellen sieht Cohen dann aber darin, daß sie Zeugnis geben von einer schrittweisen Aufhebung dieser Trennung in der prophetischen Idee der Politik. Der Prophetismus wehrt eine abgesonderte religiöse Rechtsprechung tendenziell ab. Das »Eigentümliche des Prophetismus besteht in der Verbindung der vermeintlichen Selbständigkeit des Bösen mit der vermeintlichen Selbständigkeit des Sittlichen. Der Prophet kennt diese Isolierung nicht« (153). Wenn etwas als böse bestimmt werden kann oder muß, so ist dies nun ein *sittliches* Problem, also eines, das in erster Linie am Verhalten der Menschen untereinander bestimmt werden muß. Diesen Gedanken als Leitlinie des positiven Rechts durchzusetzen, ist für Cohen prophetische Politik. Sie hat schließlich die sozialen Rechtsgrundsätze des antiken jüdischen Staates weitgehend geprägt, wofür Cohen in vielen seiner Aufsätze und in der *Religion der Vernunft* die Belege zusammengetragen hat¹². Die juristische Frage der Schuld und die religiöse Frage des Bösen sind hiernach zwei Seiten nur einer Medaille.

Diese Humanisierung der Religion setzt jedoch voraus, daß sich die geschichtliche Erfahrung des Menschen, von deren mythisch-tragischer Interpretation wir sprachen, als ein sittliches Verhältnis der Menschen untereinander objektivieren läßt. Das ist für ein isoliertes Subjekt unmöglich, sondern beginnt mit einer

12 Der Anlaß war ursprünglich gegeben durch Angriffe von verschiedenen Vertretern der zeitgenössischen christlichen Theologie auf die jüdische Lehre der Nächstenliebe (vgl. hierzu »Die Nächstenliebe im Talmud ...« 1888; »Zum Prioritätsstreit über das Gebot der Nächstenliebe« 1894; »Liebe und Gerechtigkeit ...« 1900; »Der Nächste« von 1914). Gleichgesinnt war Moritz GÜDEMANN (vgl. z. B. *Jüdische Apologetik*. 1906: 55ff, zu Cohens Position aus »Liebe und Gerechtigkeit ...« vgl. S. 59, 113, 243, Anm. 55). Vgl. auch Cohens Bezug auf einen früheren Text Güdemanns in »Der Nächste« 1914, JS I 186. - Für Cohen reicht dieses Thema jedoch über eine Apologie des Judentums hinaus. Es geht ihm um »die nicht mehr nur apologetische Behauptung von der Aktualität dieser unserer biblischen Sittenlehre für das moderne Staates- und Völkerleben« (»Mahnung des Alters an die Jugend« 1917, JS II 175f).

Wechselwirkung zwischen verschiedenen Menschen. Dabei steht nicht die juristische Seite des Vertrags im Vordergrund, sondern der Affekt. Der erste Schritt zur Religion der Vernunft ist eine »Entdeckung des Menschen als des Mitmenschen« (131). Gewissermaßen sozialtheologisch gesprochen: »Die Korrelation von Mensch und Gott ist in erster Linie die vom Menschen, als Mitmenschen, zu Gott« (133). Die Motivation zu dieser humanen Revolution der Religion folgt dem Muster, das wir aus der Tragödie kennen. Wenn wir es einmal in diesem Sinn darstellen dürfen: Die prophetisch Begabten entdecken sich selbst als Zuschauer eines Leidens, das ebenso wie in der Tragödie auf einem ererbten Schicksal zu beruhen scheint. Allerdings ist das nicht das Schicksal eines Einzelnen, sondern vieler Menschen. Dabei erkennen die Propheten kraft ihrer Religiosität jene Teleologie, die auch Cohens philosophische Methode prägt. Wie in der Tragödie erscheint den Propheten das geschichtliche Leiden durch einen in ihm liegenden Zweck begründet. Dieser Zweck des Leidens besteht in der politischen Handlung, die auch hier mit einer Verbindung des Leidenden und seinem »Zuschauer« ansetzt. Das Mitleid läßt über den »Zuschauer« die Aufgabe der sittlichen Individualität »hereinbrechen«.

Hierauf liegt das Gewicht der Cohenschen Mitleidstheorie: Die Propheten übertragen in den Ernst ihrer geschichtlichen Politik hinein eine idealistische Logizität. Auf diese Weise hebt der Prophetismus die Isolation des Leidenden auf, indem nämlich das Leiden überhaupt nur durch sein Telos auf Gemeinschaft hin als erzeugt gilt. Mit der Isolation aber wird zugleich die mythische Rationalisierung aufgehoben, die dem Leidenden mit seinem Schicksal auch die Schuld zugewiesen hatte. Das Mitleid ist der Rückfall *beider* Beteiligten in einen gemeinsamen politischen Bestimmungsansatz¹³. Anders ist für Cohen die Befreiung von mythischer Rationalisierung nicht zu erwirken und der Weg in die kulturelle Bestimmung des Menschen nicht anzutreten: »So sehr bedarf der Mensch dieses Affektes des Mitleids, daß das Leiden selbst aus diesem Grunde erklärbar wird« (19). Aber noch einmal: Es geht hier nicht um Kunst, sondern um Politik und damit letztlich um Staatsgesetze. Aus der Ästhetik gehen keine Gesetze hervor, und damit auch keine sittliche Objektivität. Die Objektivierung der menschlichen Erfahrung, auf die es für die prophetische Politik ankommt, kann ästhetisch nicht begründet werden.

13 Sinai [Siegfried] UCKO sieht hierin Cohens Gegenposition zu Schopenhauers metaphysischer Mitleidstheorie. Entgegen dessen Beseitigung der individuellen Besonderheit (vgl. RV 163) werde bei Cohen »gerade mit Hilfe des Mitleids der Einzelne innerhalb der Gesellschaft erzeugt« (»HÄ-CHÄMLAH ...« 1969/70: 27; Übers. H.W.).

Aus dieser politischen Bedeutung folgt, daß nicht jedes Leiden für die prophetischen Belange berücksichtigt werden kann. Es muß als Anlaß für allgemeine Gesetze des menschlichen Handelns tauglich sein und damit in strengem Bezug zu funktionalen Rechtsbegriffen stehen. Auch in der Religion gilt zwar für das Mitleid die ästhetische Struktur der Gesetzlichkeit, aber - was mit der Gesetzlichkeit des Mitleids beginnt, muß unmittelbar als Gesetz staatspolitische Wirklichkeit werden. Man kann es auch über Cohens systematischen Begriff des Geistes fassen, den er als die »Vernunft der Sittlichkeit« bestimmt (*LrE* 254). Das Subjekt der sittlichen Handlung, die sich im Rechtsraum des Staates vollzieht, »soll den Geist bedeuten« (254). Zum Ansatz einer solchen Handlung und politischen Grundlegung kann daher nur das soziale Leiden werden, denn nur dieses ist »ein geistiges Leiden« (*RV* 158)¹⁴. Daher objektiviert sich nach Cohen das Leiden nur in der Armut (155f). Während der Mystiker das Leiden des Menschen im Tod, der Weltpolitiker im Krieg objektiviert, beschränkt sich der Prophet als Innenpolitiker auf die Armut (*BR* 72)¹⁵. Armut wird ein formaler Ansatz zur politischen Handlung überhaupt. Indem die Propheten das Leiden an der Armut objektivieren, werden sie zu Politikern, Juristen und Psychologen (166). Denn sie müssen »das Mitleid zum Urgefühl des Menschen machen, im Mitleid gleichsam den Menschen erfinden, den Mitmenschen und den Menschen überhaupt« (166). »So wird der Arme zum Typus des Menschen« (158). Was im Mitleid waltet, ist auch hier die Logik des »Urteils der Mehrheit«, eine immer offene Antizipation auf Verschiedenheit und Zukunft, politisch gesprochen: Cohens weltgeschichtlicher Begriff der Gesellschaft.

14 Durch diese Idealisierung des Mitleids emanzipiert sich Cohen gegenüber Spinozas Kritik, der das Mitleid qua Unlust in einen Gegensatz zur Vernunft gebracht hatte (*SPINOZA. Ethik*, p. IV, prop. 50 und 41; vgl. *RV* 162). Gleichwohl verdient dieser Punkt eine genauere Beachtung als bei Cohen, weil Spinoza das Mitleid keineswegs völlig entwertet; vgl. UCKO, Sinai (Siegfried), »HÄ-CHÄMLAH ...« 1969/70: 27.

15 Zu dieser »starke[n] Einengung« des Mitleids vgl. GUTTMANN, Julius. *Die Philosophie des Judentums* 1933: 360f; OLLIG, Hans Ludwig. *Religion und Freiheitsglaube* 1979: 350f. Allerdings muß erstens berücksichtigt werden, daß es Cohen nicht um eine Phänomenologie des Mitleids als solche geht. Und zweitens wird auch bei ihm die *politische* Auffassung des Leidens um physische Aspekte des Leidens und um eine Reflexion des Todes ergänzt, und zwar im Zusammenhang mit der Erhaltung der spezifisch unpolitischen Nationalität der Religion (vgl u. S. 285).

III

Diese letztere Wendung des Gedankens läßt es allerdings vollends zur Frage werden, ob sich Cohen nicht in einen Widerspruch verwickelt. Im Mitleid »den Menschen überhaupt« zu erfinden, also von hier aus menschliche Gerechtigkeit anzustreben: Das wäre ja nur möglich, wenn man das Leiden bei allen Menschen voraussetzen dürfte. Gilt denn das von der Armut, und zwar gerade in der politischen Bedeutung, die Cohen ihr gibt? Es mag zwar gelten, daß die Armut weltweit verbreitet ist, denn arm ist immer »die Mehrheit des Menschengeschlechts bei jedem Volke und in jedem Zeitalter« (158). Aber dieser Begriff der Mehrheit ist empirisch und bezeichnet genau gesprochen eine Vielheit. Damit Cohens Wertung des Armen als des »Typus des Menschen« gültig ist, muß deutlich werden, wie auch der »Reiche« und überhaupt jeder Mensch als arm gelten kann, wie tatsächlich die Armut »das allgemeine Leiden des Menschengeschlechts« (166) sein kann.

Die Psychologie dieses Vorgangs haben wir schon angedeutet: Mitleid ist verbunden mit einem Eingedenken der je besonderen, eigenen Bedingtheit des Menschen. Allerdings kann zwar die Erinnerung des eigenen Leidens den Menschen zum Mitleid befähigen. Aber sie könnte auch zum Gegenteil führen, denn gerade diese Erinnerung bringt auch die isolierte Subjektivität des Leidens - und damit potentiell ihr gesamtes Mytheninventar - vor Augen. Die von Cohen abgelehnten Rationalisierungen liegen von daher nicht fern; etwa in der Art, daß sich die Wohlsituierten beim Anblick des Armen mit Grausen von der eigenen Bedingtheit abwenden und den Unterschied zwischen ihnen und dem Armen nur umso stärker betonen. So erscheinen sie sich selbst als die Lebenstüchtigeren und die Armen nicht zuletzt als faul und damit selbst als Verursacher ihres Leidens. Die mythische Struktur dieser Kausalität bietet scheinbar problemlos ein Gesetz für das Leiden an und damit die gesuchte Allgemeingültigkeit. Cohen muß also, um diese Form der Allgemeinheit zu verhindern, seine Psychologie des Mitleids und der Erinnerung in eine andere Richtung lenken. Sie hat das Abgleiten in die mythische Kausalität der Schuld gerade zu verhindern. Sie muß diesem allzu menschlichen Abgleiten in Mythologie selbst einen wiederum ethischen Sinn geben, denn die geschichtliche Erfahrung kommt an der Psychologie des Allzumenschlichen nicht vorbei. Das gesuchte Umlenken muß daher selbst psychologisch sein - und dennoch der reinen Ethik folgen. Das würde in einem fast abenteuerlich anmutenden Unternehmen die Teleologie der Ethik sichern.

Das Ableiten in Mythologie zeigt sich in den Rationalisierungen des Leidens durch Schuld. Diesen Weg, den das subjektive Fragen unweigerlich einschlägt, muß der prophetische Politiker mitgehen. Es muß von Schuld gesprochen werden. Aber sie wird nach der sozialpolitischen Objektivierung des Leidens nicht unmittelbar dort zu suchen sein, wo Armut ist, sondern allenfalls dort, wo nichts gegen dieses Leiden getan wird. Aber dies muß zu einer Lösung führen, die nicht wieder eine Isolation befestigt, diesmal der sogenannten Täter. Die mythologische Frage wird also festgehalten, die mythologische Antwort dagegen abgelehnt. An diesem Problem entsteht nach Cohen der Inhalt der Religion. In deren Sprache übertragen wandelt sich jedoch zunächst nur der Ausdruck, in den die Frage der Schuld gefaßt wird: Sie wird zur Frage des Bösen; nun zwar auch nicht mehr als unmittelbare Kausalität in der Person der Leidenden verstanden, sondern als das, was den Menschen allgemein dazu veranlaßt, das Gegenteil des sozial Geforderten zu tun. Aber immer noch erscheint das Böse als die mythische Schicksalsmacht, die jenes Gegenteil hervorbringt.

Gelänge es jedoch der Religion - und das ist nach Cohen ihre wesentliche Leistung -, dem Menschen die Wahl zwischen Gut und Böse freizustellen, so wäre das Böse als Schicksal entmachtet. »Wie kann in der Erfahrung des Menschen die Annahme eines medialen Willens, der das Schlechte, wie das Gute, wählen kann, entstehen?« (212) Bereits jetzt können wir eine Bedingung für die Lösung formulieren: Dieser mediale Wille darf keinen wiederum isolierten Aspekt des Menschen bezeichnen, etwa eine mythische Schicksalswahl. Die Frage nach diesem Willen gehört nach wie vor in die Grundlegung einer Politik, die aus der Konfrontation mit der Armut hervorgeht, also mit einem »geistigen Leiden«. Die Schuld an diesem Leiden muß eine ebenso geistige Lösung finden. Demnach ist selbst an dieser für Cohen äußersten Grenze des Menschlichen, im Bereich mythischer Fragestellung, die Erzeugungslogik nicht außer Kraft gesetzt. Es muß ein zwar antimythisch orientiertes, aber doch mythisch geltendes Gesetz der Schuld geben können¹⁶.

Es ist für Cohen nicht entscheidend, auf die Frage nach dem »medialen Willen« durch eine inhaltliche Bestimmung des Bösen zu antworten. Im Sinn seiner Erzeugungslogik sichert allein schon die Frage selbst als ein geistiger Vollzug, sofern er nur aus dem Ernst des ebenso »geistigen Leidens« heraus motiviert ist, die mensch-

16 »Nach Cohen kam die Religion dem Mythos entgegen« (BERGMAN, S. Hugo. *Tagebücher und Briefe*. Bd. 2, 1985: 353). Noch etwas weitergehend: »Religion [...] is the continuity of transforming certain myths into particular truths of faith which are homogenous to ethics« (ZANK, Michael. *Reconciling Judaism ...* [Diss. Ms.] 1994: 164.

liche Autonomie. Bereits die *Frage* des Bösen, die der Mensch sich stellt, emanzipiert den Menschen von der Annahme eines realen Bösen¹⁷. Dadurch jedoch tritt für Cohen der Mensch unter die Gesetzmäßigkeit der reinen Erzeugungen; und hier wiederum bedeutet Freiheit nicht eine *Wahlfreiheit*, wie einen Moment lang in der Frage des Bösen. Freiheit bedeutet für das Kulturbewußtsein positiv die Autonomie, also für Cohen »nur [...] den reinen Willen, mithin als den Willen zum Guten« (211). Alles kommt darauf an, die Frage nach dem Bösen in einer Weise zu stellen, die die Geistigkeit des prophetischen Ansatzes zur Politik tatsächlich bewährt. Sonst würde sich das ganze Wechselspiel von Mitleid und politischer Objektivierung, damit aber die geistige Qualität der sozialen Politik, ad absurdum führen.

4) *Universale Relationen des Nationalbewußtseins*

I

In Cohens Begriff der prophetischen Politik wird also eine ethische Teleologie in einem mythisch definierten Bereich der menschlichen Erfahrung vorausgesetzt. Dem Abgleiten in mythologische Kausalitäten, das in der Erfahrung des Leidens allzu naheliegt, soll selbst ein reiner Zweck zugrundeliegen. Das Denken in mythologischen Begriffen der Schuld soll selbst zu einer reinen Erzeugung werden. Der Anfang der religiösen Liebe, die Liebe des Menschen zum Mitmenschen, führt auf dieser Linie schließlich zu denjenigen Bedeutungen weiter, die im engeren Sinn theologisch zu verstehen sind: die Liebe Gottes zum Menschen und die Liebe des Menschen zu Gott. Damit jedoch berühren wir im engeren Sinn das Phänomen der jüdischen Nationalität. Cohen denkt auch hier von den Relationen zwischen Menschen her, die in der Geschichte wirksam werden. Wir müssen daher, einiges

17 Vgl. dagegen KAJON, Irene. »I problema della libertà ...« 1991: 434 - »Il male si presenta, in quest' ultima opera coheniana, come un forza reale, sempre presente e operante nella storia umana«. Das ist nicht falsch und doch mit Vorsicht zu beurteilen, denn diese Macht des Bösen entpuppt sich für Cohen als mythisches Gespenst, wenn der Mensch die Frage nach der Wahlfreiheit des Bösen tatsächlich stellt. Es geht u. E. allerdings ein kleines Stück zu weit, wenn Nathan ROTENSTREICH behauptet: »For Cohen the question [of evil] is solved *before* it has been asked« (*Jews and German Philosophy*. 1984: 70; Hervorhbg. H.W.). Rotenstreichs Konsequenz allerdings bleibt gültig: »There is no evil in terms of the created reason, created in the strict religious sense of that term« (70). Wir werden dieses Problem bei der Frage des »bösen Triebes« erneut berühren.

wiederholend, auf die Relationen reflektieren, in denen sich gemäß den Quellen des Judentums die prophetische Nationalpolitik darstellt.

Was die jüdischen Quellen zu Dokumenten für die Religion der Vernunft macht, ist nicht nur das mahnende Auftreten der Propheten als solches. Ebenso bedeutsam ist es, daß die Politik des Gemeinwesens, zeitweise des Staates, den sich die Juden geschaffen hatten, nach Meinung Cohens tatsächlich die Verbindung von Religion und Sittengesetzgebung realisierte. Die wichtigste Voraussetzung hierzu war zunächst eine politische Rhetorik, die an die Stelle der in den jüdischen Quellen nicht entwickelten Kunstform des Dramas trat (RV 44). Die prophetische Rhetorik diente zwar wie das Drama dem Zweck, ein Gefühl der reinen Handlung zu erwecken, nun aber - trotz der ästhetischen Struktur - einer Handlung im ethisch-politischen Sinn! Durch diese Rhetorik waren die Israeliten zu einem rechtsetzenden Staatsvolk vereint worden. Das prophetisch-israelitische Nationalbewußtsein entsprang dem Ideal, die staatliche Gerechtigkeit aus dem Mitleid zu begründen, und die jüdischen Quellen dokumentieren für Cohen, daß das tatsächlich möglich ist.

Um dieses Ziel zu erreichen, bediente sich die Redekunst auch des Epos (RV 44), das heißt einer Darstellung der israelitischen Urgeschichte. Es bedarf nämlich, um Mitleid empfinden zu können, der erwähnten Erinnerung. Dieses - fast könnte man sagen: sozialistische - Epos ist im Judentum die Geschichte eines eigenen, und zwar kollektiven, Leidens und der Befreiung: »Ihr sollt den Fremdling lieben.« Dafür lautet die erste Begründung: 'denn Fremdlinge seid ihr gewesen im Lande Ägypten.'« (168)¹⁸. Das kollektive Fremdsein in Ägypten, dem dann die »Rückwanderung in das alte Mutterland« folgte (43), als Nationalbewußtsein zu verinnerlichen, ist das wichtigste psychologische Motiv der prophetischen Sozialpolitik. Fremd wer-

18 Dt. 10, 19. Die Fremdheit, nicht die Armut, ist hier das Motiv der Erinnerung. Auch einen Unterschied zwischen der Gesetzgebung für die Fremden und derjenigen für die Armen exponiert Cohen nicht eigens (vgl. als indirekten Grund dafür RV 171, wonach Gott »den Armen in derselben Bevorzugung wie [...] den Fremdling liebt«). Dennoch nennt er, obwohl viele seiner Beispiele die antike *Fremdengesetzgebung* betreffen, als »Typus des Menschen« nur den *Armen*. Es liegt nahe zu vermuten, daß hier eine aktuelle Absicht hereinspielt: das Judentum innerhalb der Kultur konstitutiv zwar als »arm«, nicht jedoch im zeitgenössisch rassistischen Sinn als »fremd« gelten zu lassen. Gegen die in der antisemitischen Publizistik auftauchenden Schlagworte »fremde Volkselemente« und »Fremdkörper« wendet sich Cohen ausdrücklich etwa in »Der Nächste« 1914ff, JS I 188. Vor diesem polemischen Hintergrund steht sein Hinweis in der *Religion der Vernunft*, daß der - am Judentum entwickelte - spezielle Begriff der Nationalität dazu diene, »Fremdkörper« in das Staatsleben einzugliedern (RV 420). Der *idealistische* Begriff des »Fremdlings«, unter den auch das zerstreute Israel fällt, ist hiervon zu unterscheiden.

den und zurückkehren - letzteres als Entdeckung des einzigen Gottes (43) - ist eine Gedankenfigur, die bis in Cohens Unsterblichkeitslehre immer wiederkehrt. Auf der Stufe, auf der wir sie im Augenblick betrachten, zeigt sie ihre Wirkung durch eine soziale Gesetzgebung im antiken israelitischen Gemeinwesen. So kann Cohen für seinen Begriff der jüdischen Nationalität auf eine Gesetzestradition zurückgreifen, aus der er schließlich einen idealen Bestand an Gesetzen extrahiert. Die Korrelation des Menschen zum Mitmenschen will er als eine mit ethischer Universalität gültige erweisen, die in einem positiven Recht ihren Niederschlag gefunden hat. Daher sucht er im Corpus der jüdischen Quellen nach einem Rechtsdenken, welches die *besondere* rechtsgründende Gemeinschaft, also die Israeliten, zu den Menschen *überhaupt* in Beziehung setzt. Diese Relationen bestimmen über die Antike hinaus den Gehalt der jüdischen Tradition überhaupt. Cohen nennt drei solche Relationen: erstens den Israeliten in der Relation zwischen dem »Sohn Adams« und dem »Sohn Abrahams«; zweitens den Israeliten als Staatsbürger im Verhältnis zum Ausländer; drittens das »singuläre« Volk des Monotheismus im Verhältnis zu den anderen »Völkern der Welt« (133f).

II

Die strenge Bindung an die Ethik erlaubt es uns, in diesen Relationen Probleme der ethischen Theorie in einer neuen Wendung wiederzuerkennen: In der *ersten* Relation etwa - des »Sohnes Adams« gegenüber dem »Sohn Abrahams« - wiederholt sich implizit das »eigentliche, das ernste Problem der neuen Zeit«, nämlich die Frage des »Massenindividuums« (*ErW* 289). Genau wie das Massenindividuum scheint der Mensch als Sohn Adams »nichts als Leib« (289) zu sein, zwar begabt mit Intellekt und Entscheidungskraft, aber ohne ethische Zwecksetzung. Im Unterschied zur Ethik ist es in der *Religion der Vernunft* ein eigener begrifflicher Schritt, wenn dieser scheinbar nur leibliche Massenmensch zum realen Träger der Sittlichkeit aufgewertet wird. Die religiöse Liebe nimmt daher direkter als die Ethik zur geschichtlichen Erscheinung des Menschen Stellung. Sie läßt diese Aufwertung denken als den Übergang vom Sohn Adams zum Sohn Noahs (*RV* 135ff). Das Bild hierfür ist, noch vor dem spezifisch abrahamitischen Segen, ein erster Bund Gottes mit Noah, dem Vertreter des Menschen überhaupt an der Schwelle zur Kultur. Gott spendet den »Segen für 'alle Familien des Erdbodens' (Familien!)« durch die Einsetzung von

»Recht und Gerechtigkeit« (RV 137f)¹⁹. Cohens Betonung der »Familien« zeigt: Ein Sohn Noahs ist der Mensch nur innerhalb seiner »relativen Gemeinschaften«, auch etwa der »Völker« (137). Auf dieser Erhaltung der sittlichen Menschennatur als solcher beruht die Möglichkeit der monotheistischen Entwicklung. Der »Noachide ist der Vorläufer des Naturrechts« (143), und zwar des nachmittelalterlichen Naturrechts, dessen Bedeutung für Cohen ebenfalls in der Ethik deutlich wurde²⁰.

Die *zweite* Relation, zwischen dem Israeliten als Staatsbürger und dem Ausländer, der sich in seinem Staat aufhält, ist die der Sozialgesetzgebung. Darin entfaltet sich die vorausgehende Relation zwischen den Söhnen Abrahams und den Noachiden zu geschichtlichen Gesetzen. Entscheidend ist dabei die von den Israeliten selbst religiös verstandene Relativierung ihres eigenen geschichtlichen Glaubens. Dadurch ermöglichen sie eine spezifisch politische Ethik: »Der Noachide ist [...] nicht ein Gläubiger, und dennoch ein Staatsbürger, insofern er ein Fremdling-Beisatz wird« (143). Ebenso wie die mythische Schuld des Armen durch die prophetische Humanisierung der Religion als widerlegt gilt, kann auch dem andersgläubigen Fremdling die sittliche Individualität nicht abgesprochen werden. Diese Humanisierung, und wir können inzwischen sagen: Formalisierung der Religion, geht so weit, daß sogar die Theokratie säkular gedeutet wird, übrigens ganz analog zur Deutung des protestantisch begründeten deutschen Staates. Die jüdische Theokratie beruht nämlich nach Cohen »nicht sowohl auf der Einheit von Staat und Religion, sondern auf der von Staat und Sittlichkeit« (143). Als Sohn Noahs hat jeder Mensch Anteil an der Idee göttlicher Gerechtigkeit. Die jüdische Theokratie anerkennt daher im Fremdling den Rechtsanspruch des Noachiden. Bedingung ist lediglich, daß die-

19 Gemeint ist das letzte der sieben sog. noachidischen Gebote, die die talmudische Tradition in Gen. 9, 1ff zählt. Vgl. dazu den babylonischen Talmud, Traktat Sanhedrin 56a.

20 Vgl. *ErW* 69; vgl. o. Teil 3, S. 128, Anm. 42. Eine theoretische Exposition dieses Schritts von Adam zu Noah findet sich in der Kapitelfolge von der »Schöpfung des Menschen in der Vernunft« (RV 99ff) über »Die Attribute der Handlung« (109ff) bis zum Kapitel über den »heiligen Geist« (116ff). Die Grundlegung des Menschenbegriffs beginnt mit der ersten Anlage des Geistes überhaupt - Adam als menschliches Wesen mit der Fähigkeit zur Erkenntnis (100ff). Aber dabei fehlt noch das Spezifische der religiösen Vernunft: »die Frage: wohin und wozu?« (108). Daher wird der menschliche Geist näher durch die »Heiligkeit« bestimmt, und das bedeutet: durch »seine Begrenzung auf die Sittlichkeit« (122). Die »logisch strenge«, teleologische Verbindung des Menschen mit Gott (122), deren Theorie zunächst der Ethik angehört, vollzieht in der Religion »der heilige Geist, als Vollzugsmittel der Korrelation« (122). Von ihm her, dem gewissermaßen noachidischen Prinzip, erlangt rückwirkend auch die adamitische »Schöpfung des Menschen in der Vernunft« (99ff) einen sittlich-teleologischen Charakter. Vgl. »Der heilige Geist« 1915, *JS* III 176-196.

ser die sieben noachidischen Gesetze erfüllt und sich damit auch von seiner Seite aus als Rechtssubjekt zeigt. Diese sittliche Interpretation der Theokratie führt schließlich dazu, daß der Noachide sogar als »Frommer der Völker der Welt« anerkannt wird (143). So gelangt Cohen zu der Gleichung »Fremdling = Noachide = Frommer der Völker der Welt« (143)²¹.

III

Auch diese Relation des jüdischen Staatsvolkes zum »Fremdling der unter euch weilt«²² führt nun jedoch über sich hinaus. Zum innenpolitischen Blick tritt der universalpolitische hinzu. Es war die Rede von den »Völkern der Welt«: Den Menschen, die aus diesen »Völkern« in den Rechtsraum der Israeliten eintreten, kann und muß Frömmigkeit zugebilligt werden unter der Bedingung, daß sie die noachidischen Gebote befolgen. Das bringt eine neue Schwierigkeit mit sich. Jemanden als fromm beurteilen, ist aus der Perspektive der Cohenschen Philosophie etwas anderes als eine Anerkennung aufgrund positiver Rechtsgrundsätze. Und die noachidischen Gesetze sind zunächst einmal als positives, das heißt als geschriebenes Recht aufzufassen. Die Bedingung der Möglichkeit, das Prädikat »fromm« zusprechen zu können, liegt in einer Voraussetzung, die hinter das positive Gesetz zurückführt: Schon die menschliche Natur als solche hat Teil an der sittlichen Gesetzmäßigkeit, und dieses im Sinn der Griechen »ungeschriebene Gesetz« der Natur soll im Judentum »geschriebene Lehre« geworden sein²³. Die Ewigkeit eines sittlich fundierten Naturgesetzes wird durch die Ewigkeit eines spezifischen geschriebenen Gesetzes bewährt werden. Der Fremdling-Beisaß zeigt unter dieser Voraussetzung durch seine Befolgung der noachidischen Gesetze an, daß er diese natürliche Teilhabe an der Sittlichkeit zu seiner bewußten Absicht gemacht hat. In diesem Sinn ist er fromm.

Wie kann jedoch ein partikuläres Staatsgesetz zu einem Dokument für die natürliche *conditio humana* werden? Allgemeiner gefaßt: Wie soll aus den Bedingungen der immer besonderen geschichtlichen Erfahrung heraus die allgemein sittliche Natur des Menschen evident werden? Um diese naturrechtliche Evidenz zu erreichen, muß nach Cohen die *dritte* Relation exponiert sein, die Relation zwischen dem

21 Cohen diskutiert die entsprechenden Stellen aus Maimonides' *Mischneh Thorah* in »Spinoza über Staat ...« 1915, JS III 347ff. Vgl. dazu kritisch und ergänzend BRUCKSTEIN, Almut S. *Hermann Cohen's 'Charakteristik ...* 1992: 79ff, 187, Anm. 259.

22 Exod. 12, 49; vgl. RV 140.

23 Vgl. RV 96f.

»singulären« Volk des Monotheismus und den »Völkern der Welt«. Als »singulär« gilt das antike israelitische Volk aufgrund derselben Logik der Einzigkeit, die wir für Cohens Auffassung vom Deutschtum eruiert hatten. Die unmittelbare Darstellung einer universalen Gesetzmäßigkeit in einer partikulären geschichtlichen Erscheinung ist nicht zählbar oder vergleichbar, sondern in ihrer charakteristischen Ursprünglichkeit einzig. Die prophetische Theokratie ist singulär aufgrund einer »Einheit von Staat und Sittlichkeit« (134), also der Darstellung universalen Sittlichkeit in einer besonderen staatlichen Erscheinung. Das für ihre Unvergleichbarkeit wesentliche Moment liegt jedoch nicht im Moment dieser politischen Erscheinung, sondern im Moment einer darunterliegenden ethischen Ursprünglichkeit, die als die Bedingung der Möglichkeit zu jener Erscheinung angesehen werden muß. Die Ursprünglichkeit selbst muß zur geschichtlich-gesetzlichen Erscheinung gebracht werden.

Die israelitische Theokratie bewahrt den ethischen Status ihrer Fremdengesetzgebung daher nur durch eine Metamorphose ihrer Erscheinung. Anstelle einer staatsgesetzlichen Organisation tritt eine bloße Geste in die Erscheinung, in der sich eine Absage an die politische Erscheinung zugleich als ein Ursprung sozial-politischen Daseins darstellt. Die Exposition der dritten Relation wird zu einer Theorie der produktiven Entsagung. Dementsprechend gewinnt bei Cohen das jüdische Verhältnis zum Staat die Funktion eines Scharniers, um welches sich alles dreht. Die Juden haben im geschichtlichen Verlauf ihren Staat verloren, wenn auch nicht, und das ist wesentlich, dessen Idee. Sie treten durch die Entsagung selbst in den Stand derer, über deren Frömmigkeit entschieden werden mußte, das heißt in den Stand der Fremdlinge in anderen Staaten. Der neue Zustand ist die »Zerstreuung«. Sie ist gegenüber einer staatlich organisierten Daseinsform gewissermaßen die Rückkehr in einen sittlichen Naturzustand, und Cohen ist der Meinung, daß sich an dieser Zerstreuung, die selbst ein geschriebenes Gesetz hervorbringt, das zugleich »ungeschriebene Gesetz« einer allgemeinen sittlichen Verfaßtheit des Menschen letztlich unübersehbar offenbart.

Fremdheit ist für Cohen eine Form der Armut, denn er versteht die Armut nicht in erster Linie ökonomisch, sondern als einen Mangel an ethisch-politischer Selbstbestimmung, als ein Ausgeschlossensein vom positiven rechtswirksamen Aufbau des Staates. Dabei ist jedoch nach Cohen - und hierin liegt auch der Kern seines Antizionismus - die innere Einstellung der Juden zu ihrer eigenen Armut in der Zerstreuung sehr verschieden von der Art, in der ihre Propheten die Armut eines anderen beurteilten. Die eigene Verarmung, das eigene Leiden haben die Juden

anzuerkennen und schließlich sogar als den höchsten Wert ihres Daseins zu bewerten. »Das Leiden bildet keinen Widerspruch gegen ihren Fortbestand, sondern vielmehr dessen wirksamsten Grund« (275). Nichts anderes erlaubt den Propheten, die an der geschichtlichen Schwelle zu dieser Entsagung stehen, schließlich die Idealisierung des jüdischen Volkes im Begriff des »Restes Israels« (*BR* 126). Nur die »Frommen« im Volk (126) - die nämlich die Entsagung vollziehen - bilden diesen Rest. Er tritt an die Stelle des jüdischen Staatsvolkes.

Frömmigkeit heißt nun, gerade im unpolitischen Naturzustand das Ideal des theokratischen Staates für die Menschheitsgeschichte gültig zu erhalten. Und es ergibt sich erneut ein Rückblick auf die Ethik und schließlich auf die logische Methodik, denn die Geste einer Entsagung, durch die zugleich ein Ideal in geschichtlicher Gültigkeit erhalten wird, entspricht strukturell der ethischen Theorie des Ideals: Von der Geste des Allheitsurteils, vom »Werfen nach außen« her gedacht, entsteht das Ideal einmal als »Ewigkeit« im Rückblick auf die »Mehrheit« und - paradox entgegengesetzt - als universale Idee des Rechtsstaates im Vorblick auf das Äußere. Die »Mehrheit« aber realisiert im geschichtlichen Leiden als eine ewige Antizipation auf das Mitleid der anderen nun - unter der Bedingung der Zerstreung - auch das Mitleid der Völker der Welt²⁴. In den Begriffen Cohenscher Theokratie: Geschichtliches Leiden und positives Recht sind die Pole des sozialpolitischen Paradoxons. Die Juden haben die entäußerte Logik des positiven Staatsrechts mit der Gesetzlichkeit des Mitleids, den Raum des gültigen Rechts mit der ständigen Revolution des Rechts zu vermitteln. Sie sind im Rechtsraum der Weltstaaten eine sozusagen fleischgewordene erinnernde Reflexion. In dem Sinn, in dem jene entsagende Armut für Cohen den »Typus des Menschen« (*RV* 158) überhaupt realisiert, erweitert sich der Umfang des jüdischen Volkes zur Menschheit; seine Qualität jedoch verengt sich zum »Rest« (*BR* 126), das heißt zur Darstellung und Erhaltung sittlicher Ursprünglichkeit.

IV

Welche näheren Bestimmungen für das politisch-unpolitische Dasein sich mit dieser methodischen Idee des Judentums verbinden, müssen wir in zwei Richtungen entfalten. Sie entsprechen den beiden Polen, die sich zum Paradoxon des Ideals vereinen: einerseits eine Richtung nach außen, als das Setzen eines Zeichens in den politischen Raum der Weltöffentlichkeit, und andererseits eine Richtung nach innen,

24 Vgl. hierzu u. S. 301ff.

als eine teleologisch-ethische Grundlegung der inneren Natur des Menschen. In dieser zweiten Richtung wird es schließlich um die eigentlich religiöse Frage gehen, nämlich um das Problem einer mythisch-schicksalhaften Isolation und ihre Aufhebung.

Die erste der beiden Richtungen, das Setzen eines Zeichens gegenüber der Weltöffentlichkeit, schließt in einem gewissen Sinn den Kreis der prophetischen Politik ab. Deren wichtigstes Motiv war es gewesen, das Leiden in der Armut zu objektivieren und dadurch die mythische Kausalität von Schuld und Leiden zu widerlegen. Diese innenpolitische Motivation erweitert sich durch den geschichtlichen Übergang Israels zur Staatenlosigkeit ins Universelle. Eine israelitische Außenpolitik, wie sie zunächst noch gegenüber den »Völkern der Welt« praktiziert wurde (RV 134), gibt es danach nicht mehr. Die Geste der Entsagung ist nun das Entscheidende. Das Judentum demonstriert durch sein freiwilliges und schuldloses Leiden in der Zerstreuung vor der Weltöffentlichkeit, daß die Kausalität von Schuld und Leiden kein allgemeines Gesetz ist. So ist die Demonstration ein Ansatz dazu, den Bann des mythischen Kausaldenkens zu brechen.

Dieser Bedeutung der politischen Entsagung nach »außen« steht die ebenso universale Bedeutung nach »innen« gegenüber. Die Entsagung bekommt - wie Cohen es anlässlich seiner Interpretation von Jesaja 53 ausführt - noch eine erweiterte Bedeutung: Sie führt zu dem Gedanken, »daß der Leidende [...] für den Schuldigen leidet« (330, vgl. BR 128f). Der Begriff der Schuld kehrt also, wie oben schon erwartet, zurück. Schuld kann hier allerdings, nach der prophetischen Objektivierung des Leidens, nicht mehr die Schuld des Armen sein. Sie ist, wie gesagt, bei dem zu suchen, der nichts gegen das Leiden unternimmt. Dabei darf diese neue Auffassung der Schuld nicht wieder in einen Mythos zurückführen. Die mythische Disposition der Schuldfrage muß in sich selbst zu einer Befreiung vom Mythos werden. Die entmythisierende Erzeugungslogik muß sich gewissermaßen dem Mythos anverwandeln, um ihn zu brechen. Das weist uns zunächst wieder an das System der Philosophie zurück, und zwar an die *Ethik des reinen Willens*. Dort wird der Begriff der Schuld im Zusammenhang mit einem Gerichtsprozeß verwendet²⁵. Schuld ist etwas, das nach Cohen nur der Täter von sich selbst aussagen kann, niemals der Richter²⁶. Der Richter verhängt lediglich eine Strafe. Nur durch diese Selbstbeschränkung hält er sich im Bereich des für ihn maßgeblichen positiven Rechts.

25 Vgl. zum folgenden *ErW* 366ff.

26 Vgl. *ErW* 371; *RV* 194: »Vom Richter hinweggenommen, hat der Verbrecher selbst sie auf sich zu nehmen«.

Die rein subjektive Leistung, die dem Täter obliegt, ist es, sich selbst als schuldig zu beurteilen, indem er die Strafe bewußt annimmt. Dadurch objektiviert er, wenn auch nicht seine Schuld als solche, so doch sein Tun, da er die als staatliche Institution objektivierete Rechtsprechung als Orientierung anerkennt. Diese Objektivierung jedoch bedeutet, daß der Täter seine sittliche Würde wiedergewinnt.

Um eine solche juristische Logik ins Religiöse zu übertragen, bedarf es mehrerer Voraussetzungen. Erstens muß der Mensch unter dem Bild eines Gerichtsprozesses gedacht werden, in dem es Angeklagte, Verurteilungen und Strafen gibt. Zweitens muß, und darin liegt die eigentlich religiöse Wendung dieser Übertragung, auch die Innenperspektive des Täters, das heißt seine Schuld, einer reinen Erzeugung zugänglich werden. Damit sind wir bei der Frage nach der Schuld derer, die nichts gegen die Armut unternommen haben. Sie sind im sozialpolitischen Sinn die Täter. Zunächst gilt zwar die Ethik: Indem der Verbrecher seine Tat durch eine Anerkennung des geltenden Rechts objektiviert, befreit er sich von der Herrschaft sozial- und milieupsychologischer Kausalitäten, spricht: vom Bann seiner Herkunft. Er ist in dieser Befreiung ein autonomes Individuum, *nach* dem Verbrechen, denn eine ethische Entscheidung zum Verbrechen kann es für Cohen nicht geben. Aber gerade diese autonome Individualität könnte ein verderbliches Fatum in sich bergen. Die Schuld selbst wird nämlich hier zu einem subjektiven Aspekt, den die Ethik nicht kontrolliert. Der Täter wird nicht von dem Gedanken befreit, daß seine Schuld »sein eigenes Schicksal« ist (*ErW* 365). Er wird im Horizont der Ethik zwar autonom, aber sein Ich erkennt sich immer noch, und zwar in gesteigerter Vereinsamung, als gebunden. Die ethische Individualisierung der Schuld kann den Verbrecher »persönlich und subjektiv von dieser Verzweiflung nicht befreien« (*RV* 194). Eine Ergänzung der Ethik wird dringend notwendig: Das zwar antimythisch orientierte, aber doch im Raum des Mythischen geltende Gesetz der Schuld muß begründet werden. Dadurch würde auch die zunächst rein subjektive Schuld an eine Objektivierung herangeführt und auf diese Weise zu einem Gegenstand der allgemeinen Beurteilung und Wechselwirkung.

5) *Das geistige Dasein der Gemeinde*

I

Die Frage nach einem Gesetz der Schuld prägt bei Cohen die Frage nach dem nationalen Dasein der Juden. Die Bestimmungen dieses Daseins führen wie die Logik des Ideals zu einem Paradox, diesmal einer geschichtlichen Erscheinung. Die zweite der oben erwähnten Relationen, zwischen dem Israeliten und dem Fremdling, stand am Anfang der Grundlegung einer Religion der Vernunft. Kaum jedoch vollziehen die Juden diese Relation, erweist sich die Wirklichkeit dieser Relation, nämlich der jüdische Staat, als ein notwendig transitorischer Zustand, notwendig, weil Israel ein außerpolitischer »Rest« werden und dadurch die Idealisierung seiner Theokratie möglich machen muß. Das ist für Cohen eine Konsequenz des jüdischen Nationalgeistes. Er wird für die Juden selbst zum Schicksal, indem er sie auf einen besonderen Weg in der Geschichte verpflichtet²⁷. Auch hier findet Cohen »eine Übereinstimmung [...] zwischen der inneren Logik eines Gedankens, den ein Volk und sein Nationalgeist in die Welt bringt, und seiner politischen Geschichte« (ErW 404). Allerdings haben wir nach Vollstreckung dieser inneren Logik genau kein Staatsvolk im Sinn der ethischen Theorie mehr.

Judentum ist für Cohen eine universalisierte Nationalität. Selbst wenn die Propheten in ihren Ausblicken auf die Zukunft nationale Symbole beschwören, ein »neues Jerusalem« etwa, »so ist ihr Patriotismus selbst eigentlich doch nur Universalismus« (306). Die nationalpolitische Färbung, die sie ihrem universalen Begriff der Geschichte geben, dient nur der erforderlichen »sozialpolitische[n] Anschaulichkeit und Anzüglichkeit«, die »den idyllischen Bildern des goldenen Zeitalters und des Naturfriedens« gerade fehlt (306). Judentum aber heißt für Cohen Abschied von der

27 Diese »Notwendigkeit« gehört als »numinose Komponente« zur mythischen Struktur des »Nationalen« (HÜBNER, Kurt. *Das Nationale ...* 1991: 281). Der Begriff hierfür ist der des Schicksals: »Wenn es zutrifft, daß man sich zu Recht metaphysischen Spekulationen über eine durchgehende Determinierung der Geschichte verweigert [- und das gilt für Cohen -] [...], so hat man gar keine andere Wahl, als entweder mit dem Begriff 'Zufall' oder dem Begriff 'Schicksal' zu operieren. Unsere Erfahrung aber entscheidet sich bewußt oder unbewußt für das Schicksal« (249). Etwas ähnliches wird sich gegen Ende dieses Teils für das »Deutschtum« erweisen. Allerdings ist es anders zu bewerten.

politischen Wirklichkeit zugunsten der Zukunft, eine Lehre, die den jüdischen Menschen durch die Erfahrungen im »Verlauf der Geschichte selbst« erteilt wird (312). »Die Geschichte der Juden verwächst immer mehr mit der Geschichte des Judentums« (35). »Daher kann nur eine geistige Welt dieses nationale Dasein erfüllen« (294). Also zwar Dasein, aber keine politische Wirklichkeit. Ist das für lebende Menschen überhaupt denkbar? Es muß sich eine Lösung in Israels Aufgabe finden, das politische Ideal der Theokratie in der Menschheitsgeschichte lebendig zu erhalten. Zur Voraussetzung dieser Mission aber wird das stellvertretende Leiden und damit die Frage nach einem Gesetz der Schuld. Wie also hat man sich ein Dasein zu denken, dem dieses Gesetz die Erscheinung bestimmt? Cohens Antwort ist eine Theorie der Gemeinde.

»Die Gemeinde hat den Staat ersetzt. Und der Staat mußte entsetzt werden durch den Messianismus. Aber wenn sonach die Identität von Staat und Volk zugrunde gehen mußte, so erhob sich dagegen die Identität von Volk und Gemeinde. Das Volk Israels ist die Gemeinde Israels geworden« (449).

»Kein Staat und doch ein Volk«, so heißt es an anderer Stelle (295). Machen wir uns kurz deutlich, wie dieser Begriff des Volkes denjenigen modifiziert, den wir im dritten Teil unserer Untersuchung darzulegen hatten. Dort war, ausgehend von den Begriffen der ethischen Theorie, unter dem Begriff des Volkes das Staatsvolk zu verstehen gewesen. Das gilt auch jetzt noch in gewissem Sinn, aber eben als genaue *Negation* des geschichtlichen Staates. Der religiöse Volksbegriff ist daher ein anderer als der politische. Da aber auch der religiöse Volksbegriff als einer von lebenden Menschen einen politischen Stellenwert hat, präzisiert er sich in dieser Hinsicht zum spezifischen Begriff der Nationalität²⁸. Die geschichtliche Erscheinungsform ist nun die Gemeinde. In ihr »verwächst« die Geschichte der Juden mit der Geschichte des Judentums. Die Gemeinde muß, obwohl sie eine partikuläre Erscheinung innerhalb der Menschheit darstellt, die Allheit repräsentieren, und zwar auf der Basis einer eigentümlichen Logik des Gerichts, die für den Begriff des stellvertretenden Leidens vorausgesetzt wird.

Dabei kann es nicht um die Logik des positiven Staatsrechts gehen, da ja nun die Schuld selbst rechtlich objektiviert werden soll, nicht nur die Strafe. Die Frage der

28 Die Tatsache, daß Cohen auch das staatenlose Israel als »Nation« bezeichnet (RV 295), ist für den Sprachgebrauch seiner Zeit nicht ungewöhnlich, innerhalb der Cohenschen Begriffswelt jedoch eine Inkonsequenz. Die Nation hatte er als den Begriff einer *staatsbildenden* Einheit bestimmt, die mehrere Nationalitäten zusammenfaßt (RV 421; JS II 274). Das ist bei Cohens Deutung Israels ausgeschlossen.

Schuld aber bedeutet für den Täter eine Einkehr in seine scheinbar isolierte Subjektivität und damit über die Ethik hinaus die Frage nach seinem ureigenen Schicksal. Dies antimythisch zu objektivieren, heißt nach der Methode Cohens, die isolierte Subjektivität umzubilden in ein »formales« Bewegungselement, in den Ansatz zu einer neuen Bestimmung. Das scheint zwar auf den ersten Blick eine reine Verinnerlichung im Sinn der *Ästhetik des reinen Gefühls* zu sein - aber das wäre, um diesen Aspekt noch einmal hervorzuheben, ein Irrtum. Die ethische Gesetzeslehre darf nicht, wie in der Ästhetik, nur als ein »Stoff« gelten. Trotzdem folgt die religiöse Einkehr strukturell einem Verfahren der Ästhetik. Um diese Komplikation zur Klarheit bringen zu können, muß nochmals bei der Liebe des Menschen zum Mitmenschen angesetzt werden, beim Mitleid.

II

Die politische Reflexion, in deren Horizont wir uns bislang bis auf wenige Ausblicke bewegt haben, betrachtet das Leiden im wesentlichen als einen Anlaß, um Gemeinschaft zu erzeugen und zu einer sozialen Gesetzgebung zu kommen. Das beinhaltet jedoch, als politischer Kalkül betrachtet, eine fast instrumentelle Auffassung des Leidens. Das Leiden, so heißt es, würde sogar daraus »erklärbar«, daß der Mensch des Mitleids »bedarf« (RV 19), mit anderen Worten: Das Leiden wäre bei der Erzeugung eines sozialpolitischen Willens das Mittel zum Zweck. Die Einschränkung des Leidens auf seine objektivierbare Gestalt in der Armut dokumentiert das. Dabei kann es nicht bleiben, und allein aus der politischen Technik, derartige Verknüpfungen zur Wirkung zu bringen, würde bei weitem noch keine prophetische Politik hervorgehen.

Das Leiden ist an sich selbst in seiner Wirklichkeit betrachtet etwas, das nicht sein soll: Dieser Imperativ ist eine Qualität des Leidens, die die prophetische Politik unbedingt voraussetzen muß. Diese Qualität liegt aller möglichen Instrumentalisierung voraus. Leiden und daher auch Mitleiden sind als Mittel nicht zureichend zu fassen. Der Zweck selbst, dem das Mitleid dient, tritt nur im Leiden und Mitleiden an den Menschen heran. Skepsis wird dem Imperativ des Leidens gegenüber zum Zynismus. Diese Evidenz des Leidens bedeutet, daß das Handeln eine Richtung erhält, wenn auch nur ex negativo: Das Leiden soll nicht sein. Handelt aber der Mensch in diesem Sinn und bemüht sich, das Leiden abzuschaffen, so zeigt sich unweigerlich, daß seine Bemühungen fehlzuschlagen scheinen. Das Leiden verwindet weder aus der Welt noch nimmt es ab. Das Mitleid scheint seinem

Zweck, den es auch noch selbst zur Evidenz bringt, nicht gerecht zu werden. Es scheint eine unfruchtbare Basis darzustellen, fast könnte man mit Spinoza sagen: als Unlust und Hemmnis der Vernunft ein an sich Schlechtes²⁹.

Aus diesem Dilemma befreit sich Cohen durch einen gegenüber Spinozas Pantheismus anderen Begriff bzw. eine andere Erfahrung von Gott. Die *Ethik des reinen Willens* behauptet, es läge trotz jener geschichtlichen Einsicht in der Idee eines strikt transzendenten Gottes die Gewißheit dafür, daß die Sittlichkeit verwirklicht werden kann. Was soll diese Verwirklichung jedoch heißen, wenn sie sich allem Anschein nach nicht auch mit einem Erfolg der menschlichen Bemühung um eine Befreiung vom Leiden verbindet? So ist es für Cohen nur eine Konsequenz seiner Systematik, daß die geschichtliche Erfahrung zur Quelle für eine Sehnsucht nach Gott wird, das heißt, für die Sehnsucht nach Erlösung von der menschlichen Schwäche. Es geht um eine, in der Ethik angelegte, aber über sie hinausweisende Einsicht in das geschichtliche Wesen des Menschen. Gerade dann, wenn es gelingt, das Leiden durch die Kriterien der Ethik zu objektivieren, objektiviert sich auch die Einsicht in die menschliche Unfähigkeit, es zu beseitigen. Die ethische Objektivierung wiederum setzt eine Gemeinschaft voraus. Daher ist für Cohen das *politische* und nicht das physische Leiden des Menschen wahrhaft bedrängend. Als ein Weg in die rechtsgründende Gemeinschaft ist das Leiden objektiv. Daher entsteht die Sehnsucht nach Gott nicht

»aus dem Mitleide des Liebenden mit sich selbst, der die Gegenliebe sucht, sondern umgekehrt ist sie gleichsam die Antwort auf das Mitleid, welches von der Gegenseele erweckt wird, und welches nunmehr widerstrahlt in der Richtung auf Gott. Ohne das Mitleid entsteht der Strahl auf Gott hin nicht. Die Sehnsucht nach Gott ist erst die Antwort auf das Mitleid; ist das Zeugnis von ihm« (99)³⁰.

Cohen unterscheidet zwei Formen der religiösen Sehnsucht: Die erste geht offensichtlich ihrer Tendenz nach von bereits gewonnenen Inhalten ethischer Erkenntnis aus und ersehnt »Schutz und Beistand« (BR 99) zu ihrer tatkräftigen Verwirklichung. Die zweite Art der Sehnsucht aber ist für Cohen die »eigentliche«, in der gerade keine Inhalte mehr gesichert sind: Sie

»geht von der Seele des Individuums aus, von der Not ihrer Sünde und ihrer Schwachheit, und sie wird auf das Individuum, auf das Selbst der Seele auch wieder zurück-

29 Vgl. SPINOZA. *Ethik*, p. IV, prop. 50; vgl. o. S. 236, Anm. 14.

30 »Das Mitleid mit dem Menschen ist andererseits die Sehnsucht nach Gott« (BR 98f): »No clearer statement can be given as a guide for Cohen's religious philosophy« (KLUBACK, William. *The Legacy of Hermann Cohen*. 1989: 136).

geleitet, so daß die Seele nicht verschmachtet in ihrem Durste, nicht vergeht unter dem Brennen der Eingeweide, sondern errettet und erlöst wird von den Banden und Schlingen der Angst vor Verderben und Vernichtung, von der Furcht vor der göttlichen Strafe und Vergeltung« (99).

In diesem Satz finden sich fast alle Momente, aus denen sich zusammensetzt, was Cohen die Korrelation des Menschen zu Gott nennt: die Sehnsucht der »Seele« in ihrer »Not« der »Sünde«, wieder beschrieben mit dem Goethisch-biblischem Ausdruck »Brennen der Eingeweide«, der Mensch in seiner »Angst« vor »Vernichtung« durch »göttliche Strafe und Vergeltung«. Dann aber wird die Sehnsucht »zurückgeleitet« auf das »Individuum«, und offenbar so wirkungsvoll, daß der Ausdruck »das Selbst der Seele« schon geradezu den Erfolg, das »errettet und erlöst« auszusagen scheint. All dies jedoch, so subjektivistisch es sich ausnimmt, gilt für Cohen als Gesetzlichkeit, und, vermittelt über die Organisationsform der Gemeinde, sogar als Gesetz - wenn auch nicht als Gesetz innerhalb der System-Philosophie.

Diese Sehnsucht ist durch politische Begriffe nicht zu fassen, obwohl sie in einer politischen Erfahrung ihren Anlaß hat. Daher findet sich ihr Ausdruck nicht in erster Linie bei den Propheten, also den sozialen Politikern. Cohen geht, um es seinerseits überspitzt ins Profil zu setzen, so weit zu sagen: »Die Propheten haben noch gar nicht eigentlich Religion geschaffen, sondern nur Sittlichkeit. [...] Erst mit den Psalmen verwandelt sich die Sittlichkeit in Religion« (100). Die Schuld als Erkenntnis der Subjektivität bedarf der Psalmen als Form des Ausdrucks. Für die »eigentliche Religion« also werden wir trotz eines Unterschiedes zur lyrischen Kunst³¹ das strukturelle Vorbild in dieser Kunstform zu suchen haben. Dabei bleibt die Frage des Gerichts immer noch der Anknüpfungspunkt. Die Religion muß sich auf ein bestehendes Rechtsinstitut gründen. Zwar mag es durch die psalmodierende Sehnsucht verwandelt werden - aber auch das wäre durchgehend nach der Vorgabe der prophetischen Politik zu vollziehen: Nur zur Bewährung und Rechtfertigung des Ideals einer humanisierten Theokratie darf sich dieser Gerichtsprozeß vollführen. Dementsprechend ist es für Cohen nicht etwa der ideale Psalmist David, sondern doch ein Prophet, Jecheskel, der diese Umwandlung einleitet. Ohne ihn »wäre die Ausgestaltung der Psalmen, welche sie im Kanon einnimmt, nicht erklärlich« (RV 248).

31 Vgl. BR 99.

III

Das Rechtsinstitut, aus dem nach Cohen die »eigentliche« Religion hervorgeht, ist der Opferkult. Darin sieht Cohen »das älteste mythische Symbol, durch welches die Korrelation zwischen dem Menschen und den Göttern vollzogen wird« (RV 198)³². Bei aller humanisierenden Deutung des Opfers bleibt an ihm »die Unklarheit noch haften, daß die bloße Tatsache schon fähig gedacht wird, diese Befreiung zu erwirken« (198). Das Opfer erscheint als eine dinghaft gedachte Tat, die der Gottheit gegenüber vollzogen werden muß, um von Schuld frei zu werden. Dieses Institut des Opferkultes bleibt seinem Inhalt nach verschieden von den Regelungen der sittlichen Verhältnisse zwischen Menschen. Die prophetische Politik jedoch setzte, wie schon angedeutet, damit an, daß sie die »vermeintliche Selbständigkeit des Bösen« mit der »vermeintlichen Selbständigkeit des Sittlichen« verband (153). Es gibt auch gegenüber einer Gottheit keine Schuld, die nicht auf einer sittlichen Schwäche des Menschen im Verhältnis zu anderen Menschen beruhen würde. Diese sittliche Schwäche allein kann sich auf das Verhältnis des Menschen zu Gott beziehen. Sie wird in der jüdischen Tradition zum Begriff eines »bösen Triebes« (JÄZÄR HARA'), der den Menschen zu beherrschen scheint. Da alles, was dieser »Trieb« bewirkt, seine inhaltlichen »Gebilde«, nach prophetischer Auffassung in das Verhältnis der Menschen untereinander gehört, so ist zuerst das Zwischenmenschliche nach bestem Wissen und Gewissen ins Reine zu bringen, bevor die Frage nach dem noch übrigbleibenden Bodensatz des »bösen Triebes« bzw. der »Gebilde« gestellt werden darf (257). Auf diese Weise arbeitet der Mensch einerseits an seiner Schwäche, aber sie tritt ihm andererseits auch umso deutlicher ins Bewußtsein, da er hier an die objektive Grenze seiner Verfügungsgewalt über sich selbst kommt.

Die prophetische Wendung besteht nun nach Cohen, der hierin Ibn Esras Kommentar zu Genesis 8, 21 folgt, darin, daß gar nicht ein innewohnender »Trieb des Herzens« als solcher böse ist, sondern - aufgrund einer anderen Deutung des hebräischen Wortes JÄZÄR - nur »das Erzeugnis, das ihm nachgebildet ist«³³, also nur das sogenannte »Gebild der Gedanken des Herzens« (212). Ein böser Trieb, der den Willen determinieren könnte, widerspricht der prophetischen Verbindung jener

32 Eine enge Verbindung der im folgenden angesprochenen Interpretation des Opfers mit den Theorien der liberalen protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts betont Michael ZANK. *Reconciling Judaism ...* (Diss. Ms.) 1994: 88ff.

33 Ibn Esra: »JÄZÄR: HI' HATOLDAH 'ASCHÄR NOZRAH LO«.

beiden Probleme, des Bösen und des Sittlichen, denn das Sittliche bleibt eine reale Möglichkeit zur Autonomie. Daher muß angenommen werden, »daß im Menschenherzen noch andere Fiktionen, noch andere Bildungskräfte erweckbar werden« (212f). Wo schlecht gehandelt wird, da ist nicht eine »Erbsünde« (212) im Spiel, sondern es ist die Grundlegung sittlichen Handelns nicht zureichend vollzogen worden. Der »böse Trieb« wird zur Begrenztheit des menschlichen Wissens umgewandelt. Worum es jetzt geht, ist die Schwäche der »Unwissentlichkeit« (233). Diese aber kann nicht durch die »bloße Tatsache« (198) eines Opfers abgegolten werden. Insoweit ist auf dem Feld der Religion die Schuld ganz im Sinn der Ethik entmaterialisiert und ein Problem des Geistes geworden. Dementsprechend bestätigt Cohen die Polemik der Propheten gegen den Opferkult und folgt darin konsequent seiner ethischen Disposition.

Aber genau hier erfolgt aus religiösen Gründen eine Einschränkung, die zu weitgehenden Konsequenzen von eigener Art führt. Aus einer Einsicht in die Bedürfnisse des geschichtlichen Menschen heraus kommt Cohen nämlich zu einer Folgerung, die sich zwar nur auf das spezielle Problem des Kultes zu beziehen scheint, die aber für seine Interpretation der Geschichte überhaupt bedeutsam wird. Die Propheten schienen zwar mit dem Opfer zugleich den Kult überhaupt abschaffen zu wollen. Aber diese Kritik war nach Cohen »vielleicht unvollständig« (204). Wenn nämlich nun trotzdem

»eine Idee notwendig wird - etwa für den Begriff des Menschen - welche die Verbindung mit dem Kultus fordert, so könnte diese ja vielleicht imstande sein, auch die Gründe zu widerlegen oder einzuschränken, aus welchen die Verwerfung des Opfers entsprang« (204).

Eine solche Idee, die »für den Begriff des Menschen« notwendig wird und die Beibehaltung des Kultus fordert, ist die Idee der Erlösung von der Schuld, oder genauer, da die eigentliche, politisch-messianisch gedachte »Erlösung [...] allein durch Gerechtigkeit« - sprich: auf politischem Wege - erfolgt (219): die Idee der »Versöhnung« (220). Noch einmal: Nur durch ein gerichtliches Forum, vor welchem der Prozeß über die isolierte Subjektivität der Schuld spielt, bleibt der Menschenbegriff der Ethik gewahrt. Dabei muß dieser Prozeß im Cohenschen Sinn methodische Reinheit haben. Die Institution des Opfers ist das historische Angebot der Religion zur Gestaltung eines solchen Prozesses. Seine mythische Antwort wird verworfen, nicht jedoch die mythische Frage! Cohen befürwortet denjenigen Weg des Prophetismus, der die geschichtlichen Einrichtungen nicht beseitigt, sondern umwandelt. »Und es fragt sich, ob solche Art der Verwandlung nicht die beste Art

der Vernichtung ist. Dann bliebe bei dieser Beibehaltung dennoch die alte Bekämpfung in Kraft« (204)³⁴.

Das »geschriebene« Religionsgesetz über den Kult wird also beibehalten. Zu »vernichten« ist darin die Scheinlogik, die die Befreiung von Schuld einer »bloßen Tatsache« zuschreibt. Erinnern wir uns an das »Urteil des Widerspruchs«: In ihm sah Cohens *Logik der reinen Erkenntnis* die »Tat des Urteils« (*LrE* 116), ein Auftauchen des Widersprechenden im Modus seiner »Vernichtung«. Dies wird nun in eine geschichtliche Dynamik umgewertet und zur Form des Opfergesetzes gemacht. Dieses Gesetz erzeugt und erhält sich unter der Perspektive seiner »Vernichtung«. Anders gesagt: Im Gesetz selbst liegt ein kritisches Motiv, welches die Gültigkeit seines eigenen Buchstabens zu einer je vergangenen macht, sobald das Gesetz vollzogen wird. Die Gültigkeit des Gesetzes ist die einer Entwicklung, nicht die seiner Inhalte. Die Inhalte erscheinen nur in einem fortwährenden Rückfall in die Vergangenheit. Das Gesetz der jüdischen Gemeinde ist die geschichtliche Evidenz des »Urteils der Mehrheit«, eine immer offene Antizipation von Verschiedenheit.

6) Versöhnung und Stellvertretung

I

Wie wird das praktisch? Bisher ist nur die Erfahrung der menschlichen Schwäche und Angst begreiflich und allenfalls noch die Sehnsucht nach Gott, dem Garanten für die Verwirklichung des Sittlichen. Was aus der ethischen Objektivierung der prophetischen Politik ebenfalls klar wird, ist der Umstand, daß die Schwäche des Menschen nicht auf ein Erbe aus den Tagen der Ahnen verschoben werden kann: Das Individuum gilt als selbstverantwortlich und hat sein Versagen auf sich zu nehmen. Die Idee, die dieser Individualisierung Rechnung trägt und zugleich die Versöhnung ins Werk setzt, liegt für Cohen in Jechezels Satz: Die Seele sündigt (*RV* 222). Dieser Satz steht im Zentrum der Cohenschen Religionsphilosophie. Zugleich bewährt er die drei systematischen Grundpositionen des Bewußtseins. Der Ansatz zu seiner Interpretation liegt in der *ethischen* Frage der Propheten nach politischer Gerechtigkeit, und schon hier wird mit dem Mitleid auch die *ästhetische*

34 Es geht um Ezechiels (Jechezels) »claims for a reconstructed sacrificial cultus, claims linked with Ezekiel's focus on national identity« (DIETRICH, Wendell S. *Cohen and Troeltsch ...* 1986: 15).

Gesetzlichkeit berührt. Das wird noch unmittelbarer im Gemeinde-Gottesdienst, der an die Stelle des Opfers tritt. Jecheskels Satz erlangt seine Bedeutung als ein Bekenntnis, und die Ausdrucksform eines Bekenntnisses ist für Cohen lyrisch³⁵. Schließlich aber erstreckt dieser Satz: »die Seele sündigt«, seine Bedeutung auch auf die *Logik* der religiösen Naturauffassung, die in der Schöpfungstheorie auf ihren Begriff gebracht wird. Der religiöse Begriff der Seele begründet auf ihrer Basis zwar nicht ebenfalls die Erkenntnis, aber die Hoffnung auf die zur Natur korrelierende Unsterblichkeit als einer unendlichen Entwicklung des Menschengeschlechts.

Die Praxis des Gottesdienstes folgt also einer lyrischen Struktur. Das Individuum spricht seine Sehnsucht aus, indem es sich als sündig bekennt. Im Aussprechen dieses Bekenntnisses liegt die ganze lyrische Potenz. Damit sie ihre Wirkung als Versöhnung entfalten kann, ist Verschiedenes die Voraussetzung: Erstens muß dieses Bekenntnis wie eine gerichtliche Selbstanklage öffentlich sein, das heißt, es vollzieht sich in der Gemeinde (228ff); die Einsamkeit eines einzelmenschlichen Ich dagegen wird nur als ein transitorischer Zustand zugelassen (449). Zweitens muß es eine Art von Erlebnis geben, das in dieses gemeinschaftliche Bekennen die erforderliche Rechtfertigung hineinträgt, ebenso wie in der Lyrik die Sehnsucht selbst schon ihre eigene Antwort ist. Und drittens muß sich die Idee Gottes der Ratio dieses sprachlichen Ereignisses gemäß formen: zur Idee eines liebenden und geliebten Gottes, der zugleich ein gerechter Richter ist³⁶.

Der Ansatz und gewissermaßen die Anleitung zur Praxis der Versöhnung findet sich im traditionellen Gemeindegesezt des jüdischen Gottesdienstes. Die *Quellen des Judentums* sind es, deren Studium zur Gesetzeserkenntnis führt und dadurch den zeitlos gültigen Bestimmungsansatz für die religiöse Praxis stiftet. Aber trotz der Vernunft jener Quellen bleibt das Gesetz ein Analogon zur Opfergesetzgebung. »Das Herz ist nunmehr der rechte Gegenstand des Opfers, und zwar das demütige Herz«

35 Vgl. *ÄrG* I 394, II 55f.

36 Diese Einheit von Gerechtigkeit und Liebe formuliert nach Cohen der Begriff der »Heiligkeit«: Trotz des Primats der sittlichen Gesetzgebung (*RV* 111f) wird in der Heiligkeit »die Liebe der Gerechtigkeit gleichartig« (114). Die »Güte« Gottes (111) geht in die Heiligkeit ein. Auch im Begriff der Heiligkeit wird von Cohen die für die Sittlichkeit des geschichtlichen Menschen charakteristische Brücke zwischen Mythos und reinem Kulturbewußtsein geschlagen. »So geht auch die Heiligkeit freilich noch Hand in Hand mit der ursprünglichen Bedeutung, aus der sie herauswächst. [...] Die Sittlichkeit heißt eben hier Heiligkeit, und damit ist der Zusammenhang des Neuen mit dem Alten ausgesprochen. Nur das Vorwiegen des menschlich Sittlichen dürfen wir als ein mögliches Symptom der Entwicklung fordern« (114f).

(249)³⁷. »Die Demut [...] ist der Seelenzustand, den der Psalm zum Ersatz des Opfers einstellt. [...] An die Stelle des geschlachteten Tieres tritt das zerbrochene Herz« (458). Das Bekenntnis der Sünde geht einher mit dem Leiden des »zerbrochenen Herzens«. Dementsprechend faßt Cohen das Bekenntnis genauer als eine »Buße« (227). Die Demut kann also als ein Analogon zum Opfer gelten, da in ihr die Leiden der Verzweiflung, des »zerbrochenen Herzens«, als Strafe für die Sünde anerkannt werden. Die Schwäche des Menschen wird als Sünde bekannt, das Leiden an ihr gilt als die Strafe. Und obwohl diese Sünde nicht ohne weiteres dasselbe wie die in der Ethik diskutierte Schuld sein kann, scheint der Vollzug der Buße der juristischen Logik von Schuld und Strafe zu entsprechen.

Nun trägt nach Cohen die prophetische Deutung in das Kultgesetz ein Motiv hinein, welches dessen buchstäbliche Gültigkeit zu einer je vergangenen macht, sobald es vollzogen wird. Dieses Gesetz ist eine immer offene Antizipation und hat nie eine *abschlußhafte* Geltung. Dadurch entsteht eine Spannung, denn es genügt für eine Versöhnung nicht, die Befreiung von der Sünde nur zu antizipieren. Das Ich des Menschen, der sich hier gewissermaßen als ein Täter aus Schwäche weiß, würde sonst aus seiner »Verzweiflung« (194) nicht herauskommen. Also muß die Versöhnung abschlußhaft gültig werden, und dies darüber hinaus, ohne die ethische Bedingung der Autonomie zu verletzen. Bisher war es nur das positive Staatsgesetz, durch dessen - wie immer reformbedürftige - Prozeßordnung der Täter sich mit abschlußhafter Gültigkeit rehabilitieren konnte. Wir müssen also über das Gemeindegesetz hinaus nach einer Rechtssphäre suchen, wo die Versöhnung abgeschlossen wird, aber ohne ein positives Staatsrecht anzunehmen.

Nun läßt zwar die subjektive Qualität der Sünde, verbunden mit der Sehnsucht nach Gott und dem lyrischen Ausdruck des Bekenntnisses, sogleich an die lyrische Dualität von Liebendem und Geliebtem, von Sehnsucht und Antwort, denken, und so scheint es, als ob eine vergebende Antwort Gottes die Schwierigkeit auflösen könnte. Jedoch darf die Versöhnung nicht ausschließlich auf diese Weise als vollzogen gedacht werden, denn Gott ist, wenn die ethische Autonomie unverletzt bleiben soll, nicht als Veranstalter der Versöhnung aufzufassen (235). Und daß man ihn in pantheistischer Manier in den lyrischen Seelenhaushalt des Menschen hineinzieht, ist für Cohen verboten. Die ethische Verbindlichkeit zwingt dazu, den religiösen Versöhnungsprozeß zugleich in nicht-religiösen, dem Menschen verfügbaren Verhältnissen darzustellen. Es muß zur Rechtfertigung des Sünders eine objektive Strafe

37 Bzgl. Ps. 51, 19; vgl. »Die Lyrik der Psalmen«, vmtl. 1914, JS I 250.

genau dort geben, wo die Sünde ihre konkreten Folgen zeigte, also auf dem Gebiet der geschichtlichen Erfahrung des Menschen. Die Rechtfertigung kann nur als Neuanfang innerhalb der menschlichen Verhältnisse erfolgen. Wenn die Liebe Gottes als Antwort auf das Sündenbekenntnis fungieren soll, so muß sie aus ihrem Begriff heraus mit einer juristischen Rechtfertigung des Menschen verbunden sein, die im Horizont des Menschlichen selbst liegt.

So zeigt sich diese Liebe darin, daß die geschichtliche Erfahrung des Menschen selbst und ohne zusätzliche göttliche Veranstaltung die gesuchte Strafe enthält: das Leiden. Die Lehre von der Versöhnung verbindet sich mit einer Lehre vom Leiden, in der dieses eine juristisch gültige Strafe darstellt. Greifen wir ein wenig vor: Konkret wird das Gesagte im stellvertretenden Leiden, das als Strafe für Schuld objektiviert wird. Die Demut, die zunächst nur als eine *subjektive* Geste der Buße erschien, hat für Cohen, wie noch genauer zu zeigen ist, in der Geschichte auch eine *objektive* Gestalt, das Leiden der Armut. So wird vollends deutlich, wie die Demut als Analogon zum Opfer gelten kann. In ihm wird - auf der Basis einer Mythologie - einem subjektiven Wunsch nach Befreiung von Schuld durch ein objektives Geschehen entsprochen. Die Demut hat ebenfalls diese beiden Seiten: Sie ist einerseits eine subjektive Geste und zugleich, als Leiden der Armut, ein objektives Geschehen - letzteres aber nicht mehr im Verhältnis zu Gott, sondern im sittlichen Verhältnis zwischen den Menschen, als eine Strafe für Schuld. In der objektivierten Form der Armut - als Gedeemütigt-Sein - ist Demut die Strafe für jene Vergehen, die aus dem unvermeidlichen Unwissen des Menschen, aus dem erwähnten Bodensatz des sogenannten »bösen Triebes«, hervorgehen. Allein daß dies möglich ist und der Mensch dadurch an seinem Unwissen die Rechtfertigung objektiv und autonom vollziehen kann, ist ein Ausdruck göttlicher Liebe. Die objektiven Leiden des Menschen sind »Züchtigungen der Liebe« (308)³⁸.

II

So zeigt die prophetische Objektivierung des Leidens in der Armut einen neuen Aspekt. »Gott liebt die Gedeemütigten« (RV 494) ist Cohens Satz, der die Armut als

38 Von den »Leiden der Liebe« handelt auch »Die Versöhnungsidee«, vmtl. 90er Jahre, JS I 136. Dort geht es um das Gericht »über den Menschen, der Fleisch und Blut, Staub und Asche ist«; der Blick richtet sich also direkt auf die *Vergänglichkeit* des Menschen. Dieser Aspekt, auch in BR (123) und RV (496) ein Teil der Phänomenologie von Demut und Versöhnung, wird vor allem in RV zum Problem der Unsterblichkeit weitergeführt.

objektive Form der Demut deutlich macht. Zugleich ist Demut ein Zeichen der Frömmigkeit. Und so gelten in diesem Sinn die Armen objektiv als fromm (z. B. 302). Allerdings bedarf es zwischen dem politischen Tatbestand der Armut und ihrer Frömmigkeit einer »Vermittlung«: »Nicht allein die Armen werden zu Frommen, sondern erst durch die Vermittlung der Demut, die sich in den Armen darstellt, bezeugt sich in ihnen die Frömmigkeit« (495). Ein Armer gilt als fromm, auch ohne daß er Buße tut. Aber wohlgemerkt: Nur dort, wo sich über das Politische hinaus das objektive »gedemütigt« mit subjektiver Demut verbindet, wo also auch die Armut zur bewußten Buße wird, tritt für Cohen der Mensch tatsächlich in den Prozeß der Versöhnung ein. In der Demut liegt eine subjektive Haltung, die im Gede­mütigt-Sein der Armut für sich gesehen noch nicht angesprochen ist.

Blicken wir zurück auf die Situation der Gemeinde Israels und ihrer Bekenner. Das objektive Leiden der Armut prägt auch die geschichtliche Erfahrung Israels seit dem Verlust seines Staates. Nun ist allerdings das Leiden der Armut und also auch die Staatenlosigkeit Israels für die prophetische Rechtsauffassung schuldlos. Demnach scheint es hier zunächst keine Vergehen zu geben, wie sie für die Ökonomie der Rechtfertigung unabdingbar sind. Einerseits wird für Israel ein wichtiger Schritt zur Versöhnung möglich, nämlich die Gewißheit einer objektiven Strafe: Das Leiden an der Staatenlosigkeit ist ein Leiden an der geschichtlichen Schwäche des Menschen, und es ist als Demütigung objektiv. Die Schuld wiederum fehlt; Israel ist zwar gestraft, aber schuldlos. Dennoch beruht die Demut Israels auf einer geschichtlichen Erfahrung, von der die Israeliten nicht ausgenommen sind. Es ist die Erfahrung des Menschen überhaupt, der Mensch hier sowohl als Gegenstand wie auch als Subjekt der Erfahrung verstanden. Von den »Völkern« unterscheiden sich die Juden nicht als Menschen, sondern nur in ihrer Daseinsform außerhalb der »politischen Wirklichkeit«. Damit dokumentieren sie den Unterschied von Schuld und Sünde. Sie sind in der Zerstreung nicht in dem Problem befangen, daß sie selbst durch un­gerechte Staatsführung Armut hervorrufen würden. Für die Israeliten konkretisiert sich ihre Sünde nicht durch den Inhalt eines juristisch bestimmten Tatbestandes, und das heißt: nicht als Schuld. Das Menschsein als solches tritt daher in den Vordergrund. Die Sünde ist ein rein »formales« Bestimmungselement für die Erfahrung des geschichtlich schwachen Menschen überhaupt. Das Leiden der Demut wird ein Leiden »am Menschen. Und welche härtere Strafe könnte es geben als dieses Leiden am Menschen, am Innigsten des Menschentums?« (263) - Für Israel gilt also: Sünde ja, Schuld nein. Welche Rolle spielt hier die objektive Strafe, die Israel erleidet?

Aufgrund der rein »formalen« Bedeutung der Sünde, die keine partikuläre Bestimmtheit mehr ist, hat sich das Forum gewandelt, vor dem die Frage der Versöhnung verhandelt wird. Es ist nicht mehr nur die partikuläre Gemeinde, sondern die Menschheit nach Maßgabe des ethischen Ideals, die Allheit also; besser gesagt: Es ist die Menschheit, vermittelt durch die Gemeinde. Das Gericht, welches im Sündenbekenntnis ergeht, ist das Weltgericht über das geschichtliche »Menschengeschlecht«. Rechtfertigung würde nun bedeuten, daß der geschichtliche Mensch im Geist der Allheit rehabilitiert und damit im ethischen Zweck des Ideals begründet wäre: Versöhnung als die geschichtliche Grundlegung des dem Menschen möglichen Geistes reiner Selbstbestimmung.

III

Noch haben wir jedoch die Situation, aus der diese Lösung hervorgehen soll, nicht vollständig erfaßt. Es liegt ihr eine eigentümliche Ambivalenz von Isolation und nach außen gerichteter Wirkung zugrunde. Ein isoliertes Gemeindegesetz führt zu Bestimmungen, die die Menschheit betreffen. Damit aber nicht genug. Für Cohen verbindet sich mit dem Gemeindegesetz auch ein missionarischer Auftrag, eine »ganz neue Art von Dasein in der Weltmission« (RV 273). Es muß ein Einfluß auf das Bewußtsein der »Völker« gedacht werden, durch den sich die Einsichten aus einer isolierten Daseinsform in der geschichtlichen Weltpolitik bewähren können. Eine solche Spannung zwischen Isolation und Wechselwirkung ist im Horizont der Cohenschen Philosophie das Kennzeichen der Tragödie. Es gilt, das Gemeindedasein in einem spezifischen Sinn als tragisch zu erkennen, wodurch auch sein Charakter als Nationalität hervortritt. Wie bei der Tragödie führt uns das letztlich zurück zum Begriff des Mitleids. Im Augenblick geht es jedoch noch um den ersten Schritt. Für die immanente Logik des Gemeindedaseins, also für die Grundlegung von Versöhnung und Stellvertretung, bedarf es des Mitleids noch nicht. Noch ist es einseitig die *isolierte* Gemeinde, aus deren Status die Realität des dem Menschen möglichen Geistes begründet wird.

Das Gemeindedasein stellt eine Antwort dar auf das erwähnte, in der Kunst auftauchende, aber ungelöste Problem einer Verbindung von antiker und moderner Tragik. Der Handlungsbegriff, den Cohen aus dem *Hamlet* extrahiert, verbindet sich mit demjenigen der *Orestie*. Hamlet leidet an den Verstrickungen seines Schicksals in einem Zeitalter, in dem die »sittliche Weltordnung« als hergestellt gilt. Dieses Leiden kann nur dadurch rein gestaltet werden, daß auf eine inhaltliche Bühnen-

handlung weitgehend verzichtet wird. Ein rein *formales* Bewegungselement der ästhetischen Handlung knüpft die Verbindung mit dem Zuschauer. Ein eben in diesem Sinn rein formales Leiden trägt das staatenlose Israel, wenn es aus der Erfahrung der allgemein menschlichen Schwäche heraus in subjektiver Demut die Sünde bekennt. Der Verzicht auf eine politische Wirklichkeit ist analog zu Hamlet der Verzicht auf die inhaltliche Durchführung einer Tat, die die Ungerechtigkeit, aus der das Leiden hervorging, sühnen wollte.

Im Dasein der israelischen Gemeinde ist das Leiden jedoch nicht nur im Hamlet-schen Sinn formal, sondern - als Leiden an der Staatenlosigkeit - auch *inhaltlich* bestimmt, nämlich in »Analogie zur Armut« (173). Das geschichtliche Faktum der Armut ist eine inhaltliche Vorgabe, die an die Politik ebenso inhaltliche Forderungen des Handelns richtet. In diesem Sinn erscheint die Staatenlosigkeit innerhalb des Menschengeschlechts als ein besonderes Schicksal der Juden. Darin wiederum liegt eine Analogie, nicht mehr zu Hamlet, sondern zur antiken Tragödie. Auch die Juden vollstrecken unter diesem Aspekt ein ererbtes Gesetz ihres Schicksals: Ihr staatenloses Armsein ist nicht nur eine Wirkung von »außen«, sondern zugleich ein Tun, welches die Juden durch ihre Entsagung *selbst* inhaltlich vollziehen. Die produktive Leistung dieser Entsagung liegt darin, daß Israel sich durch sein außerpolitisches Gemeindegesezt ein eigenes isoliertes Dasein schafft. Denn diese Isolation von den anderen Völkern, die zunächst nur negativ, im Mangel eines Staates besteht (173, 296), wird in der Konsequenz zu einem positiv notwendigen Zweck des Gesetzes (417f). Es

»erschöpft sich der Wert des Gesetzes keineswegs in dem negativen Moment der Isolierung, sondern, was von keinem Außenstehenden in seiner ganzen Tiefe begriffen werden kann - es wohnt dem Gesetze in unzählbar vielen seiner Formen und Gebräuche eine positive Kraft [...] inne« (426).

Träte Israel aus dieser Isolation heraus, so würde es sein Dasein aufgeben. Seine Entsagung ist also eine erhaltende Schicksalstat, die sich inhaltlich bestimmt, wenn auch nicht als Rache im Sinn von Orest. Und da diese Entsagung auch die Züge eines Hamlet-schen formalen Leidens am Menschen überhaupt trägt, so verbinden sich in der geschichtlichen Tragik Israels zwei Momente, die Cohen in der Kunst als durch einen »tiefste[n] Unterschied der Zeiten« (*ÄrG* II 86) getrennt ansieht.

IV

Das Leiden unter der Staatenlosigkeit ist für die Juden die Vollstreckung eines schicksalhaften Erbes. Wie in der antiken Tragödie geht es darum, ob es eine humane Rechtfertigung für dieses Tun geben wird, die den Bann des mythischen Gesetzes löst, eine Rechtfertigung nämlich, die, wie es im Blick auf das Opfergesetz hieß, die »Beibehaltung« des ererbten Gesetzes mit seiner »Bekämpfung« verbindet (RV 204), die eine antimythische Tendenz mit mythischer Relevanz begründet. Und wie in der antiken Tragödie erfolgt diese Rechtfertigung durch die göttliche Einsetzung einer menschlich-autonomen Rechtsinstanz: des Geistes reiner Selbstbestimmung, deren geschichtlicher Zielpunkt dem Menschen als das Ideal eines gerechten Staates bewußt wird. Diese Einsetzung ist nun aber nicht als Veranstaltung Gottes zu denken, sondern als ein Weg der menschlichen Erkenntnis selbst. Hierfür steht Cohens Begriff einer *Korrelation zwischen Gott und Mensch*³⁹. Am menschlichen Geist vollzieht sich eine kontinuierliche Neuorientierung, die Stiftung der Wahrheit seiner Autonomie. Das Faktum dieses Geschehens bedeutet die Versöhnung. Sein

39 Daß dieser Begriff der Korrelation über die Probleme des Leidens und des Schicksals eingeführt wird, ist gegenüber der Systemphilosophie das Neue an Cohens Altersphilosophie. Das Neue liegt *nicht* in der Ausarbeitung der erkenntnislogischen Form dieser Korrelation. Insofern stimme ich Jakob GORDIN (*Untersuchungen ...* 1929: 105f, Anm. 70) und Alexander ALTMANN (»Hermann Cohens Begriff der Korrelation« 1962) zu. Dennoch ändert sich die Tönung logischer Strukturen, wenn geschichtliches Leiden in ihnen anklingt. Daher rührt die anhaltende Diskussion um Cohens religiöse Wende oder systematische Kontinuität. - Es geht allerdings trotz jener logischen Kontinuität zu weit, wenn dem geschichtlichen Gehalt, der im religiösen »Zuwachs an erlebnisfähigem Inhalt« (ALTMANN) liegt, ein Einfluß auf die religionsphilosophische Methode völlig bestritten wird (ALTMANN 399). Dieser »Zuwachs«, der aus der Leidenserfahrung hervorgeht, führt nämlich dazu, daß Cohen einen Grundbegriff des Philosophierens, der in besonderer Weise ein Symptom für die Methode darstellt, neu interpretiert: den des Seins. Wir widersprechen Altmanns Behauptung: »In der Religion bedeutet Gott, was das Sein in der Philosophie bedeutet« (ALTMANN 383, bzgl. BR 45). Damit wird Cohens eigene Unterscheidung nivelliert. Das Sein ist in RV das »Sein eines Ich« (53); es »verliert [...] seine philosophische Bedeutung« (50)! Entgegen Altmann kann darüber, ob die Religion »im 'Zauberkreis' der idealistisch-kritizistischen Philosophie« bleibt (ALTMANN 399) oder nicht, durch eine logische Analyse des Begriffs der Korrelation nicht entschieden werden. Vgl. hierzu ADELMANN, Dieter. *Einheit des Bewußtseins ...* 1968: 48ff u. 103ff; und - sehr weit gehend - POMA, Andrea. »Die Korrelation ...« 1994: Erstens sei »die religiöse Korrelation [...] keine wissenschaftliche Methode« (352) und zweitens, im Vertrauen auf die »Güte Gottes« (364), sogar »mehr als eine Methode« (362).

traditioneller Ausdruck ist, von der Seite Gottes her gesprochen, die Vergebung der Sünden: »Die Sündenvergebung wird die eigentliche Spezialität der Güte Gottes. Und so wird es zum prägnanten Stil der Psalmen, den guten Gott gleichzusetzen mit dem verzeihenden« (244).

In einem zweiten Schritt, nun von der Seite des Menschen her, muß diese Versöhnung um der Autonomie willen als Rechtfertigung innerhalb einer menschlichen Rechtsordnung gelten können. Unter diesem Gesichtspunkt aber gilt Israel als schuldlos. So schlägt nun auch unter diesem zweiten Gesichtspunkt die partikuläre Perspektive um, und eine universale Welt menschlicher Geschichte tritt hervor. Das Tun, welches nun zur Rechtfertigung ansteht, ist das Tun der geschichtlichen Menschheit. Vor dem Forum der sittlichen Menschheitsidee gilt Israels Leiden jetzt als Strafe für die Ungerechtigkeit der anderen Völker. Es ist nun die sittliche Weltordnung etwas, das man schon voraussetzen kann. Ihre Gültigkeit wird so gesehen im Hamletschen Sinn durch die Rechtfertigung Israels nur »erneuert«. Und wie die Sünde eine »Form« des geschichtlichen Menschen überhaupt zeigt, so ist auch die »Erneuerung« der sittlichen Weltordnung eine Rehabilitation des Menschen überhaupt. In diesem Liebeserweis des einzigen Gottes nimmt daher das Menschengeschlecht insgesamt den Charakter eines einzigen sittlichen Individuums an. Auch ein »stellvertretendes« Leiden gilt daher nicht als fremdes Leiden und kann zur Gewißheit der universalen Rechtfertigung werden.

Deshalb durfte, um das Bild der jüdischen Entsagung abzurunden, das schicksalhafte Tun Israels auch nicht wie bei Orest in einer Rache bestehen. Das Gesetz der Rache und Vergeltung könnte - unter göttlichem Beistand - allenfalls einen Ansatz zur sittlichen Weltordnung stiften. Mit dem Eintreten dieser Weltordnung müssen jene Gesetze jedoch verschwinden. Und da in der jüdischen Versöhnung diese Weltordnung als bereits geltend angenommen werden muß, kann das archaische Moment nicht in einer Rache bestehen⁴⁰. Nur das sittliche Urphänomen der produktiven Entsagung schlägt eine Brücke zwischen mythischer Tat und ethischer Reinheit. So zeigt sich eine unabschließbare dynamische Korrelation im jüdischen Dasein selbst: Der mythische Gesichtspunkt, daß Israel in seinem Dasein einem bestimmten ererbten Schicksal folgt, fällt unter dem immer neuen Gesichtspunkt der menschlichen Autonomie weg. Aber umgekehrt setzt diese immerwährende Erneuerung den mythischen Status der isolierten Gemeinde voraus.

40 In den Worten der theologischen Attributenlehre gesprochen: »Urbild für die menschliche Gerechtigkeit ist nur die Liebe Gottes; die Bestrafung aber, die Vergeltung ist sein Geheimnis; dafür ist er nicht Urbild der menschlichen Handlung« (RV 365).

Fassen wir kurz zusammen: Die volle Bedeutung, die Cohen dem Ereignis der Versöhnung gibt, tritt nur hervor, wenn man es mit der messianischen Lehre vom stellvertretenden Leiden verbindet. In äußerster Abkürzung formuliert, besteht diese Bedeutung darin, daß sich das formale Leiden am Menschen überhaupt unmittelbar mit dem inhaltlichen Leiden der Armut verbindet. Das gilt für Cohen deshalb, weil er die Armut als stellvertretende Strafe für die Vergehen des Menschengeschlechts versteht. Das Ereignis, in dessen Erlebnis diese unmittelbare Identität hergestellt wird, ist die Versöhnung. Gott ist dabei der transzendente Bezugspunkt. Wäre Gott der Welt oder dem Geist des Menschen immanent, so hätte die Identität keine Gewißheit, genauer: Sie bliebe für Cohen eine pantheistische Illusion, aus deren in sich selbst kreisendem Bewußtsein kein reines Erzeugen möglich wäre. Nur über die Korrelation zum transzendenten Gott in Buße und Versöhnung, verbunden mit der stellvertretenden Rechtfertigung des geschichtlichen Menschengeschlechts bewährt sich nach Cohen das produktive Motiv ethischer Politik: der Arme als »Typus des Menschen« (158).

7) »Nähe Gottes« und Ursprungslogik

I

»Die Seele sündigt«. Dieser Satz war der Ansatzpunkt für unsere Interpretation des Cohenschen Begriffs der Versöhnung. Bisher jedoch haben wir die Versöhnung vorwiegend von ihrer rechtlichen Seite her betrachtet, was in der Konsequenz auf die Rechtfertigung des Menschengeschlechts durch das stellvertretende Leiden führte. Der Satz: »die Seele sündigt« ist aber nicht nur rechtlich relevant, sondern ebenso eine psychologische Grundlegung des geschichtlichen Menschen. Nach der allgemeinen Form der Cohenschen Methode muß diese Grundlegung im Rückblick auf ein Faktum erzeugt werden. Es besteht im Erleben der Religion unter dem Gesetz der isolierten jüdischen Gemeinde (RV 415f, 427). In diesem Erleben vollzieht sich zwar ein Gericht. Der Ausdruck aber, den dieses Gericht annimmt - wenn man so will: das Stehen unter dem Gericht -, hat eine *lyrische* Form, die Psalmen. In ihnen, verstanden als ein Teil des jüdischen Gottesdienstes, spricht nicht nur der Einzelmensch, sondern »das Volk, als die Gemeinde, entspricht dem Ich der Psalmen« (RV 450). In der religiösen Psychologie Cohens werden aufgrund der erforderlichen Öffentlichkeit des Sündenbekenntnisses das Ich des Einzelmenschen und das

Ich des Kollektivs tendenziell identisch. Bereits Cohens Versöhnungslehre ist, wie die daran anschließende Unsterblichkeitslehre, eine Gemeinde- und darin Nationalpsychologie.

In den Psalmen drückt sich die Sehnsucht des Ich nach Gott aus. Und wie die Sehnsucht in den Bereich des Lyrischen gehört, muß auch ihre Erfüllung einen lyrischen Ausdruck finden. Das Gelingen der Versöhnung ist für Cohen daher ebenfalls ein Erlebnis im Sinn der Lyrik. Der »Ferne« des Geliebten in der Sehnsucht korreliert die »Nähe« bei ihrer Erfüllung: »Die Nähe Gottes ist mein Gut«⁴¹. Erinnern wir kurz, was bereits deutlich wurde, als von der aus dem Mitleid erwachsenden religiösen Sehnsucht die Rede war⁴². Die lyrische Dimension tritt für Cohen innerhalb der Religion so in den Vordergrund, daß sogar die sittlich-rechtliche Bedeutung der Versöhnung nur als eine Konsequenz aus der Nähe Gottes erscheint. Die vorwiegend sittliche Denkungsart und Rechtfertigungslehre der Propheten erhält ihre eigentlich religiöse Bedeutung erst von den Psalmen her und nicht umgekehrt. Was unter der Frage »quid juris?« im Vordergrund steht, tritt zurück hinter die Frage, wie jene Rechtfertigung denn im geschichtlichen Leben der Menschen faktisch erfahren wird. Die durch die letztere Fragerichtung bestimmte Ordnung der Gesichtspunkte ist für Cohen die eigentlich religiöse. Die, wenn wir so sagen dürfen, ästhetische Hermeneutik der menschlichen Natur hat in der Religion den Primat: »Erst mit den Psalmen verwandelt sich die Sittlichkeit in Religion« (BR 100).

Dieser ästhetische Gesichtspunkt bedeutet wiederum nicht, daß die Psalmen zureichend als Kunstpoesie, das heißt als Ausdruck eines reinen Gefühls begriffen werden könnten. Zwar stehen wir »hier an dem eigentlichen Grenzpunkte zwischen der Religion und dem ästhetischen Bewußtsein. Und es könnte hiernach scheinen, als ob dennoch mehr Identität zwischen beiden obwalte, als wir hier zugestehen möchten« (100). Aber der Unterschied bleibt entscheidend: Die Ästhetik des reinen Gefühls bedient sich der - unabhängig von ihr begründeten - ethischen Begriffe von sittlicher Rechtfertigung als eines Stoffes; die Religion dagegen muß selbst eine Erkenntnis der Rechtfertigung auf eigene Art hervorbringen. Schon mehrfach wurde deutlich, daß die Religion wesentlich mit der Sphäre des Mythos und seines Schicksalsgedankens verbunden bleibt. Während also die Lyrik der reinen Verinnerlichung auf einem Kulturbewußtsein ruht, welches auch den Mythos allenfalls als Stoff

41 Ps. 73, 28; RV 189 u. ö.

42 Vgl. o. S. 252.

kennt, bleiben die Psalmen für Cohen ein »erste[r], noch mythische[r] Anfang der Poesie« (*ÄrG* I 371). So wird auch das eigentlich lyrische Moment, nämlich die Liebesbeziehung zu einem Gegenüber nicht etwa zu einem nachträglichen Bild für den ursprünglichen Geist der Sittlichkeit. Vielmehr scheint angesichts der Sünde alle Sittlichkeit des Menschen überhaupt eine Illusion zu sein. Alle Wirklichkeit des Menschlichen wird in der Lyrik des Sündenbekenntnisses von Gott abgeleitet. Und das liebende Erkennen Gottes, das aus dieser Sehnsucht hervorgeht, ist das - nun wieder theoretisch formulierbare - Wissen um seine Einzigkeit.

Gott ist einzig, bedeutet für Cohen: »Nur Gott hat Sein. Nur Gott ist Sein. [...] Die Welt ist Schein« (48). Das Sein der Welt gilt nur abgeleiteter Weise, als seine Schöpfung. Die Theologie der Einzigkeit, die Cohen in den ersten sieben Kapiteln der *Religion der Vernunft* vorträgt, wäre unverständlich, wenn sie nicht aus dem Vollzug der Versöhnung abgeleitet werden könnte: Das Sein des Einzigsten »verliert hier [...] seine philosophische Bedeutung« (50), es wird »bestimmt als das Sein eines Ich« (53). Im *Begriff der Religion* geht Cohen so weit zu sagen: »Die Mystik hat es schon richtig gefühlt, daß auch Gott nach der Kreatur schreit, ebenso, wie diese nach ihm« (*BR* 134). Und schließlich muß Gott »eine personenartige Leistung der Güte [...] vollziehen« (*RV* 243), nämlich die Vergebung (244). Erst durch die Sündenerfahrung kann sich neben der Systemphilosophie eine zweite Linie des Denkens behaupten, worin von der Frage des Seins bis zu einer Tugendlehre des geschichtlichen Menschen alle Fragen in einer neuen Wendung wiederkehren. Nicht die prophetische Sozialpolitik als solche begründet diese zweite, eigenartige Linie des Denkens, sondern die lyrische Erfahrung der Nähe Gottes.

Diese lyrische Erfahrung beruht, wie sich gezeigt hat, auf einem traditionellen Gesetz mit mythischen Implikationen. Aber schon im mythischen Stand des Opfergesetzes bestand die entsprechende Korrelation: Es »ist das Opfer vom Menschen aus, was die Schöpfung und die Offenbarung von Gott aus sind« (394). Das Analogon zum Opfer ist nun die Demut und ihr entsprechend eine neuartige Korrelation von Mensch und Gott. Diese Korrelation zeigt ihre Wirkung nun im Gewinn einer Erkenntnis aus Vernunft, Vernunft verstanden als ein »Urgrund der Gesetzlichkeit« (11). »Die Schöpfung der Vernunft« selbst wiederum ist für Cohen »Offenbarung« (84); man könnte sagen: Offenbarung ist eine Schöpfung der Vernunft aus Vernunft. Die Demut eröffnet diese Korrelation zu Gott durch ihr Eingedenken des Menschlichen, als ein Leiden »am Menschen« überhaupt. Aber nur, weil in der Demut ein *Gesetz* erfüllt wird, kann sie zum Bestimmungsansatz für eine neue Inhaltserzeugung werden. So tritt die Offenbarung in Kraft. Sie erfüllt sich durch die Schöpfung der

Vernunft in der Geschichte, und das heißt: durch die Schöpfung des Menschen im Geist der Heiligkeit.

»Offenbarung und Gesetz sind daher identisch. Wäre das Gesetz nicht die notwendige Form für den Vollzug der Korrelation zwischen Gott und Mensch, so wäre es auch die Offenbarung nicht. So ist das Gesetz Gottes ein notwendiger Begriff des Monotheismus« (394f).

Dieses Neu-Geschaffensein des Menschen gilt nach Cohen als eine kontinuierliche *Selbsterzeugung*. Die aus der Ethik übernommene Bedingung menschlicher Autonomie ist durch die »Vergebung« Gottes bis hinab in die Sünde selbst erstreckt worden: Liebe und Gerechtigkeit sind in Verbindung wirksam, da sich die Vergebung mit einer geschichtlichen Rechtfertigung im sozialen Horizont des Menschengeschlechts vereinigt. Dadurch tritt in die lyrisch-religiöse Erfahrung, für die der vergebende Gott zunächst »unvermeidlich« personale Züge annimmt (48), ein Moment der ethischen Kritik ein. Die Nähe Gottes ist für Cohen nicht die Nähe einer quasi-menschlichen Person, denn das würde für den Menschen in *ethischer* Deutung Heteronomie bedeuten. So werden die Psalmen ein Ausdruck für die »Selbstannäherung« des Menschen an Gott, das heißt: für die Gewißheit der menschlichen Selbstentwicklung (364)⁴³. Diese Gewißheit, die auch durch die Erfahrung der menschlichen Natürlichkeit und Endlichkeit nicht getrübt ist, wird bis auf die Erschaffung der Natur im allgemeinen und des Menschen im besonderen zurückverfolgt. Auch diese theoretische Bemühung ist eine Reformulierung des *lyrischen* Erlebens: seiner »Verinnerlichung des Naturstoffes des Leibes« im Blick auf den Menschen (*ÄrG* II 45ff) und seiner kosmogonischen »Beseelung des Alls« (*LrE* 423) in den Gedichten von der göttlichen Schöpfung.

II

Für die Religion gilt eine ethische Verbindlichkeit. Daher muß Cohen konsequenterweise eine Theologie formulieren, die diese Verbindlichkeit, angefangen bei jener Theorie der Naturschöpfung, ausdrücklich anstrebt. Dies bedeutet, daß er seine Gotteslehre in strenger Entsprechung zu den Grundlegungen der ersten beiden Teile seines Systems aufbaut. Dessen methodisches Fundament wiederum liegt in der Ursprungslogik. Bereits im Blick auf die *Logik der reinen Erkenntnis* war zu fragen,

43 Zu diesem Motiv der »Selbstannäherung« oder auch »Selbstvervollkommnung«, das von Maimonides übernommen wird, vgl. ausführlich auch »Charakteristik der Ethik Maimunis« 1908, *JS* III 262 u. 280ff.

ob sich nicht mit der geschichtlichen Erfahrung einer »Not« der Ungewißheit, die im »Urteil des Ursprungs« zur Sprache kommt, und die durch eine Erzählung von »Abenteuern«, »Umwegen«, Abwehrkämpfen (»repugnatio«) und »Sicherungen« zur Gewißheit eines fruchtbaren Erkenntnisansatzes geleitet wurde, ein Mythos vom mythosfreien Denken verbindet⁴⁴. In der Reflexion auf das ästhetische Verhältnis zum Mythos waren wir schließlich erneut auf diesen Problemkomplex mit der Frage gestoßen, ob nicht durch einen poetischen Akt der Vergleichung der Ursprung geschichtlich reformuliert werden müßte⁴⁵. Allerdings sollte dies eine Reformulierung sein, die das »Bangen« vor dem Geheimnis des Ursprungs beruhigt, den immer latenten negativen Ausschlag zur Verzweiflung in jenem »Affekt« des »Wunders« (*LrE* 84), der am Anfang des Denkens steht. Nüchterner gesprochen: Es muß eine Reflexion sein, durch die Cohens Naivität den Anschein eines unwissenden, blinden Vertrauens auf einen an der Wahrheit orientierten Weg menschlicher Erkenntnis und Kultur verliert. Die Naivität zeigte sich zunächst darin, daß Cohen in seiner Ursprungslogik von jener Gefahr der Verzweiflung nichts erkennen läßt, indem er mit dem Ursprung, wo soeben noch eine geschichtliche Erfahrung anklang, nun plötzlich und ohne Übergang eine vollkommen subjektlose Entwicklung selbstgewisser Erkenntnis einleitet. Diese naive Verleugnung des Subjektiven setzte sich bis dorthin fort, wo in der Ethik die Unsterblichkeitshoffnung gegen die Idee der Ewigkeit ausgetauscht wurde. Sogar die Ästhetik hatte diesen Austausch in ihrer Konsequenz nicht zurückgenommen, und es mußte schließlich eingesehen werden, daß sich in dieser naiven Geste eine immanente Gewalt gegenüber dem geschichtlich unsicheren und an seiner Angst leidenden Menschen verbirgt.

In der Religionsphilosophie geht Cohen hinter diese Naivität zurück. Hier findet sich, auf die Bestimmung der Einheit von Liebe und Erkenntnis (58ff) folgend, das Analogon zum »Urteil des Ursprungs« in Cohens Theorie der »Schöpfung«. Die Subjektivität selbst, das göttliche Sein als Ich, wird - zwar nur vermittels »seine[r] Werke« (93), aber ständig in ihnen reflektiert -, festgehalten⁴⁶. Diese theoretische Refor-

44 Vgl. Teil 2, S. 71.

45 Vgl. Teil 4, S. 195ff.

46 Zur Schöpfung vgl. *RV* 68ff, v. a. 73; »Charakteristik der Ethik Maimunis« 1908, *JS* III 252ff. Diese Schöpfungstheorie ist also keine Einsicht in das »Wesen« der Einzigkeit Gottes, welches vielmehr dem Menschen verborgen bleibt (*RV* 93f). Daß den »Werken« Gottes, traditionell gesprochen seiner »Rückseite« (93), eine geheim bleibende »Vorderseite« entspricht, ist gleichwohl die Bedingung der Möglichkeit für die Schöpfungslehre. Analog hierzu hatten wir in bezug auf die Ursprungslogik von einem transzendentalen Prinzip des Geheimnisses gesprochen (vgl. Teil 2, S. 69). Cohens Quelle für diese religiöse *docta ignorantia* ist in erster Linie Maimonides

mulierung einer lyrisch strukturierten Erfahrung geht so weit, daß die Liebe Gottes nun geradezu umgekehrt als »Konsequenz« aus dem theoretischen »Schöpferbegriff« abgeleitet werden kann (171).

Die analogen Momente zum »abenteuerliche[n] Umweg« (*LrE* 84) der Ursprungsdynamik, von deren »Abkehr« als einer »verstärkten Frage« (84) über die »Umwendung« bis hin zu einer erneuten »Hinwendung«⁴⁷, finden sich auch im Sündenbekenntnis und der Sehnsucht nach Gott. Aber sie kommen hier nicht als eine *subjekt*-freie Logik zum Ausdruck, vielmehr setzt die religionsphilosophische Problemdarstellung bei einer *objekt*-freien Subjektivität an. Aber diese objektfreie Subjektivität vollzieht sich, wie es den Psalmen entspricht, erstens sprachlich und zweitens als ein Gemeindegebet. Es geht ihr ein Religionsgesetz voraus, welches seine Gültigkeit aus der Antizipation seiner eigenen Umwandlung, das heißt Reinigung, bezieht⁴⁸. Seine Übersetzung ist Cohens Ursprungslogik. Diese zeigt sich darin als dem Mythos verwandt, daß sie selbst auf dem religiösen Analogon zum Opfer, nämlich auf einer Geste der Demut beruht⁴⁹: Was geopfert wird, ist die Frage nach dem Grund der Subjektivität selbst, die Frage der Bewußtheit. Und ebenfalls analog zur Religion wird die Demut des philosophischen Ursprungs als aktive Entsagung produktiv; sie begründet Kontinuität (*LrE* 90): Der demütigen Geste selbst wird als Verzicht auf die Frage der Bewußtheit Dauer verliehen und zugleich der Ansatz zu einer Form

und dessen Interpretation durch David KAUFMANNs *Geschichte der Attributenlehre ... 1877* (vgl. *JS* III 251, auch die Arbeiten Salomon Munks und Manuel Joels werden verschiedentlich erwähnt). Nach Kaufmann findet der *Führer der Unschlüssigen* von Maimonides »seine Krönung in dem Gedanken [...], daß die innigste Liebe für Gott mit dem tiefsten Denken über sein Wesen zusammenfällt und die Stufen der Gottesnähe genau den Graden der Gotteserkenntnis entsprechen« (*Geschichte ... 1877*: 438, bzgl. *Führer ...* III, 51). Gerade das ist untrennbar mit einer negativen Theologie der Attributenlehre verbunden (vgl. 428ff). Zur Frage der Nähe vgl. auch *Führer ...* I, 18. Gleichwohl findet Almut S. BRUCKSTEIN für Cohens aus der »Nähe« abgeleitete Theorie der *Selbstannäherung* »not much support in the sources« (*Hermann Cohen's 'Charakteristik ... 1992*: 84, Anm. 233) - etwa auch bzgl. *Führer ...* III, 54 (BRUCKSTEIN 108ff).

47 Zu diesen nur bildlich gemeinten Ausdrücken vgl. Teil 2. S. 76, Anm. 27).

48 Es dürfte keine geringe Bestätigung für die Gegenüberstellung der »Nähe Gottes« zur Ursprungslogik sein, daß Cohen, im Einklang mit anderen Theoretikern seiner Zeit, die Besonderheit des Hebräischen, also der Psalmensprache, im grammatischen Primat der Zukunft gesehen hat. Damit gestaltet die »innere Sprachform« der Psalmen die menschliche »Selbstannäherung« unter der produktiven Dynamik des Mehrheitsurteils (vgl. Teil 1, S. 41, Anm. 86).

49 Vgl. FIORATO, Pierfrancesco. *Geschichtliche Ewigkeit ... 1993*: v. a. 42ff (bzgl. *ErW* 429); s. Teil 2, S. 75, Anm. 25. Was wir als die Naivität Cohens bestimmt hatten, beruht auf dieser Form der Demut.

der Erkenntnis gestiftet, die vom Wechsel der Geschichte unabhängig ist. Dennoch wird über die faktische Rechtfertigung dieser ewigen Vorform erst dadurch entschieden, daß sich in der Geschichte die Inhalte einer ihr entsprechenden Erkenntnis tatsächlich entfalten: die mathematische Naturwissenschaft. Durch diese Probe ihres Erfolgs wird die Demut des Ursprungs nun selbst als Fundament jener Erkenntnis gültig. Man kann sie in diesem Sinn objektiv nennen.

Die Form der Rechtfertigung wandelt sich auch hier von einem mythisch gedachten Erkenntnisopfer zu einer autonomen Gesetzlichkeit des Bewußtseins. Dieser Wandel ist das Thema der ersten drei Urteile in der *Logik der reinen Erkenntnis*. So erzählt die Ursprungslogik von einem mythischen Gesetz der Entsagung, das dennoch als Grundlegung antimythischer Erkenntnis das Cohensche System einleitet. Jedoch erscheint die Demut der Erkenntnis im System von Anbeginn auf ihre objektivierete Gestalt hin determiniert, und es ergibt sich ihr vollständiges Bild nur durch den subjektivierenden, religiösen Wechsel der Perspektive. Die am Anfang der Logik stehende Auseinandersetzung mit Gewißheit und Ungewißheit wird in dieser Sphäre des Religiösen, unter den Leitbegriffen Sünde, Schuld und Versöhnung, ausgetragen. Hier, und nicht im philosophischen System, wird durch die lyrische Erfahrung der Nähe Gottes in den Mythos die erste Grenze gesetzt, die die Faktizität der Kulturfakten sichert. Die Autonomie in Denken und Wollen wird zum ontologischen Status des Menschen.

Nun ist diese religiöse Arbeit am Mythos in ihrer ewig ursprünglichen Gestalt der Daseinsinhalt der besonderen jüdischen Gemeinde. So liegt es nahe, in diesem tätigen Dasein die Ursache für die universale Ausweitung dieses sich immer erneuernden ontologischen Status des autonomen Menschen zu sehen. So würde jedoch die Faktizität der Kultur als determiniert gelten müssen, und eben das widerspräche der ursprünglichen Autonomie der Menschen. Weder im Denken noch in der Darstellung darf die universallogische Formulierung dieser Ursprünglichkeit das Bewußtsein der gleichsam älteren Einsichten der Religion zu ihrer Gültigkeit voraussetzen. So muß in einem noch vor der Systemphilosophie liegenden, esoterischen Sinn zwar innerhalb der Religion, aber doch in logischer Hinsicht unabhängig von ihr, die Natur des Menschen überhaupt die teleologische Grundlegung erfahren haben, durch die sich der Mensch für das Kulturbewußtsein qualifiziert.

8) *Das Geheimnis der Unsterblichkeit*

I

Der zuletzt angesprochene Gedankengang führt zurück zum Problem der Unsterblichkeit. Denn dies wird bei Cohen schließlich zu der Frage, ob und wie sich eine bis ins Individuelle geltende teleologische Grundlegung des Menschen vollziehen kann, die ihn der Endlichkeit enthebt; und diese Frage muß um der Wahrhaftigkeit willen aus einem universalen Gesichtspunkt gestellt werden, obwohl die Antwort nur in einer partikulären Religiosität möglich ist. Für Cohens universal gerichtetes Nachdenken über den Menschen, für die *Ethik des reinen Willens*, gilt die Unsterblichkeit als ein mythisches Relikt und als Beispiel für den »Schein einer natürlichen, psychologischen Bedeutung des Selbstbewußtseins« (*ErW* 281)⁵⁰. Daher wird sie durch die Ewigkeit ersetzt (413). Die *Ästhetik des reinen Gefühls* führt das Leiden an der Vergänglichkeit in den Bereich des reinen Gefühls ein und damit auch eine neue Wertung der Unsterblichkeit: In der Lyrik wird »die Unsterblichkeit der Seele glaubhaft. Denn diese Ewigkeit des Gefühls begründet die Ewigkeit des Selbst, und dieses Selbst ist eine duale Einheit, und so ist diese Ewigkeit nicht Selbstsucht« (*ÄrG* II 47). Das methodische Haupthindernis für den Glauben an die Unsterblichkeit, daß er nur aus einer »Selbstsucht« entspringt, die sich die Seele als eine quasi gegebene Einzelheit erdenkt, ist durch die produktive Dualität des Liebenden und Geliebten entfernt. Daß die Unsterblichkeit jedoch »glaubhaft« wird, heißt nicht, daß man sie tatsächlich erhofft.

Hierüber geht die *Religion der Vernunft* hinaus und will das ästhetische »glaubhaft« zu einer wahren Hoffnung auf Unsterblichkeit machen. Dabei geht es nicht um *Erkenntnis*, denn »die Unsterblichkeit [...] gehört unter die Geheimnisse Gottes; sie ist ein Gegenstand der menschlichen Hoffnung« (*RV* 364). Dagegen rechnet Cohen ethisch begründete »messianische Zuversicht [...] schlechthin zur Gotteserkenntnis, und sie bekräftigt dieselbe als Liebe zu Gott« (364). Da aber der Messianismus, wie sich in der Religion zeigt, »nichts mehr als das Analogon zur Unsterblichkeit« darstellt (392), so rücken diese beiden scheinbaren Gegenpositionen aufs engste zusammen. Im lyrischen, aber doch zugleich ethisch verbindlichen Erlebnis des Gemein-

50 Vgl. Teil 3, S. 115, zur Ästhetik vgl. Teil 4, S. 193.

degebets, so lautet unsere These, wird für Cohen sowohl die Erkenntnis des Messianismus kontinuierlich bewährt als auch die Hoffnung auf Unsterblichkeit gesichert.

Nach der Feststellung, die Nähe Gottes sei »nichts anderes als die Selbstentwicklung« des Menschen, fährt Cohen unmittelbar auf unser Thema bezogen fort: »So bleibt diese der einzige Sinn und die einzige Aufgabe der Unsterblichkeit« (364). Eine andere Bedeutung - Cohen denkt an Höllenstrafen (z. B. 380), also an eine göttliche »Vergeltung im Jenseits« (365) - wird ausgeschlossen. Es würde die prophetische Verbindung, die zwischen der Gerichtsbarkeit über das Böse und derjenigen im Sittlichen hergestellt worden war, auflösen, wenn es nun eine jenseitige Vergeltung Gottes geben könnte, denn man hätte erneut eine »vermeintliche Selbständigkeit des Bösen« (153) und damit keinen politischen Messianismus. »Die messianische Zukunft hat [...] den Strafteil der Unsterblichkeit überwunden und ausgeschaltet« (363). Als Bedingung der Möglichkeit hierzu mußte das Böse, sprich: das sittliche Ungenügen des Menschen, bis auf eine rein formale Bedeutung der Sünde zurückgeführt und darin versöhnt werden. Die Einsetzung der sittlichen Weltordnung in der Versöhnung einerseits und ihre rechtslogische Bestätigung im stellvertretenden Leiden andererseits sind für Cohen eine je aktuelle Erneuerung der Schöpfung des Menschen im Geist der Heiligkeit. Das muß, wie sich nun gezeigt hat, die fragwürdige »Naturbedingtheit« des Menschen mitumfassen. Schon die *Ethik des reinen Willens* handelte von dieser Naturbedingtheit, und sie hatte als »Grundgesetz der Wahrheit« ausgesprochen, daß zwischen Logik und Ethik »Zusammenhang und Einklang« bestünde (*ErW* 89). Hieran knüpft die *Religion der Vernunft* ausdrücklich an (*RV* 476), aber mit einem neuen Akzent, der über die Ethik hinausführt, denn »durch den Geist ist [...] der Mensch unsterblich geworden in der unendlichen, unvergänglichen Aufgabe seiner Heiligkeit« (354). Welche neuen Voraussetzungen spielen hierbei mit?

Die Ästhetik hatte in der Polarität von Leib und Seele unmittelbarer als die Ethik die Natur des Menschen insgesamt zum Thema gemacht, jedoch immer unter der ethischen Vorbedingung, die eine Gestaltung der Reinheit nur als Tendenz auf das Gute hin zuläßt. Auch wo die Kunst dennoch das »Böse« gestaltet, muß sie diese Tendenz wahren: »Der Funke des sittlichen Lichtes [darf] auch im Schurken nicht erloschen sein« (*ÄrG* II 76). Was sich demgegenüber im Dasein des Menschen, außerhalb der Kunst und völlig unbekümmert um den »Funken des sittlichen Lichtes«, an geschichtlicher Vergewaltigung ereignet, deutet Cohen, wie wir sahen, durch den »Humor der Weltgeschichte«, »um nicht an allem rationalen Sinn in ihr zu verzweifeln« (I 309). Hier geht die *Ästhetik des reinen Gefühls* für einen Moment

selbst über die »erhabenen Spiele« (*BR* 92) der Kunst hinaus und berührt den religiösen »Ernst« des geschichtlichen Leidens. Aber sie kehrt doch sogleich in ihren Kreis wieder zurück und beschränkt sich auf das Gleichnis, »daß der Weltgeist auch als ein ästhetischer Künstler sein Spiel treibe« (*ÄrG* I 308). Liegt darin ein heiterer oder ein verzweifelter Humor? Daß dies nicht durch einen einmaligen Schiedsspruch zu entscheiden ist, macht die Tiefe dieses Gleichnisses aus. Zumindest die Bedingung der Möglichkeit dieses Humors jedoch muß dargelegt werden. Ein Gleichnis setzt nach Cohens Archäologie der »Vergleichung« einen Mythos voraus. Er ist hier die Quelle eines fundamentalen Vertrauens in die unendliche Selbstentwicklung des Menschengeschlechts, worin die Vergewaltigten weiterleben.

II

Die Grundlegung der geistig-ethischen Selbstentwicklung des Menschengeschlechts vollzieht die Versöhnung. In ihrer Gesetzlichkeit ist von Unsterblichkeit jedoch nicht die Rede. Gleichwohl umfaßt die Versöhnung den Menschen auch in seinem leiblichen Erbe, also in seiner »Anomalie, [...] Individuum zu sein, und doch zugleich der Sproß seiner Ahnen zu bleiben« (*RV* 246). Der prophetische Begriff, der dies zusammenfaßt, ist der »Menschensohn« (246). Den Menschen als »Menschensohn« aufzufassen, bezieht also die Naturbedingtheit mit ein. Deren unumgängliches Kennzeichen aber ist die biologische Körperlichkeit und daher das Sterbenmüssen. Es ist kein Zufall, daß Cohen in der Religionsphilosophie auf einen Begriff zurückkommt, der in der Tragödientheorie aufgetaucht war: die Auferstehung, nun auch als »Wiedergeburt« (247 u. ö.). Auferstehung ist weder hier noch dort ein eschatologisches Ereignis, sondern eine Folge der Rechtfertigung, die in beiden Fällen nicht eine Tatsache schaffen, sondern zum Aufschwung in die Reinheit einer Handlung werden soll.

Allerdings bringt der Auferstehungsgedanke für Cohen die Gefahr mit sich, daß der Mensch vorwiegend von seiner Leiblichkeit her betrachtet wird. Das ist sowohl für die Versöhnung als auch für die Unsterblichkeit zu vermeiden: Auferstehung ist die »des Leibes, während die Unsterblichkeit nur die der Seele ist und sein soll« (348). Daraus wird deutlich, daß der Leib des Menschen zwar nicht vernachlässigt werden darf, aber daß alles, was diesbezüglich über den Menschen zu sagen ist, von der »Seele« her bestimmt wird. Sie muß also hier eine Bedeutung annehmen, die den Leib umgreift, allerdings ohne der Tatsache zu widersprechen, daß der Mensch stirbt. Nun ist trotzdem die Auferstehung in den *Quellen des Judentums* ein pro-

minenter Topos, etwa in die Tugendlehre der Mischna, was seine »besondere[n] Schwierigkeit« (471) eher erhöht. Wenn aber schon ein Prophet wie Jecheskel den »Mythos der Auferstehung« aus Persien übernimmt (327), so gemäß Cohen nur in Verbindung mit einer »politisch-messianische[n] Nutzenanwendung« (327). Die Auferstehung wird bei Jecheskel zu einer Vision, die sich auf das *ganze Volk* bezieht.

»Das Volk kann nicht sterben. Sein Tod ist nur die Furchtillusion der Verzweiflung, welche von der messianischen Zuversicht geheilt und beseitigt wird. Wie der Tod kein wirklicher ist, so ist auch die Auferstehung nur die Verjüngung zu einem neuen geschichtlichen Leben« (328).

Die Auferstehung aber rückt den leiblichen Aspekt in den Vordergrund. Im Begriff des Volkes, das hier also auch leiblich gedacht wird, scheint daher die Frage der Sterblichkeit so gründlich gelöst zu sein, als ob sie nur zum Schein existiert hätte. Wieder liefert die ästhetische Tragik das Vorbild: Die Auferstehung wird dort in den Begriff des ästhetischen Individuums überführt; dieses aber ist - man beachte den Wechsel der Bestimmung - »unsterblich, vielmehr ewig« (*ÄrG* II 71). Und der Folgesatz leitet zu einer auch für die Religionsphilosophie wichtigen Folgerung weiter: »Tod und Auferstehung betreffen nur die Stoffe der methodischen Vorbedingungen; das reine Gefühl, das reine Selbst ist dieser materiellen Vorstellungen enthoben« (II 71). Der Tod auf der Bühne ist nur das Siegel unter die vollzogene Wandlung des Gefühls. Es geht in der Ästhetik des reinen Kulturgefühls letztlich um Ewigkeit und nicht um Unsterblichkeit. Unzweifelhaft jedoch denkt Cohen die Unsterblichkeit innerhalb der Religion *nicht* als Idee der Ewigkeit, wenn auch in enger Verbindung damit. Es geht ihm hier tatsächlich um den physischen Tod des Menschen. Der Mensch, so heißt es, stirbt kraft Versöhnung »nicht mit seinem leiblichen Tode, sondern der messianische Gott gibt auch seiner Individualseele eine unendliche Entwicklung, ein ewiges Dasein« (392).

III

Aus dem Begriff der Seele müssen die wesentlichen Bestimmungen folgen. Im Ästhetischen war die Seele als ein Übergang zu verstehen gewesen. Sie ist dort das Schwellenphänomen, worin die Poesie das erzeugende Urteilen des Denkens selbst als ein reines Gefühl ausspricht. Dadurch haben poetische Sätze nicht den Sinn wissenschaftlicher Urteile, obwohl sie deren Entstehung verinnerlichen und als ein »Verhalten des Bewußtseins in sich selbst« (*ÄrG* I 86) zum Ausdruck bringen. Das läßt sich mit der gebotenen Vorsicht auch auf die religiöse Praxis des Gebets über-

tragen: Seele ist im reinen Sich-Ausdrücken der Psalmengebete ein Erzeugungserlebnis der geschichtlichen Natur des Menschen selbst. Allerdings setzt Cohen einen besonderen Akzent: »Das Volk, als die Gemeinde, entspricht dem Ich der Psalmen, dieser Grundform des Gebets« (RV 450). Die Gemeinde aber ist die staatenlose Form des Volkes und leitet sich aus der Liebe Gottes, aus seiner Nähe ab. Nicht der Einzelmensch ist der unmittelbare Träger des Geistes: »Eine unmittelbare Beziehung besteht zwischen dem Geiste des *Volkes* und dem Geist Gottes« (RV 102). Ein für sich in Erscheinung tretendes Individuum, und sei es das bedeutendste - z. B. Mose - bleibt eine »Intervention [...] gegen die Unmittelbarkeit Gottes mit Israel« (88).

Daraus folgt eine neue Perspektive des Sündenproblems und ein neuer Ausdruck für die Rechtfertigung. Denn es wird um jener Intervention willen das Einzelleben als solches tragisch: »Um des Volkes willen, um seiner Erziehung zum Monotheismus willen mußte Mose zum Sünder werden, und diese Sünde mußte durch die Strafe ausgeprägt werden«, nämlich durch seinen Tod (89). Der Tod wird also nun zu einer Strafe für die individuelle Sünde. Damit entfernt sich Cohen von seinen rechtsphilosophischen Bestimmungen, wo der Begriff der Strafe nur im Blick auf einzelne, durch besondere Gesetze inhaltlich bestimmte Taten galt. Die Sünde jedoch folgt aus einer allgemeinen Form des moralischen Versagens, die dem Menschen überhaupt eigen ist. Der Tod des Menschen kann daher nur dann eine angemessene »Strafe« darstellen, wenn in ihm gleichfalls eine allgemeine Form menschlichen Seins zur Wirkung kommt. Und so bedeutet die »Strafe« des Todes hier nur noch eine abschließende Befreiung von Sünde überhaupt, mit einem anderen Wort: den Frieden (531f). Der Tod des Einzelnen ist daher kein Gegenbegriff zur Unsterblichkeit, sondern nur - ganz in tragischer Bedeutung - ihr abschließendes Siegel: »Vor dem Begriffe der Unsterblichkeit verschwindet die Sünde aus dem Begriffe, aus der Seele des Menschen« (391). Indem auf diese Weise der Tod in der religiösen Dynamik der Versöhnung einen Ort bekommt, wird auch die Sphäre der Natur, zu der er gehört, von jener Dynamik affiziert. Auch die Leiblichkeit des Menschen unterliegt einer Metamorphose, in der der Tod des Einzelmenschen nur noch - ähnlich zum »Urteil des Widerspruchs« - eine Vernichtung des Widersprechenden darstellt. Auf dieser Basis entfaltet sich für Cohen das Bild der Unsterblichkeit, zunächst über eine Negation:

»Das Individuum ist nicht ausschließlich an den Organismus, der es mit sich identisch machen könnte, gebunden. Seine eigene Identität beruht ja vielmehr auf seiner Verbindung mit Gott aufgrund des Geistes der Heiligkeit. Dieser Geist kehrt zu Gott zurück.

Und mit ihm kehrt auch das Individuum zu Gott zurück; wie könnte es da noch verbunden bleiben mit dem Organismus, dem es ja nur zeitweilig verbunden war« (357).

Sodann wird die positive Wendung eingeleitet, indem der Geist der Heiligkeit unmittelbar auf das Volk der Gemeinde in seiner Nähe zu Gott bezogen wird. So ist hier »die Seele auf das Volk und daher auf dessen Urheber projiziert« (368). Die Seele trennt sich also zwar in einem bestimmten Sinn bereits durch das Gemeindegebiet vom individuellen Organismus ab, aber nur, um im Innewerden des gesetzlichen Daseins als Gemeinde-Volk eine neue leibliche Heimat zu finden⁵¹.

»Das Volk stirbt nicht, sondern es hat seine fortdauernde Geschichte. Und die Geschichte, die Geschichte seines Volkes gibt der Einzelseele des Menschen ihre Fortdauer.

51 Diese Scheidung von Seele und Organismus mußte nach Cohen »mit einer solchen Strenge durchgeführt werden, daß darüber auch der Schein der Mystik nicht gescheut wurde« - auch zum Vorteil der Ethik (RV 388). In diesem Zusammenhang wird deutlich, daß Cohens Verhältnis zur Mystik nicht so eindeutig ablehnend ist, wie es seine häufige Polemik nahelegt. Zwar schreibt er über das Grundphänomen des religiösen Erlebens: »Die 'Nähe Gottes' bedeutet nicht ein mystisches Versenken, in dem Gott und Mensch zur Indifferenz kämen« (ÄRG II 37; vgl. auch JS I 222, III 263). Jedoch habe man in der RV »überall [!] gesehen, wie die jüdische Glaubenslehre diese Grenze [zur Mystik] berührt, aber nicht überschreitet« (390; vgl. auch BR 134 über das »richtige« Gefühl der Mystik). Cohen anerkennt ausdrücklich etwa die benediktinische »Mystik von Tegernsee [...], welche die deutsche Philosophie [Nikolaus von Kues] vorbereitet« (JS II 254). Er respektiert eine »echte Mystik, die [...] immer im Boden der Logik wurzelt« (ÄRG II 380; vgl. II 40). - Der kritische Punkt der Mystik liegt für Cohen in der unverzichtbaren methodischen Tugend der Wahrhaftigkeit, und »die Mystik [...] würde der Wahrhaftigkeit entbehren, selbst wenn sie Wahrheit enthielte« (156). Allerdings ist Cohens Begriff der Mystik nicht ganz befriedigend. Er enthält im wesentlichen zweierlei: 1) Die Unterstellung, es ginge immer um eine Vereinigung des Menschen mit Gott (vgl. RV 355f u. ö.). Dem widerspricht, daß die jüdische Tradition der Mystik durchgehend einen »Sinn für die Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf« bewahrt hat (SCHOLEM, Gershom. *Die jüdische Mystik* ... 1980: 132). 2) hält Cohen die Mystik offenbar für eine Religiosität des isolierten, einsamen Individuums, worin für ihn keine Wahrhaftigkeit liegen kann. Gerade der die Einsamkeit verhindernde öffentliche Charakter des Sündenbekenntnisses nämlich, also »die Mitwirkung der Gemeinde bei dem innersten Seelennetzwerk des Individuums« (254), »[schneide] alle Mystik und priesterliche Geheimkunst und Seelsorgerei« ab (254). Cohens Lehre der Unsterblichkeit jedoch setzt ein vom sterblichen Einzelmenschen her entworfenen Einheitserlebnis der Gemeinde voraus, von dem nicht klar ist, wodurch es von einer unio mystica verschieden sein soll: Es ist keine methodische Erkenntnis im Cohenschen Sinn, zeigt aber dennoch eine Wahrheit; es enteinzelt die Menschen so vollständig, daß sogar die Materie des Leibes in die universale Entwicklung eingeht; und dies alles vollzieht sich in einer geschichtlich konkreten Gemeinschaft, also als geschichtliche Welterfahrung im Licht der »Nähe Gottes«.

Die Unsterblichkeit gewinnt die Bedeutung des geschichtlichen Fortlebens des Individuums im geschichtlichen Fortbestande seines Volkes« (350)⁵².

Auch diese Bedeutung des jüdischen Volkes hat universale Implikationen. Sie ergeben sich aus der Entsagung Israels, worin die Demut, die das dinghafte Opfer ersetzt, zu einer beständigen Daseinsform im stellvertretenden Leiden wird. Diese Demut enthält eine weitere Bedeutung, die unmittelbar zur Frage der Unsterblichkeit führt. Demut entsteht aus der Einsicht in die persönliche Schwäche des Menschen und seine Unfähigkeit, das Ideal der Ethik zu erfüllen. Der Ewigkeitswert des Menschen scheint sich als Illusion zu enthüllen. Demut ist daher zugleich ein Bewußtsein vom Gegenteil der Ewigkeit, von der Vergänglichkeit des einzelnen Menschen. Aus dem Schluß des täglichen Hauptgebetes, des Schemone Esre - »'von Staub bist du und zu Staub wirst du'« (496) - leitet Cohen daher seine Folgerung ab: »In dieser Weisheit vom Ursprung und vom Ende des Menschenlebens begründet sich die Demut als eines der Fundamente der Seele, und demgemäß als das Fundament der Frömmigkeit, als der erste Tugendweg zur Annäherung an Gott« (496)⁵³. Hier wird sich das Individuum direkt seiner Sterblichkeit bewußt.

Diese Einsicht zum Daseinsgrund eines kontinuierlichen Bestehens innerhalb der Geschichte zu machen, bedeutet das, was wir seit den Überlegungen zur Treue des Menschenherzens zum Problem gemacht haben: Endlichkeit per se, Vergänglichkeit als Seinszustand⁵⁴. Demut ist die Rückkehr zu einer Naturerkenntnis, die »vor« der Naturwissenschaft liegt, denn sie zeigt die Natur der Vergänglichkeit, in der noch keine Relationen substantieller Art - das Kennzeichen der mathematischen Naturwissenschaft - zu gelten scheinen. Die Demut ist daher im vollen Sinn die erinnernde Reflexion, die bereits im Blick auf die *Logik der reinen Erkenntnis* unser Problem wurde: das Eingedenken einer anfänglichen, elementaren Vereinzelung. Soll auch hier methodische Wahrhaftigkeit gelten, so muß diese Vergänglichkeit selbst wiederum ein produktiver Ansatz zu Inhalten werden. Das Sterbenmüssen des Menschen muß den Zweck einer inhaltlichen Bestimmung in sich tragen, mit ande-

52 Franz ROSENZWEIG geht so weit zu behaupten, Cohen habe diesen Volksbegriff geradezu als »die Entgiftung des ihm unheimlichen Gedankens der persönlichen Unsterblichkeit« entdeckt (»Hermann Cohens Nachlaßwerk« 1921/1937: 297). Cohen stellt, so läßt sich ergänzend sagen, an die Stelle einer Metaphysik der einzelmenschlichen Unsterblichkeit die Tugenden der Tapferkeit - sprich: des Maryriums - und der Treue. Durch sie, so interpretiert auch William KLUBACK, »the individual has been gathered into a people« (*Hermann Cohen. The Challenge ...* 1984: 62).

53 Vgl. »Charakteristik der Ethik Maimunis« 1908, JS III 270ff.

54 Vgl. Teil 3, S. 150; Teil 4, S. 216.

ren Worten: Es muß auf eine Allheit hinausweisen. Im Eingedenken der Vereinzelung des Menschen im Sterben muß sich eine Logik der Mehrheit ins Werk setzen, die diese Vereinzelung umwandelt in eine Enteinzelnung.

Diese universale Problemstellung findet ihre Antwort durch das partikuläre Dasein der Gemeinde in der Nähe Gottes. Dieses Dasein kann - qua Partikularität - keine abschließende Lösung darstellen, und doch ist es ein kontinuierlicher Ansatz dazu. Bereits in der *Logik der reinen Erkenntnis* hatte sich »der eigene und unersetzliche Wert der Kategorie der Mehrheit [darin offenbart], daß sie sich selbst die Spitze abbricht« (*LrE* 174). Als Qualität eines geschichtlichen Daseins bedeutet diese konstitutive Unabgeschlossenheit ein Dasein im Provisorium, welches gerade als solches in sich befriedet ist. Diesen Frieden aus einer »tiefsten Not« der Negation stellvertretend für die Menschheit zur Geltung zu bringen, ist das jüdische Urteil des Ursprungs. Zum Ausdruck kommt diese befriedete Vorläufigkeit in der produktiven Entsagung. Sie bindet nach Cohens Auffassung in ihrer Konsequenz auch den »Staub«, die »Materie«, aus der der Mensch geformt wurde, an eine Logik der Antizipation und bezieht sie positiv in die Entwicklung des Menschengeschlechts mit ein. Allgemein steht daher die Seele in einer hergestellten »Verbindung mit der Materie, welche die notwendige Bedingung ist für die Entwicklung der Seelenanlagen, welche die Vererbung zu übernehmen und zu pflegen hat« (*RV* 357)⁵⁵. Die

55 Diese Äußerung ist, da sie von Cohen nicht in Beziehung zu seiner philosophischen Systematik gesetzt wird, in hohem Maße mißverständlich und erweckt den Eindruck einer schlechten Metaphysik. Die Schwierigkeit folgt aus dem Begriff der Materie, der u. E. hier eine vorwissenschaftliche Bedeutung hat und auf jene von uns erwähnte Natur »vor« der Naturwissenschaft hinzuweisen versucht. So unterläge er jedenfalls nicht Cohens eigener, *erkenntnislogischer* Kritik am Materiebegriff. Diese räumt der »Materie« zwar eine begrenzte Bedeutung in der Korrelation von »Materie und Bewegung« (*LrE* 243) ein, aber das gilt als ein »wissenschaftlich veralteter« (ebd.) Sprachgebrauch, und an die Stelle der »Materie« tritt daher der funktionale Begriff der Substanz. Gleichwohl hat sich etwa in der *Einleitung mit kritischem Nachtrag* (auch 1914) jener »veraltete« Sprachgebrauch erhalten: Die Wirtschafts-Gesellschaft gilt als »materiale Bedingung« (*EmkN* 117, 119), ebenso das »Territorium« eines Volkes (119). Zumindest das Territorium ist jedoch genau genommen durch die Kategorie der Substanz zu interpretieren (vgl. Teil 3, S. 123). In der Systematik Cohens führt allenfalls der *psychologische* Materiebegriff an das obige Zitat heran, da er er die physiologischen Voraussetzungen von Bewußtsein benennt (vgl. z. B. *PIM* 153). Dadurch wäre auch die obige Verknüpfung der Seele mit materiellen »Anlagen« und deren »Vererbung« erklärbar. Von diesem psychologischen Sprachgebrauch ist jedoch die religiös-metaphysische Bedeutung des Wortes »Materie« noch immer zu unterscheiden. -- Von dem in *nationaler* Hinsicht wichtigsten Begriff eines leiblich-geistigen Erbes handeln wir unabhängig vom Materiebegriff im folgenden Kapitel.

Entwicklung der Materie trägt, und dies bringt in äußerster Konsequenz das Dasein der Gemeinde zur Evidenz, in sich selbst das Telos der menschlichen Bestimmung. Das gilt für Cohen unabhängig von der subjektiven Bereitschaft des Menschen zur sittlichen Erkenntnis oder gar Buße (384). Und es gilt, der universalen Dimension der Versöhnung und Rechtfertigung wegen, für die Materie überhaupt und daher das Menschengeschlecht insgesamt.

Dies wird von Cohen nicht zu einer Erkenntnistheorie der Unsterblichkeit ausgebaut, sondern enthält nur den Hinweis auf eine geheimnisvoll bleibende und doch offenbare Identität von Seele und Materie. Darin erhält, nicht der Leib des Einzelmenschen, sondern die Materialität des Leibes als solche die Besonderheit der individuellen Seele. Sie wird, um die Analogie zur *Logik der reinen Erkenntnis* noch einen Schritt weiterzuführen, als ein infinitesimaler Schritt in der »Entwicklung der Seelenanlagen« unsterblich⁵⁶. Nur so ist der rätselhafte Satz zu verstehen:

»Die Entwicklung enthebt das Individuum seiner scheinbaren Identitätsverbindung mit dem ehemaligen Leibe, und übergibt es der unendlichen Entwicklung der Materie, als der negativen Bedingung für die unendliche Aufgabe der Heiligkeit« (357)⁵⁷.

9) Das »Verdienst der Väter«

I

Nach diesem Ausblick auf eine offenbare und doch geheimnisvolle »Urnatur« in der lyrischen Daseinsform der Gemeinde bleibt ein bestimmtes, nämlich spezifisch psychologisches Moment in dieser Hoffnungslehre noch offen. Die Nationalpsychologie des jüdischen Volkes muß einen Begriff hervorgebracht haben, der die Vergangenheit des Menschen ohne Vermittlungen unmittelbar mit der realen Hoffnung

56 BORNHAUSEN, Karl (»Die Religion der Vernunft« 1924: 383) nennt dies eine »ungemein bescheidene, auf alle Individualität verzichtende, sittlich höchst stehende Selbstopfertheorie«. Für Cohen begründet jedoch gerade diese Negation der empirisch-psychologischen Vereinzelung das Individuum.

57 Vgl. »Charakteristik der Ethik Maimunis« 1908, JS III 283: »Daß die Natur des Menschen vollkommen werde, daß sie kein Hindernis bilde dagegen, daß seine Seele lebe und sich behaupte, das ist das ewige Leben« (Maimonides' Begriff der »kommenden Welt«). Da das ein offenes Geheimnis und keine Erkenntnis im Sinn reiner Erzeugung darstellt, muß die, durch Cohens Formulierungen nahegelegte, Assoziation abgewiesen werden, als handle es sich um den Ansatz zu einer »evolutionären Erkenntnistheorie« im Sinn von Konrad Lorenz u. a..

auf Unsterblichkeit verknüpft, speist sich doch das geschichtliche Bewußtsein zwangsläufig zu einem Großteil aus Quellen in der Vergangenheit. Es beschränkt sich de facto nicht, wie es der Methode der Mehrheit entspräche, auf die Zukunft. Die Gefahr des Widerspruchs, der durch solche Rücksichten in die Religionstheorie Cohens einbrechen könnte, liegt nach allem, was wir bisher dargelegt haben, auf der Hand. Die Nähe zum Problem der »Bewußtheit« ist, wie in der Ästhetik, groß, aber durch die ethische Verbindlichkeit der Religion noch riskanter. So bleibt nur die Frage, ob ein Wesenszug des Religiösen entdeckt werden kann, der schlechthin Vergangenes repräsentiert und doch gerade durch diesen Wesenszug die Antizipation einer ewig offenen Zukunft bewirkt. Methodisch gesagt: Die Unsterblichkeit, der Inbegriff dieser ewigen Antizipation also, muß als ein Weg in der leiblichen »Entwicklung der Seelenanlagen« deutlich werden, der tatsächlich vergangene Schritte enthält; und doch muß sie andererseits, wie es der Gesetzlichkeit autonomer Selbstbestimmung entspricht, je aktuell in der Antizipation der Zukunft gewonnen werden.

Eine solch paradoxe Leistung liegt nicht in der planmäßigen Verfügbarkeit des Menschen. Erneut zeigt sich die Frage der menschlichen Autonomie auf des Messers Schneide. Cohen spricht seine Antwort dennoch ganz ohne spekulative Einlassungen durch einen Ausdruck aus, der wie ein Inbegriff die Geschichtlichkeit der jüdischen Tradition benennt: »das Verdienst der Väter«. In ihm wird das Gelingen der paradoxen Leistung als ein Geschenk, als ein Erbe an das geschichtliche Bewußtsein gedacht. »Die Erzväter allein haben alles Verdienst, das ihre Enkel sich erwerben können« (370). Die »Väter« und ihr »Verdienst« sind das gesuchte Prinzip, in dem sich etwas wesenhaft auf Vergangenheit Bezogenes unmittelbar mit einer produktiven Gewißheit ewiger Zukunft verbinden soll. Die Methodik Cohens wird damit an ihre äußerste Grenze geführt. Betrachten wir zunächst einige theoretische Aspekte.

Es kann mit diesem »Verdienst der Väter« nicht gemeint sein, daß die Geschichte der Offenbarung mit einzelnen Religionsstiftern begonnen habe. Das widerspräche dem methodischen Grundsatz einer durchgängigen Kontinuität. »Die Väter haben keinen absoluten Sinn. [...] Nur daß mit ihnen etwas beginnt, was über sie hinausgeht, das macht sie zu Anknüpfungspunkten für das Problem des Verdienstes« (369). Das erwähnte Beispiel des Mose zeigt, daß eine einzelne Individualität hier nicht in Betracht kommt. Sogar die ideale Leistung der Einzelperson wird erst mit deren Tod gültig, der die Leistung auf das Volk »projiziert« und über diese Negation überhaupt erst begründet. Das Volk der Väter ist seiner methodischen Bedeutung nach diese produktive Negation seiner Individuen und darin im erwähnten Sinn

unsterblich. Es selbst ist jedoch in seinem korrelativen Dasein nichts als eine Folge der Liebe Gottes zu Israel. Also ist auch das in ihm sich darstellende »Verdienst der Väter« für Cohen letztlich ein empfangenes Verdienst:

»Wenn es heißt 'er gedenkt der Liebe der Väter', so stehen hier die Väter im Genitivus objectivus. Gott gedenkt nicht sowohl der Liebe der Väter zu ihm, sondern der Liebe Gottes zu den Vätern, welche als der andauernde Grund der Geschichte Israels gedacht wird« (373).

Dieses empfangene Verdienst führt uns auf eine alte Frage zurück, nämlich ob wir in Cohens Deutung des Judentums nicht die Setzung eines absoluten Zwecks unterstellen müssen. Die *erkenntnislogische* Abwehr der Absolutheit war darauf begründet worden, daß das erkennende Denken erstens als autonom gilt und zweitens seine »Erzeugungen« durch eine immer weitergehende Hypothese zustandebringt, also in der Konsequenz nur unter der Idee einer unendlichen Entwicklung. Das »Verdienst der Väter« erscheint demgegenüber erstens als ein heterogener Einfluß und zweitens als eine für alle Zeiten festumrissene Tatsache. Um Erkenntnislogik geht es jedoch hier nicht. Das »Verdienst der Väter« ist keine wissenschaftliche Hypothese; es erzeugt und bewährt sich, wie wir noch genauer sehen werden, in der Treue, der Tugend der Kontinuität überhaupt. Den Sinn der Treue zu bezweifeln, könnte nicht als kritische Gedankenarbeit verstanden werden, also als ein Schritt zu neuer Hypothesenbildung. Es wäre vielmehr Skepsis, eine Erkenntnishaltung, die Cohen, wie schon gezeigt, nur im Modus ihrer Vernichtung zuläßt. Im »Verdienst der Väter« liegt für Cohen der Grund seines Vertrauens in die menschliche Unsterblichkeitsgeschichte selbst. Damit zeigt sich nun doch eine absolute Teleologie in Cohens Denken, die aber aufgrund ihrer Eigenart nicht mit der Methode des reinen Denkens konkurriert.

Diese religiöse Absolutheit prägt Cohens Begriff des »Nationalgeistes«. Er ist in gewisser Hinsicht wohl festumrissen und wird dennoch im »Verdienst der Väter« als eine ewige Dynamik der geschichtlichen Selbstentwicklung charakterisiert. So bewährt sich diese Absolutheit dadurch, daß sie in sich selbst einen Gesichtspunkt notwendiger Relativität enthält. Im Zusammenhang der Versöhnungsfrage heißt es einmal: »Gott, als Mitarbeiter, müßte die Lösung zu Ende bringen« (240); daher muß er um der Autonomie des Menschen willen von der Beteiligung ausgeschlossen werden. Dennoch muß die *Lösbarkeit* als solche begründet werden; und hierfür tritt nun das »Verdienst der Väter« ein. Die lyrische Daseinsform der Gemeinde in der Nähe Gottes ist eine duale Schöpfungserfahrung der geschichtlichen Natur, in die die Begründer des Psalmengebets, die ideal gedachten Gemeindeväter, eingeschlos-

sen sind. Die absolute, einseitig göttliche, Potenz zur Lösung relativiert sich in dieser poetischen Spracherfahrung zu einer Korrelation mit den »Vätern«, und damit ins Menschliche: zur Lösbarkeit. Dem absoluten Gesichtspunkt der Gottesidee tritt ein Gesichtspunkt ewiger Bedingtheit gegenüber. Diesen Status ewiger Bedingtheit, mit ihm aber auch die Lösbarkeit eines universal gestellten Problems, macht das Judentum zu seinem Lebensgesetz.

Die Spracherfahrung bewußt als die der »Väter« immer wieder zu gestalten, wird zum Prinzip seines Nationalgeistes. Sein Gesetz, das sich konstitutiv in dieser lyrischen Spracherfahrung ausspricht, offenbart in seinem ethischen Gehalt, in seiner je aktuellen Antizipation der Zukunft, eine andauernde Liebe Gottes zu den »Vätern«. Cohens Lehre von der Unsterblichkeit folgt - nicht einer Erkenntnis im Sinn der Logik, sondern einem Innewerden dieser allem Neuen gegenüber immer älteren Ab-solutheit. Sie findet in der Vergänglichkeit, dem menschlichen Seinszustand, keinen Widerspruch, sondern vielmehr ihr jüngeres Korrelat. Im Innewerden des Verdienstes der Väter wendet sich das Denken von den chronologischen Assoziationen ab, mit denen die Begriffe »Vergangenheit«, »Gegenwart« und »Zukunft« im alltäglichen Sprachgebrauch behaftet sind. Der Wechsel unserer Ausdrucksweise, die statt von »Vergangenheit« und »Zukunft« eher von einem in die Gegenwart hineingetragenen Unterschied zwischen Älter und Jünger spricht, mag die unchronologische Geschichtsbedeutung der »Väter« andeuten. Die »Väter« sind der Ausdruck für eine alte Schicht menschlicher Geschichtserfahrung, auf der die jüngere Daseinserfahrung aufruhet. Durch das Bewußtsein von diesem ins Metaphysische gewendeten Altersunterschied beantwortet sich Cohen die allgemeine Frage des Menschen nach seinen Quellen in der Vergangenheit.

II

Diese Antwort ist als spezifisch jüdische Antwort wörtlich gemeint, nicht etwa nur bildlich. Wer als Jude im Kreis des Gemeindegesetzes steht, sieht sich auch leiblich als Erbe der »Väter«⁵⁸. Das Gesetz selbst, das aus diesem Verdienst hervorgeht,

58 Vgl. Kurt HÜBNERs Phänomenologie einer mythischen »Wirklichkeitserfahrung« des Nationalen (*Das Nationale* 1991: 278; vgl. o. Anm. 27). Zwei im Blick auf Cohen auffällige Momente dieser Nationalerfahrung seien herausgehoben: 1) »Vergangenheit und Gegenwart bilden eine Einheit« (HÜBNER 280, vgl. 274f), etwa bei feierlichen Anlässen. Sie werden durch ihre Wiederholung national bedeutsam, als je erneute Stiftung eines Staates oder anderweitiger Einrichtungen (276). 2) »Die Einheit des Ideellen mit dem Materiellen« (280, vgl. 273f), etwa in der

ist seinem Inbegriff nach - als lyrische Daseinserfahrung in der Nähe Gottes - Leiblichkeit, »der ewige Leib dieses Volkes«⁵⁹. Strukturell besagt das eine mythische Identifikation von Gesetz und Gemeinde. Das Judentum ist demnach nicht nur eine Lehre, sondern ebenso die leibliche Abstammung seiner Mitglieder; als Lehre ist es Abstammung. So wird die Bemerkung gegenüber Martin Buber verständlich, in der Cohen die Nationalität als ein »anthropologische[s] Mittel für die Fortpflanzung der Religion«⁶⁰ definiert. Über die Juden heißt es in »Deutschtum und Judentum«: »Die Abkunft [...] ist eine Naturbedingung, ein Erbteil, das man nicht wählen, daher auch nicht von sich abwälzen kann«⁶¹. »Man kann nicht«, so schreibt Cohen bereits 25 Jahre früher, »im Unrecht gegen die Religion, in der man geboren, die Religion der Menschheit herbeiführen helfen«⁶².

Das geschichtliche Erbe einer ungeschichtlichen Mehrheitslogik ist ein Faktum, welches in der Gewißheit seiner leiblichen und doch nicht biologiewissenschaftlich faßbaren Evidenz eine hermetische Esoterik und damit Isolation mit sich bringt. »Isolation« bedeutet, wie gesagt, nicht nur Abgrenzung, sondern positiv die Erhaltung der Religion. Was der »Einheitsbegriff des Judentums«, das Höre Israel, »für das Innenleben und den Fortbestand des Judentums bedeutet, das wird außerhalb desselben, man darf es sagen, gar nicht verstanden« (*RV* 36). Noch nicht, mag man sagen, aber gerade dieses Noch-nicht begründet den Fortbestand des Judentums. Dieser Fortbestand, die Erhaltung der Religion, impliziert wiederum die Erhaltung der Juden - im entscheidenden Unterschied etwa zur Erhaltung der Wissenschaft, die nicht des Fortbestandes etwa der alten Griechen bedurfte⁶³. Die »Väter« sind die

auch leiblich relevanten Erfahrung, daß dem Einzelnen »das Allgemeine der Nation zum Besonderen seiner Individualität [verschmilzt]« (273). -- Solche mythischen Momente haben für Hübner ein »ontologisches Recht« (285ff) und für sich gesehen noch keine theologische Implikation. Letzteres ist beim »Verdienst der Väter« jedoch der Fall. Darin liegt für eine politische Anwendung Gefahr, der Cohen schließlich nicht entgangen ist, wie wir in seinem Verhältnis zum »Deutschtum« sehen werden, und mit der auf andere Weise die moderne Politik des Staates Israel ebenso zu kämpfen hat.

59 ROSENZWEIG, Franz. »Hermann Cohens Nachlaßwerk« 1921/1937: 297.

60 »Religion und Zionismus« 1916, *JS* II 322; vgl. Teil 1, S. 27.

61 Erste Fassung 1915/6, *JS* II 276f.

62 »Der Religionswechsel in der neuen Ära des Antisemitismus« 1890, *JS* II 345.

63 Vgl. *RV* 295. Der griechische Geist »brauchte nur in den Werken lebendig zu bleiben, um neues Leben in der Eigenart der Völker zu erzeugen« (294). Auch für die Wissenschaft bedurfte es »des Fortbestandes der [griechischen] Nation nicht [...] Der Monotheismus dagegen ist keineswegs in der Bibel zu einem fertigen Abschluß gekommen, wie der griechische Geist in seinen verschiedenen Werken. Der Monotheismus bedurfte über die Bibel hinaus einer kontinuierlichen Fort-

leiblichen Ahnen heutiger Juden. Dieser antimythische Mythos ist ein transzendentes Prinzip zur Erhaltung der Religion⁶⁴.

Dabei zeigt sich erneut die Bedeutung der Sprachwissenschaft und ihrer Theorie von der »Verleiblichung des Gedankens« im Laut der Sprache⁶⁵. Die Sprache der Psalmen entfaltet sich als Gemeindegebet. In ihm liegt, sprachwissenschaftlich gesagt, die »innere Sprachform« des Gesetzes. Das Gebet »durchströmt die ganze Kette [der 613 Gebote], so daß es den Gesamtinhalt der Gottesverehrung in sich enthält« (431). Diese innere Form prägt den Gehalt des jüdisch-nationalen Daseins. In nichts anderem wird die Schwierigkeit des geistigen Daseins der Juden innerhalb der modernen Kultur so deutlich wie bei der Gebetssprache. Denn »die Sprache des Gebets ist die Sprache des Herzens. Die Sprache des Herzens aber ist die Muttersprache« (452), also - für Cohen - das Deutsche. Der notwendige Kompromiß lautet daher: »So muß das deutsche Gebet beibehalten werden, aber das hebräische darf nicht etwa noch mehr zurückgedrängt werden« (454). Der Komplex der ursprünglichen monotheistischen Versöhnungsgewißheit wird nur in den »ästhetisch pulsierenden Worten der Ursprache«⁶⁶, im Hebräischen, verinnerlicht und erhalten. Am Beispiel des dreiundzwanzigsten Psalms gesagt: »'Der Herr ist mein Hirte' erscheint in anderem Lichte, wenn Christus, als Lamm Gottes, zugleich der treue Hirte ist«⁶⁷. Nur das hebräische Sprechen und Singen verhindert diese Vermischung und bewährt daher auch das antimythische Moment des Gesetzesleibes und der »Väter«.

Es ist schon eine überstarke These in Cohens *Religion der Vernunft*, wenn er behauptet, Religion sei »überflüssig für das normale Leben«, wenn sie »nur als

erzeugung, die denjenigen Völkern nicht überantwortet werden konnte, welche nicht auch die alte Bibel erzeugt hatten. Hier war die Kontinuität einer einheitlichen geistigen Volkskraft notwendig« (295).

64 Um Fragen der wissenschaftlichen Biologie geht es dabei nicht. Es hat keine wissenschaftliche Bedeutung für Cohen, wenn er im Blick auf die Mischehe über die biblische Zeit schreibt: »Estras Politik, welche die Ehe mit heidnischen Frauen hintertrieb, war eine notwendige Religionspolitik« (RV 422). Zugleich heißt es nämlich, als Zitat des Gaon Saadja (9./10.Jh.), des wichtigsten Begründers jüdisch-mittelalterlicher Philosophie: »'Unser Volk ist nur Volk durch seine Lehren'« (422). Die Lehre begründet leibliche Abstammung. -- Vgl. zu dieser mythischen Genealogie die noch etwas weitergehende Reflexion von Klaus HEINRICH (*Parmenides und Jona ...* 1966: 12f): »Die Funktion der Genealogie im Mythos ist es, die Macht der heiligen Ursprünge zu übertragen auf das von ihnen Abstammende, aus ihnen Abgeleitete. [...] Die Funktion der Genealogie im Mythos ist die zentrale Funktion des Mythos«.

65 Vgl. Teil 4, S. 171ff.

66 »Über den ästhetischen Wert unserer religiösen Bildung«, vmtl. 1914, JS I 233.

67 BR 113; vgl. »Über den ästhetischen Wert ...«, JS I 234.

Arznei zu gelten habe für das Sündenleben«; »auch ohne Sünde und Buße muß das Gebet die Versöhnung herbeirufen« (RV 441). Schon der »hygienische Wert« des Gebets, als »Begleitung« des »ganze[n] Leben[s]«, bewirke die Sicherung des sittlichen Wertes (441). Hier ist das Gebet und mit ihm das Gesetz als solches bereits eine Tugend und begründet, ganz im Sinn der Ethik, »Stetigkeit« (ErW 472) des sittlichen Lebens. Das von den Vätern ererbte Gesetz wirkt hier beinahe magisch. Auch eine vierte und letzte Form der religiösen Liebe findet hier ihre Rechtfertigung: die Liebe zu sich selbst und »gegenüber dem physischen Leiden« (RV 19). Der politischen Disziplin wegen war diese Form der Liebe als eine Rücksicht auf das physische, allzu subjektive, Leiden ausgeschlossen worden. Mit der Sorge um die Erhaltung der Religion dagegen tritt auch das physische Leiden in sein Recht. Nun, wo die Leiblichkeit bis in die Materialität hinein als eine ewige Reinigung begründet ist, gilt jene Ausgrenzung des Physischen nicht mehr - allerdings genau genommen nur innerhalb der hermetischen Esoterik. Was an der Religion der Vernunft universal gültig ist, beruht nach wie vor auf der Ausgrenzung des physischen Leidens. Nur dort, wo sich die metaphysische Erhaltung der Religion ereignet, also für Cohen im Judentum, legt er das Fundament des »Menschenherzens« so tief, daß auch die Angst vor dem Sterben eine Antwort erhält. Krankheit und Tod dürfen hier in das Gebet einbezogen werden. Wer das Aberglaube nennt, »will das Menschenherz nicht kennen« (438ff). Es verlangt nach Hilfe. »Wenn aber der Glaube an den Erfolg notwendig ist für die Zaubermacht meiner Andacht, so ficht mich kein Gift der Skepsis an« (440)⁶⁸.

Der Skepsis, einer Haltung, die für Cohen keine positive Leistung darstellt, sondern die nur in ihrer kontinuierlichen »Vernichtung« bedeutsam wird, widersteht namentlich die Tugend der Treue. Das Gesetz als Daseinsform ist gewissermaßen selbst diese Tugend, in der das Verdienst der Väter lebendig erhalten wird (RV 429). Ganz analog zur ethischen Theorie der Wahrheit kommen hierin die Naturbedingtheit des Menschen und sein ethischer Zweck zu einem Einklang: »Die Treue beruht objektiv auf der Wahrheit und subjektiv auf der Wahrhaftigkeit« (509). Hier wiederholt sich in der Struktur die Grundlegung des logischen »Urteils der Identität«. Dieses Urteil war als »Denkgesetz der Wahrheit« bezeichnet worden (LrE 115), dessen

68 Dieser Andacht entspricht das, was Cohen in Anlehnung an Bachja Ibn Pakuda als die »Einheit des Herzens« bestimmt: Auch für Bachja bedeute »die Einheit oder [wohlgemerkt!] die Einigung des Herzens [...] die Befreiung des Herzens von allem skeptischen Zwiespalt und seine Erhebung über den grundsätzlichen Konflikt zwischen dem Irdischen und dem Ewigen« (1910, JS III 219). Vgl. zu dieser »Einigung« im Zusammenhang mit dem zentralen Gebet des »Höre Israel« RV 48.

Gültigkeit im folgenden Schritt durch das Vernichten des Widerspruchs abgesichert worden war. Dies aber bedeutet für Cohen den Ausschluß der Skepsis⁶⁹.

Es ist bezeichnend, daß im Unterschied zur *Ethik des reinen Willens*⁷⁰ die religionsphilosophische Bestimmung der Treue mit dem »Gedenken« anfängt (RV 509) und darauf erst die anderen Bestimmungen, die weitgehend parallel zu denen der Ethik stehen, folgen läßt⁷¹. Dieses »Gedenken« fehlt in der Ethik zunächst ganz, und es gibt nur den einen, kurzen Anklang, wo Cohen nach der »Anhänglichkeit an den verlorenen Staat« fragt (ErW 589). Eine Tugend, die sich auf die Vergangenheit richtet und speziell darin »Wahrhaftigkeit« darstellen will, ist in der systematischen Kulturphilosophie Cohens unmöglich. Die Religion beruht daher im Gegenzug auch nicht auf dem Faktum des Kulturbewußtseins, sondern auf einer mythisch-antimythischen »Vorform« von dessen Geschichte, man könnte sagen: auf einer transzendenten Geschichte der Reinigung a priori⁷². Es ist ein Faktum im Zentrum der Kultur,

69 Vgl. Teil 2, S. 74.

70 Vgl. Teil 3, Kap. 7 und 8.

71 Cohens Bestimmungen zur Familie als dem »Institut der menschlichen Treue« (RV 511) lassen, wenn man sie vor dem Hintergrund der leiblichen Abstammung von den »Vätern« versteht, begreifen, daß er gegenüber Buber die religiöse Nationalität mit der Familie identifiziert (»Religion und Zionismus« 1916, JS II 322; vgl. o. Teil 1, S. 30. Zumindest der Verdacht einer Mystifikation der Familie kann dadurch beseitigt werden.

72 Vgl. BLUMENBERG, Hans. *Arbeit am Mythos*. 1986: 631 - »Wenn der Mythos die Geschichte der Geschichte a priori ist, kann er kein bloßes Produkt der Phantasie, nicht einmal der jahrtausend-langer Auslesung, sein. Die romantische Erneuerung der 'Uroffenbarung', diese ostentative Umdrehung des Fortschrittsschemas, wird unvermeidlich«. Diese Äußerung steht im Zusammenhang mit einer Interpretation Schellings. Schelling wiederum ist von Cohen scharf kritisiert worden (vgl. v. a. KBÄ 350ff). Wir wollen mit unserer Deutung des »Verdienstes der Väter« nicht behaupten, daß Cohen Schellingianer geworden wäre. Dennoch scheint es eine Frage wert, ob er nicht dennoch romantische Denkmotive am Rande seiner systematischen Erzeugungen miteinbezieht. Von der Bedeutung der Fichteschen *Reden* für Cohens Begriff vom deutschen Volk war schon die Rede. Auch das geschichtliche »Fortschrittsschema«, von dessen »Umdrehung« Blumenberg redet, relativiert Cohen in der RV ausdrücklich (RV 206). Das zunächst Wichtigere aus Blumenbergs Diagnose aber, der Rückgriff auf eine »Uroffenbarung«, scheint uns bei Cohen nachweisbar im »Verdienst der Väter«: die Uroffenbarung einer hoffnungsvollen Antizipation der Zukunft. Die Vorsilbe »Ur-« deutet nicht auf etwas im *chronologischen* Sinn, sondern im Sinn jener Geschichte a priori Vorgängiges. Dementsprechend ist das leibliche Erbe des Gesetzes nicht etwa »materiell«, wogegen auch Cohen »Verwahrung einlegt« (90); und doch durchwirkt es die Materie als ein geistig strukturierter Gehalt, der in der Unsterblichkeitshoffnung gewiß wird, und den die Treue bewährt. Es sei an die Beobachtung von Arie DON erinnert (*The Role of the Jewish Law ...* 1984: 88; s. o. Teil 1, S. 56, Anm. 118).

welches sich zugleich durch seine Isolation der Kultur gegenüberstellt, obwohl es deren Bewußtseinsformen durchweg analog bleibt.

III

Als Form des Daseins ist dem Judentum nach Cohen die Ausbildung eines Staates versagt. An dessen Stelle tritt die unendliche Wiederholung der Versöhnung und Rechtfertigung, und damit eine ästhetisch geprägte Form der Erscheinung. Die jüdische Gemeinschaft lebt ein kontinuierliches lyrisches Dasein in der Sehnsucht nach Gott. Das gestaltet sich zu einem Lebensrhythmus, worin, bildlich gesprochen, Ferne und Nähe zu Gott die Pole bilden. Wie die Lyrik hält dieses Dasein »die Ferne fest, ohne deren Zielpunkt sie nicht in der Annäherung an ihn ihre Tätigkeit vollbringen, ihren Pendelschlag in Gleichgewicht halten kann« (RV 435). Leiden und Freude, Arbeit und Ruhen, Tage des Gerichts und Tag der Versöhnung, überhaupt der Rhythmus der jährlichen, monatlichen, wöchentlichen Festtage, sind symbolhafte Gestalten dieses Gemeindegesezes als einer rhythmischen Grundlegung des jüdischen Lebens⁷³. Das leitet über zu der Bedeutung der jüdischen Daseinsform innerhalb der umgebenden Kultur.

Der Rhythmus ist eine Gestaltung des »Urteils der Mehrheit«, eine aus sich heraus notwendig un abgeschlossene Form. Reinheit im Sinn des Systems kann sie nur erlangen, wenn ihr ein immanenter Zweck zugrundeliegt, der als konkrete Inhaltsbildung in einem weiteren Schritt tatsächlich vollzogen wird. Ein vollendetes Kunstwerk jedoch - das wäre die Lösung des reinen Gefühls - kann das Judentum in seinem Dasein nicht zur Erscheinung bringen. Die Vergänglichkeit als Seinszustand kann für Cohen aufgrund seines Glaubens an das »Verdienst der Väter« zwar als Wirklichkeit gelten. Aber es ist die Wirklichkeit eines sozusagen inneren geschichtlichen Motors, der, bildlich gesprochen, überflüssig würde, wenn er nichts Äußeres

73 Zum Sabbat beispielsweise, dem »Inbegriff aller Gebote« (RV 499), vgl. die vielen Stellen gemäß dem Register zu RV und als frühes Dokument der Cohenschen Auffassung seinen Vortrag von 1869 »Der Sabbath in seiner culturgeschichtlichen Bedeutung«, publ. 1881, JS II 45-72. Zur Freude der Feste vgl. RV 528f; zur Gesetzgebung der Feste vgl. 396. - Was den Rhythmus von Leiden und Freude betrifft, so ist es symptomatisch, daß Cohen etwa das Mitleid in einseitiger Betonung, also ohne das Korrelat der »Mitfreude«, nicht anerkennen will (RV 527). In der *ErW* hatte das sogar zur Folge, daß das Mitleid als Tugend abgelehnt wurde, denn die Mitfreude, hänge als Freude »viel zu sehr mit der Lust zusammen, als daß sie die Richtschnur der menschlichen Behandlung sein könnte« (*ErW* 624). In der RV dagegen erlangt - über die Entsagung - auch die Freude Reinheit und wird zu einem »Wahrzeichen des Friedens« (RV 526).

anzutreiben hätte. Daher gelten die Bestimmungen über das Judentum nur im Verhältnis zu einem Außen, zu einer Sphäre der Kultur, worin die Inhaltsbildung tatsächlich zu vollziehen ist. Das isolierte Leben unter dem jüdischen Gesetz hat seinen Stellenwert in der Welt als ein Symbol. Es stellt der Welt gegenüber das dar, was der Arme für den prophetischen Sozialpolitiker war. Denn das »geschichtliche Elend eines Volkes ohne Staat kann wahrlich wetteifern mit der sozialen Armut. Daher ist Israel in seiner Geschichte ein Prototyp des Leidens, ein Symbol des Menschenleids, des Menschenwesens« (173). Als solches aber hat es für Cohen zwar

»keinen Eigenwert, aber das ist ja der Wert des Symbols, daß es den echten Wert zu erwecken vermögend sei. [... Es] greift über das Sonderbild seiner eigenen Darstellung hinaus auf die Unendlichkeit von Bildern und Gestaltungen, die es hervorruft und dadurch hervorbringt. [... Es wird] zu einem erzeugenden Kraftmittel der Lehre« (430).

Noch befinden wir uns jedoch in der jüdischen Selbstreflexion Cohens, und hier geht es zuinnerst um die Frage, ob der Denker und mit ihm die jüdische Gemeinde an diese Symbolkraft des jüdischen Daseins gegenüber der Welt tatsächlich glaubt. In Frage steht die Überzeugtheit der Juden, anders gesagt: die Naivität eines entschiedenen, in sich befriedeten Standpunktes. Wir hatten den Satz zitiert, der die Andacht des Gebetes als die wesentliche Bedingung für die Erhaltung der Religion benennt: »Wenn aber der Glaube an den Erfolg notwendig ist für die Zaubermacht meiner Andacht, so ficht mich kein Gift der Skepsis an« (440). Die Abwehr der Skepsis, die Treue also, wird zur Bedingung für die Erhaltung der Religion. Die Religion jedoch setzt bei der geschichtlichen Erfahrung des Menschen an. Die Skepsis erscheint hier unweigerlich als eine Geisteshaltung, die tatsächlich zur Wahl steht, und wenn auch, aus dem Horizont Cohens heraus betrachtet, noch so fiktiv. Die Skepsis muß so gesehen auch für Cohen eine faktisch vorhandene Möglichkeit darstellen. Eine kritische Einsicht in ihre destruktive Bedeutung für die Realität mag sie allenfalls, in einem zweiten Schritt sozusagen, als einen Widerspruch »vernichten« können. Cohen vertraut darauf, daß sich diese kritische Bewegung, ein kontinuierliches »Urteil des Widerspruchs« also⁷⁴, in der Menschheitsgeschichte vollzieht. Die Quelle dieses Vertrauens ist die Gewißheit des besonderen jüdischen Daseins infolge der Treue zum »Verdienst der Väter« und ihrem Gesetz. Die Entscheidung über die Grundlegung der Menschheitsgeschichte wird für Cohen im Judentum getroffen. Den Nichtjuden gegenüber kann er sich also in diesem Punkt

74 Vgl. Teil 2, S. 74, 77f.

gelassen zeigen. Wie nun aber, wenn die Juden selbst vom »Gift der Skepsis« angefochten werden? Das führt uns noch einmal zurück zum Problem des Zionismus.

In der Konfrontation Cohens mit dem Zionismus spitzt sich die Gefahr der Skepsis aufs äußerste zu. Nichts anderes als ein Einbruch der Skepsis bedeutet die Befürchtung, die Martin Buber 1916 stellvertretend ausgesprochen hatte: Das staatenlose Judentum könne »in der heutigen Menschheit untergehen«⁷⁵; es müsse daher eine eigene »Heimstätte« gründen. Dies aber heißt für Cohen: Die Zionisten gefährden die Erhaltung der Religion. Cohen kann nur mit argumentativer Rhetorik für Andacht und Treue in seinem Sinn werben. Die innerste Wahl der Juden, ihre Gesinnung, steht nicht in seiner Macht⁷⁶. Daß Cohen schließlich den Zionismus eine bloße »Episode« nennt (419), dokumentiert zwar sein Vertrauen darauf, daß die geschichtliche Form der zionistischen Skepsis im Innersten ungültig ist⁷⁷. Aber sie muß durch eine Widerlegung besiegelt werden, die in einem noch tieferen Sinn faktisch ist, als es die geschichtliche Möglichkeit der Skepsis je sein kann. Nur durch ein geschichtliches Dokument für die Wahrheit von Cohens symbolischem Begriff des Judentums könnte der Zionismus mit ebensolcher Wahrheit auf eine »Episode« reduziert werden. Wahrheit aber heißt hier: ethisch-politische Wirkung außerhalb der jüdischen Gemeinde. Der Erfolg hätte dann für Cohen entschieden.

75 BUBER, Martin. »Begriffe und Wirklichkeit ...« 1916: 287.

76 Der Gegenbegriff zur Treue ist Verrat, ein bei Cohen sehr seltenes Wort. Er reserviert es nur für extreme, und zwar, wie jetzt verständlich wird, für innerjüdische Fälle: für die Zionisten in der Antwort auf Emil Fränkel (*JS* II 478) - ebenso aber auch für Spinoza, der als Jude trotz seiner Flucht vor dem spanischen Taufzwang das Judentum verurteilt und einem christlichen Pantheismus den Vorzug gegeben habe - ein »menschlich unbegreifliche[r] Verrat« (*JS* III 361). Diese Fälle - Zionismus und Spinoza - liegen aus der Sicht Cohens parallel, denn Spinoza »vollendet [...] die Vernichtung der Religion« (360) nicht zuletzt dadurch, daß er das Judentum als Staatsreligion lehrt - mit fataler Wirkung bis auf Kant (*JS* I 285f) und Graetz (z. B. *JS* III 207). Vgl. u. a. SIMON, Ernst. »Zu Hermann Cohens Spinoza-Auffassung« 1965: 205-212; zu Graetz vgl. Teil 1, S. 38, Anm. 80.

77 Auch der Zionismus verfällt dem »Urteil der Vernichtung« (*JS* II 478), vgl. Teil 1, S. 14.

10) Die »Völker der Welt«

I

Die Unsterblichkeit sichert nach Meinung Cohens eine ethisch- teleologische Entwicklung der Materie überhaupt und daher des Menschengeschlechts. Erst durch dieses offenbare »Geheimnis Gottes« (RV 364) hält er die sittliche, und das heißt für ihn, die religiöse Gleichberechtigung des »Nichtjuden« für erreicht. Erinnern wir uns an das Problem im Begriff der »Frommen der Völker der Welt«. Allein daraus, daß der Angehörige eines fremden Volkes das zunächst nur positive noachidische Gesetz befolgt, folgt nichts über die sittliche Disposition seiner Natur. Auch das Bewußtsein der sittlichen Theokratie kann man bei ihm nicht voraussetzen. Die Sittlichkeit des geschichtlichen Menschengeschlechts insgesamt, für die nach Cohen der Prophetismus die Verantwortung übernimmt, ist also unter den Bedingungen eines jüdischen Staates weder gewiß noch gar zu befördern. Es war daher ein notwendiger Schritt, als Israel seinen Staat aufgab und in Versöhnung und stellvertretendem Leiden die Rechtfertigung der »Völker« sowie die ethische Form der menschlichen Natur bewahrheitete; all dies, um das prophetische Ideal sittlicher Politik in der Welt am Leben zu erhalten.

Die innere, esoterische Wahrheit des entsagenden Judentums begründet Cohens Vertrauen, daß das Menschengeschlecht tatsächlich den Weg der Sittlichkeit verfolgt. Die materielle Grundlage der Leiblichkeit als solche trägt diese Entwicklung unabhängig von den bewußten Absichten gerade des Nichtjuden. »Die Unsterblichkeit der Menschenseele hat ihm diese religiöse Gleichberechtigung als eine sittliche erobert« (383). Die empirischen Tatsachen, die dem zu widersprechen scheinen, sind »isolierte Motive« (206) der Geschichte. Von ihnen her über den Weg der Menschheit zu urteilen - und auf ein solches isoliertes Motiv will Cohen auch den Zionismus beschränken -, besagt daher nach Cohens Meinung für die Grundfrage gar nichts: »Fortschritt, Rückschritt, Stillstand, alle diese Momente sind unsachlich. Kontinuität allein ist ein methodischer Wegweiser« (206). Diese Kontinuität wird dann zwar selbst »Fortschritt« genannt (206), aber, wie sich durch die Entgegensetzung zeigt, in einem Sinn, der alle isolierbaren Motive ablehnt. Mit den Worten der *Logik der reinen Erkenntnis* gesagt: Fortschritt ist eine Entwicklung inhaltlicher Bestimmung, worin die Motive als durch eine idealistische Logik der Mehrheit

erzeugt gelten. Inhaltliche Unterscheidungen sind nun nicht mehr »gegeben«, sondern entstehen im Rückfall aus einer fragenden Antizipation, als eine Tendenz auf »Verschiedenheit«. Sie ist das Gegenteil der Isolation, da sie dem Ziel folgt, die geschichtlichen Momente schließlich in eine Allheit einzugliedern. Die »Verschiedenheit« »enteinzelt« (*LrE* 174) die geschichtlichen Motive. Das Menschengeschlecht insgesamt stellt sich unter diesem Gedanken als das dar, was Israel symbolisch vorführt: als eine geschichtliche Repräsentation der ungeschichtlichen Mehrheitslogik.

Die Problematik, die sich hier aufdrängt, besteht in der geschichtlichen Vielheit der Völker und Staaten. Die Völker erscheinen als Einzelheiten, die in einer quasi-dinghaften Isoliertheit voneinander ihre Eigentümlichkeiten und politischen Ziele ausprägen. Dieser Umstand steht Cohens gedanklicher Disposition zutiefst entgegen. Und es fällt sogleich auf, daß er von isolierten Staatsexistenzen nicht in der Zeitform der Gegenwart spricht, obwohl er eindeutig dieses Problem für aktuell hält. Er schreibt: »Die Staaten konnten nicht isoliert bleiben« (420) - also, so wird indirekt gesagt, waren sie es in der Vergangenheit. Isolation ist für Cohen, auch als aktuelles Problem, ein konstitutiv vergangener Zustand. Der Grund liegt darin, daß bereits das Bewußtsein dieses Zustands als einem Problem zu einem methodischen Hebel wird, der das Gegenteil der Isolation hervorbringt. Der Weg der modernen Kultur ist ein Weg der Probleme. Nach der politischen Isolation der Staaten zu fragen bedeutet bereits, ihre Verbindung in Gang zu setzen. Das gleiche gilt für die Völker dieser Staaten: »Wie die Staaten sich verbinden, so müssen auch die Völker sich verbinden, sich innerlich harmonisieren« (422). Cohen bringt die geschichtliche Erfahrung unter die Gesetzlichkeit des ethischen »Selbstbewußtseins«. Sie konstituiert sich als eine »Abkehrung von der Vergangenheit und der durch sie bestimmten Gegenwart« (*ErW* 280). Diese Feststellung ist für Cohen eine allgemeine Maxime zur Geschichtsbetrachtung.

Zwar herrscht zu dem Zeitpunkt, als Cohen diese Äußerungen über Staaten und Völker niederschreibt, der Erste Weltkrieg, aber es wäre falsch, daraus abzuleiten, daß er den Krieg für die entscheidende Ursache hielte, die diese Verbindungen der Staaten in Gang gesetzt hätte. Vielmehr sieht er im Krieg zunächst den Versuch der Völker, sich *gegen* die Tendenz der Verbindung weiterhin zu isolieren. Aber die Verbindung wird sich durchsetzen: »Was sie für den Krieg nicht vermochten, das werden sie auch im Frieden nicht überwinden können. Der Staat reift vor unseren Augen auf zum Staatenbunde. Der Messianismus wird Faktor der Weltgeschichte« (*RV* 420), und zwar nicht erst durch den Krieg. Die Rechtfertigung des Krieges in

»Deutschtum und Judentum«⁷⁸ folgt nicht daraus, daß er ihn als metaphysische Potenz der Erzeugung ansieht. Vielmehr ist der Krieg für Cohen ein letztes pädagogisches Mittel zur Erziehung der Völker und nichts als die Fortsetzung einer bereits eingeleiteten politischen Tendenz mit anderen Mitteln.

Diese Überlegungen aus dem dritten Teil unserer Untersuchung sind nun von seiten der Religionsphilosophie noch einmal aufzunehmen. »Völker« als Vielheit kann es in Cohens *ethischer* Reflexion nicht geben. In dieser ist Volk ein Begriff, der eine geschichtliche Partikularität in qualitativer Einzigkeit bezeichnet - bezeichnen muß: das deutsche Volk. In der Religionsphilosophie scheint sich das zu wiederholen; wieder gibt es nur ein einziges Volk. Dennoch stehen ihm hier die »Völker der Welt« als tatsächliche Vielheit gegenüber. Sie bilden einen Gegenstand der Erkenntnis auf der mythischen Ebene des Opfergesetzes. Israel selbst stammt aus dem Kreis dieser Völker. Es tritt jedoch durch sein »umgewandeltes« Gesetz, dem die Reinigung immanent ist, immer neu aus diesem Kreis heraus. Von diesem Austritt her gesehen bilden die »Völker der Welt« einen Gegensatz zum »singulären« Volk der israelischen Theokratie, und zwar als eine Vielheit von Götzendiensten. Vielheit wiederum bedeutet isoliert gegebene Einzelheiten. Volk ist innerhalb der Religionsphilosophie ein inhaltlicher Begriff, der über eine eigentümliche geschichtliche Gestalt mythischer Religion gewonnen wird. In Cohens Begriff einer Mehrheit der Nationalitäten, die sich unter der Einheit einer Nation sammeln sollen, taucht dieses Moment wieder auf. Für den Begriff der Nationalität nämlich kann es erstens »nicht zweifelhaft sein, daß [...] sie] nur zur Religion in Verhältnis stehen darf« (422). Und es soll zweitens der Begriff der Nationalität »auch den anderen Religionen gegenüber die Toleranz [zu wahren helfen], die wir selber beanspruchen«⁷⁹. Für Cohens Rede von den Staaten und Völkern, die sich verbinden, die also isoliert waren, schafft zunächst nicht der Staats- und Volksbegriff der ethischen Reflexion die Grundlage, sondern der religionsphilosophische.

Unsere Folgerung lautet: Cohens wichtigste Option für die Gegenwartspolitik entstammt der Religionsphilosophie. Das ist nach dem ersten Teil unserer Untersuchung nichts vollkommen Neues. Nun soll es lediglich darum gehen, die theoretische Grundlage dieser Option auf ihre Kohärenz zu prüfen. Bei ihrem fundamentalen Prinzip, der Unsterblichkeit, ist man vor die Wahl gestellt, sie entweder als Immunisierung Cohens gegen die unmoralische Wirklichkeit aufzufassen, oder aber

78 1. Fassung 1915/6, vgl. *JS* II 287.

79 »Religion und Zionismus« 1916, *JS* II 322.

als das wahre Zeugnis eines religiösen Glaubens. Hierüber zu urteilen ist nicht unsere Aufgabe. Anders jedoch verhält es sich mit der nationalen Mythologie, die er daran knüpft. Ihre letztlich duale Gestalt muß auf ihre praktischen Konsequenzen hin prüfbar sein, oder aber man hätte in ihr eine Mystifikation zu erkennen. Cohens Projekt hat die Schwierigkeit, daß sich in ihm beide Momente, praktischer Realismus und Mystifikation, schwer unterscheidbar mischen.

II

Der empirische Zustand der geschichtlichen Isolationen ist für Cohen gewissermaßen eine Halbwahrheit, die erst dann ganz wird, wenn man darin eine entwicklungsfähige Unreife erblickt. Diese Reifung ist für Cohen eine Reinigung des Bewußtseins und damit zugleich ein Wandel der geschichtlichen Erscheinung. An dem damit gesteckten Ziel haben die »Völker der Welt« durch die Unsterblichkeit Anteil, aber sie müssen pädagogisch dorthin geleitet werden. Allein darin, daß sich das Problem dieser Pädagogik faktisch im geschichtlichen Bewußtsein stellt, ineins mit der Gewißheit seiner Lösbarkeit, besteht für Cohen die Rechtfertigung des jüdischen Daseins. Sein Mythos besteht darin, als Partikularität die Allheit vollgültig zu vertreten. In diesem Sinn hat es als Dasein eine Mission. Sie besteht nicht darin, Theorie zu vermitteln und die Völker zu unterrichten. Israels eigenste Wahrheit kann nach Cohen nicht »unterrichtet« werden. Cohen zitiert Jesajas Bild vom Lamm, das »verstummt« (*RV* 331, Jes. 53, 6-7); die Völker halten Israel für tot, und gerade dieses Verkanntwerden wird zum stellvertretenden Leiden: »So macht Gott offenbar diesen Scheintod Israels in seinem Leiden zum Schuldopfer für den Frieden der Menschheit« (332).

Dieses Verstummen erzeugt jedoch in praktischer Hinsicht eine Lücke. Es bedarf für die politische Arbeit sowohl der theoretischen Einsicht als auch der praktischen Gestaltung. Das würde aber voraussetzen, daß die jüdische Mission in politische Organisation übersetzt wird. Mit anderen Worten: Es ist verlangt, daß sich gegenüber den »Völkern« eine universale Gestalt von ethisch verstandener Theokratie durchsetzt. Das stellt Cohen vor die Aufgabe, nach einer geschichtlichen Vermittlung zu suchen. Der erste Schritt bleibt die Entsagung gegenüber einem eigenen jüdischen Staat. Dadurch begibt sich Israel selbst in eine Isolation und damit scheinbar in einen ähnlichen Zustand wie die Völker. Nun ist die Isolierung in Cohens Religionsphilosophie auch ein produktives Moment, nämlich die positive Tat einer Entsagung, die eine universale Gesetzlichkeit der Religion ermöglicht. Allerdings

hat das auch politisch gesehen gerade nicht dieselbe Qualität wie der Isolationismus der »Völker«, denn das jüdische Gesetz organisiert keinen territorialen Einzelstaat. Die Isolation geschieht im Fall Israels gegenüber den Erscheinungen der Staatlichkeit überhaupt, eben durch die isolierte Darstellung des ungeschichtlichen »Urteils der Mehrheit«.

Es geht bei Israel nicht um eine dinghafte, sondern um eine *logische* Isolation. Israel ist von der logischen Ebene, auf der die Relationen der Völkerstaaten angesiedelt zu sein scheinen, nicht durch einen, sondern durch zwei Schritte getrennt und dadurch erst eigentlich isoliert: Israel repräsentiert die Logik des Urteils der Mehrheit, und die Völker in ihren Rechtsorganisationen repräsentieren eine Logik der Substanz, genauer gesagt: Sie repräsentieren eine Scheinlogik der vielen Substanzen, der sogenannten »Volksgeister«. Es fehlt also bei Cohen eine geschichtliche Darstellung desjenigen Urteils, welches zwischen der Logik der Mehrheit und der Logik der substantiellen Relationen den Übergang schafft, also eine Darstellung der Allheit. Die jüdische Gemeinde bewahrt zwar wohl in sich das Problem der Allheit, entsagt aber seiner politischen Verwirklichung. Die »Völker« wiederum organisieren äußere, empirisch-dinghaft gedachte Kräfte in isolierten Räumen, ohne daß sie durch die kritische Kategorie eines einheitlichen universal-politischen Raumes zu einer geistigen Selbstbestimmung gelangen würden. Also müssen die »Völker« bildlich gesprochen zu einem Rückblick auf die Bedingungen ihrer eigenen geistigen Problemstellung bewegt werden, nämlich auf die Allheit, die den Gedanken des Raumes überhaupt erst ermöglicht. Dies aber ist ein Rückblick auf das Ideal der Vereinigung. Das Problem einer politischen Reifung der Völker wird demnach zum Problem einer erinnernden Reflexion.

Das jüdische Dasein ist also, um die Bildlichkeit an ihre Grenze zu treiben, ein Ausblick auf die Allheit, das Dasein der Völker dagegen soll ein Rückblick werden. Das Zwischenglied, die angemessene staatliche Realisierung des Urteilsaktes der Allheit selbst, fehlt noch. Die Bedingung, die Cohen für diese Grundtat der politischen Erzeugung stellen muß, ist klar. Sie muß im Geist der israelitischen Theokratie erfolgen, das heißt, es muß darin die Einheit von Religion und Sittlichkeit gelten. Mit anderen Worten: Es muß darin der Monotheismus zur Geltung kommen. Dadurch wäre die Brücke vom staatenlosen Dasein Israels zu den Staaten der Welt geschlagen. Israel würde unter den Völkern nicht mehr für tot gehalten, sondern sein Dasein wäre zur politischen Wirklichkeit vermittelt. Auf diese Wirklichkeit würde umgekehrt das Licht einer reinen Logik der Relationen fallen, rein deshalb, weil die politische Vertretung des Allheitsurteils die scheinbar isolierten »Volks-

geister« nur unter der umfassenden Aufgabe der Menschheit als immanente Verschiedenheit zulassen würde. Der ethische Begriff des Volkes, der keine Vielheit kennt, wäre verwirklicht. Daß die entsprechende Organisation der Weltpolitik tatsächlich erfolgt, ist Teil der Cohenschen Nationalmythologie.

11) Die Mehrheit als nationale Korrelation

I

Es ist inzwischen klar, daß Cohen in ethischer Perspektive diese politische Vertretung des Allheitsurteils im deutschen, nachreformatorischen Staat gesehen hat. Nun geht es jedoch um die Sicht der Religionsphilosophie. Deshalb ist zunächst einmal zu beachten, daß das deutsche Volk aus der Sicht der jüdischen Religion nur eines unter vielen »Völkern der Welt« sein kann. Das deutsche Volk hat für Cohen nicht die Dignität, seine leibliche Genealogie in einem spezifischen Sinn auf das »Verdienst der Väter« zurückführen zu können⁸⁰. Anders verhält es sich jedoch mit der *geistigen* Potenz des deutschen Volkes. Sie wird von Cohen in der Tat als die angemessene universale Übersetzung des jüdischen Monotheismus anerkannt. Der Umstand, daß dieser Geist ausgerechnet am deutschen Volk in Erscheinung tritt, erscheint jedoch als ein geschichtlicher Zufall, der eines der »Völker« begünstigt hat.

Es war von Anfang an, und am dringlichsten in der ästhetischen Frage des Gehalts, offen geblieben, wie Cohen eine Idealität tatsächlich mit einer geschichtlichen Erscheinung identifizieren kann. Nun wird durch die Religionsphilosophie deutlich, daß Cohen in seiner Hoffnung auf Unsterblichkeit eine ideale Entwicklung der Materie als offenbares Geheimnis vorausgesetzt hat (357f). Die für eine ethische Politik notwendig reale Möglichkeit einer reinen »Naturmacht« ist daher für Cohen im Prinzip gewährleistet. Auch die ästhetische Gestaltung der Sittlichkeit dieser Naturmacht, die ihr zentrales Problem in der Frage des Gehalts zu bewältigen hat, stellt sich nun merkwürdig unproblematisch dar. Der für eine künstlerisch reine Erzeugung je vorgängige Gehalt steht der Reinheit nicht entgegen, obwohl er für

80 Cohen betont zwar, daß die »Väter« nicht nur »unsere«, d. h. die Väter der Juden sind, sondern der Menschheit insgesamt (JS II 265). Aber dies ist nur der eine, universal-vereinigende Aspekt in den Quellen des Judentums, die andererseits ebenso partikulär-isolierend wirken. Sie sind die »Väter der Geschichte Israels und *dadurch* der Geschichte der Menschheit« (RV 391; Hervorhbg. H.W.)

sich betrachtet - als »Bewußtheit« oder »Lust und Unlust« - nicht zur Frage gemacht werden darf. Cohen hat das Urvertrauen, daß bereits das »Elementare des Bewußtseins«, von dem bei der ästhetischen Rührung die Rede war (*ÄrG* I 205), in seiner Struktur geistig ist. Es kann je nach Gunst der Dinge unmittelbar in den Ansatz zu einer Inhaltsbestimmung eingehen. Diese Gunst hat für das deutsche Volk entschieden. Dadurch aber wird das Zufällige an der Erscheinung des Deutschtums nicht zur Notwendigkeit.

Das scheint für Cohen auch unnötig zu sein, denn das Problem der geistigen Entwicklung faßt er nicht individuell, sondern universal. Zwar verbindet Cohen mit dieser Entwicklung die Annahme, es müsse ihr eine biologische Genealogie entsprechen. Draus folgt jedoch nicht, daß eine Gesetzlichkeit formuliert werden könnte, wonach sich die universale Entwicklung der Geistesanlagen schließlich auf das eine oder andere Volk zugespitzt hätte, um an seinen Erzeugungen Reinheit zu ermöglichen. Die von der Bedingung ihrer Möglichkeit her notwendig allgemein menschlich gedachte Wissenschaft hätte dann im Zug einer Anwendung auf sich selbst ihre eigene Ursprünglichkeit auf eine Partikularität beschränkt. Diesen logizistischen Rassismus vermeidet Cohen jedoch, da er eine solche Erkenntnis aus dem Bereich des menschlich Verfügbaren ausschließt. Er begrenzt sie auf die Gewißheit vom Faktum einer biologischen »Entwicklung der Seelenanlagen« überhaupt (*RV* 357). Der Umstand, daß sich das »Elementare des Bewußtseins« bei den Deutschen zu einer unmittelbaren Quelle der Reinheit entwickeln konnte, ist für Cohen zwar die Folge einer materiellen Entwicklung; ihr spezifischer Weg jedoch gehört unter die »Geheimnisse Gottes« (364). So gesehen, spräche allerdings gerade aus der begrenzten Sicht der Erkenntnis nichts dagegen, anderswo denselben geistigen Wert anzunehmen. Dies aber tut Cohen nicht. Vielmehr behandelt er in der Konsequenz seines nationalen Philosophierens das Deutschtum als Einzigkeit, zwar nicht aus seiner leiblichen Genealogie heraus, aber aufgrund seiner geschichtlichen Repräsentanz einer ungeschichtlichen Logizität. Als nicht zählbare und unvergleichbare Art der Ursprünglichkeit schließt sie jede Vielheit aus und damit einen zweiten, vergleichbaren Weg in der materiellen Entwicklung der Seelenanlagen. Dieser Weg, das »Geheimnis Gottes«, wird zum offenbaren Geheimnis des deutschen Volkes. Cohen ist einer Mystifikation des deutschen Volks nicht entgangen⁸¹.

81 Cohens Metaphysik des Judentums und seine Mystifikation des Deutschtums sind zu unterscheiden. Das leibliche Dasein des Judentums ist für Cohen als die religiöse Erfahrung einer Absolutheit, die im »Verdienst der Väter« aufscheint. Im Horizont der Philosophie dagegen und damit für die Daseinsbestimmung des Deutschtums ist die Bestimmung von Absolutheit unmöglich,

II

Anders als mit der geheimnisvollen leiblichen Herkunft muß es sich indes mit dem verfügbaren Wissen um wahrheitsgetreue Methodik verhalten. Hierbei geht es um die wissenschaftliche Lehrtradition, aus der das Deutschtum hervorgegangen sein soll, denn in ihr ist nach Cohen seine Bedeutung begründet. Dabei muß es sich um ein geistiges Erbe der »Völker der Welt« handeln, da das Judentum keine in Cohens Sinn wissenschaftliche Tradition begründet hat. Dennoch bildet dieses methodische Wissen der Völker in den Fragen der Erkenntnis und der politischen Praxis die notwendige Brücke zum Judentum. Also muß es eine Erkenntnisform sein, die so verfaßt ist, daß sie sich mit den Inhalten der jüdischen Religion verbinden kann. Das entscheidende Kriterium hierfür ist die Vereinbarkeit mit dem Gedanken des einzigen Gottes und, dazu analog, mit dem Gedanken der Menschheit. Daher muß es eine Erkenntnis sein, die in ihrer Form eine universale Gültigkeit anstrebt.

Ursprünglichkeit ist hier jedoch im Unterschied zur Religion kein geschichtlicher Begriff mehr, sondern ausschließlich eine methodische Qualität. Diese Bedingungen: formale Universalität und rein methodisch gedachte Ursprünglichkeit, erfüllt in den Augen Cohens nur die auf mathematischer Basis begründete Wissenschaft, und sie ist folglich das Korrelat zur Religion des Monotheismus. Die Erfahrung des mathematischen Denkens tritt der religiösen Geschichtserfahrung als wahlverwandt gegenüber. Sie wurde in der Gestalt, die eine Entwicklung zur Reinheit hin einleitet, von den Griechen begründet. Der Grund, weswegen Cohen sie mit dem Gedanken des einzigen Gottes und der Menschheit für vereinbar hält, liegt also nicht in einer inhaltlichen Übereinstimmung griechischer und jüdischer Erkenntnisse. In dieser Hinsicht bleibt das Griechentum »Götzendienst«. Weder den einzigen Gott noch die Menschheit haben die Griechen »zur Entdeckung gebracht«, obwohl in ihnen durchaus »die Ahnungen der Religion« entstanden sind und Platon »mit der orphischen

weil methodisch unzulässig. Dennoch sollen die Deutschen als einziges Volk ein angemessenes Korrelat zum geschichtlichen Judentum darstellen. Dessen religiöse Absolutheitserfahrung spiegelt sich daher in Cohens Idee vom Deutschtum und vermischt sich mit der Einsicht in die geschichtliche Kontingenz des deutschen Volks zu einem mystifizierenden Zwielficht. So tut Cohen, vom Judentum ausgehend, dem Deutschtum »die gefährliche Ehre an, es nicht als Volkstum sondern als Religion zu bewerten« (ROSENZWEIG, Franz. »'Deutschtum und Judentum'« 1984: 173).

Theologie [...] in Verwandtschaft und in inneren Zusammenhang« trat (198). Entscheidend ist die Methode: Platon hat die Hypothese begründet. Sie ist auch im Talmud als die geeignete Methode zur Entwicklung der religiösen Erkenntnisse erkannt worden: als die »Herleitung eines Satzes aus dem zu Grunde gelegten Satze« (RV 106) ⁸².

Bringen wir uns in aller Kürze das Geschichtsbild vor Augen, das sich Cohen hier zu eigen macht⁸³. Die Verbindung von Juden- und Griechentum vollzieht in philosophischer Hinsicht zuerst Philo von Alexandrien, von dem das Christentum wesentliche Anregungen aufnimmt. Der hauptsächliche Mangel des christlichen Mittelalters besteht dann jedoch darin, daß es den methodischen Gedanken der Hypothese nicht zum tragenden Moment seines Denkens macht. Das zeigt sich an der überragenden Bedeutung des Aristoteles, der seit je die Bedeutung der platonischen Hypothese verkannt hatte⁸⁴. Infolgedessen kann sich der methodisch fehlerhafte Gedanke eines »Mittlers« zwischen Gott und Mensch, den schon Philo mit seinem Begriff des Logos nicht streng genug vermieden hatte, geschichtlich durchsetzen. Wo diese personale Vermittlung im Zentrum steht, bleibt das Christentum strenggenommen ein Götzendienst, auch wenn Cohen das in dieser krassen Form nicht ausspricht. Dann aber sind es Nikolaus von Kues und Kepler, die die Hypothese für Philosophie und Wissenschaft wieder fruchtbar machen. Und diese Logik der Rechtfertigung überträgt sich infolge der Reformation auch auf das Gebiet der allgemeinen Volksreligion und ermöglicht die Emanzipation von Dogma und kirchlicher Hierarchie.

Die Übersetzung der hebräischen Bibel durch Luther macht erneut die Verbindung von Judentum und platonischer Methodologie in einem geschichtlichen Volk möglich und damit die für Cohen einzig gültige Form des Christentums, den deutschen Protestantismus. Dessen Geschichte wiederum ist identisch mit einer

82 Bzgl. b Sabbat 31a und Raschis Kommentar z. St. Von besonderer Wichtigkeit ist die Analogie zwischen der griechischen Idee und der prophetischen Schau, dem »Gesicht«. Dieser Gedanke ist eine Kontinuität in Cohens wissenschaftlicher Biographie: angedeutet bereits in der Dissertation von 1865 (*SPhZ* I 17f); ausdrücklich behauptet seit »Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt« 1866 (*SPhZ* I 55) und durchgehalten bis zu »Das soziale Ideal bei Platon und der Propheten« (*JS* I 316), ein Vortrag, zuerst gehalten 1916 und zuletzt noch wiederholt im Januar 1918. Vgl. auch *BR* 29 und *RV* 305. Vgl. zur Frage der »Schau« Teil 4, S. 172, Anm. 30.

83 Vgl. zum folgenden »Deutschtum und Judentum«, 1. Fassung 1915/6, in den ersten Abschnitten, *JS* II 237ff..

84 Vgl. *LrE* 270.

säkularen Ethisierung der Politik⁸⁵, die dem »höchste[n] Ziel« des Idealismus dient, nämlich der »ethische[n] Realisierung und Politisierung der Volksidee« (*EmkN* 125). Die Voraussetzung hierzu ist eine kontinuierliche Entwicklung der Wissenschaft auf Platons Fundamenten, ergänzt um den prophetischen Begriff der Menschheit und die Idee Gottes. Die Nationalität der Deutschen erweist ihr protestantisches Christentum in »der Ablösung der Religion von der Wissenschaft, der Wissenschaft von der Religion«⁸⁶, sprich: in einer autonomen Entwicklung der Wissenschaft nach Maßgabe der Logik.

Um den personalen Mittler im Christentum sowie um Derivate des mittelalterlichen Dogmas braucht sich Cohen, sofern diese Tendenz beibehalten wird, nicht mehr zu sorgen, denn von der Reformation aus führt so gesehen der gerade Weg nicht zur lutherischen Orthodoxie, sondern zu Leibniz und Kant. Das Gebot Gottes als »Grundgesetz der Autonomie« zu denken (*RV* 377), ist für Cohen die wissenschaftliche Form des monotheistischen Gedankens. Er spricht es in dem Satz aus, an dem Martin Buber Anstoß nimmt:

»Im wissenschaftlichen Sinne und Geiste kann man jetzt überhaupt nicht schlechthin mehr sagen, daß eine wahrhaft sittlich-religiöse Differenz zwischen Judentum und Christentum bestünde«⁸⁷.

Mit der gültigen Formulierung des Sittengesetzes, mit Kant also, hält Cohen daher die ethische Theorie für so weit entwickelt, daß nun auch in den politischen Strukturen eine neue Form der prophetischen Theokratie begründet werden soll⁸⁸. Was sich aus der Sicht des philosophischen Systems als Cohens Überzeugung von der realen Möglichkeit ethischer Politik erweist, ist aus der Sicht der Religion die reale Möglichkeit der theokratischen Einheit von Religion und Sittlichkeit.

85 Vgl. Teil 3, S. 127f.

86 »Religion und Sittlichkeit« 1907, *JS* III 114.

87 »Deutschtum und Judentum«, 2. Fassung 1916, *JS* II 306; vgl. Teil 1, S. 35.

88 Jacob TOURY führt diesen Gedanken, daß die Analogie zwischen Deutschtum und Judentum auf einem beiderseitigen nationalen Hang zum Kosmopolitismus beruhe, bis auf Friedrich Wachtel, »den Ideologen des [...] Deutsch-Israelitischen Gemeindebundes«, zurück (*Soziale und politische Geschichte ...* 1977: 203, bzgl. WACHTEL. *Das Judentum und seine Aufgabe im neuen deutschen Reich*. Leipzig 1871, S. 3-10).

III

Betrachten wir nochmals die Frage konkreter Politik. Wie denkt Cohen die Verwirklichung dieser ethischen Theokratie? Ihr Ideal ist für ihn in der Gestaltung des deutschen Staates faktisch antizipiert. Hier gilt seine Bestimmung: »Das Abstraktum der Menschheit realisiert sich in der Geschichte am Staate« (RV 16). Im Blick auf andere Staaten kann diese Bemerkung allenfalls dann zutreffen, wenn diese Staaten dem politischen Einfluß des Deutschtums unterstellt werden und mit der dadurch gewonnenen Einsicht eine friedliche Verbindung untereinander anstreben. Nur so würde sich mit dem Satz, daß »das Völkerrecht [dem Staate] von alters her den Staatenbund« als das Ziel der Politik »vor Augen« gehalten habe (16), mehr als der Traum von einer zufälligen Ethisierung der Völkerpolitik verbinden. Wie wir schon feststellten: Die deutsche Politik ist für Cohen Weltinnenpolitik. Jedoch nicht nur diese Feststellung als solche ist interessant, sondern vor allem der geschichtliche Motor in dieser Weltpolitik, in den die Völker Einsicht gewinnen sollen.

Jener Weltinnenpolitik widerspricht zunächst der Umstand, daß auch der deutsche Staat eine territorial partikuläre Erscheinung bleibt. Es wie im alten Staat Israels das Verhältnis einer partikulären ethischen Staatsmacht zu anderen »Völkern der Welt« in Frage. Die universale Politik, die durch das »Deutschtum« vertreten wird, fällt notwendig in eine Außen- und eine Innenpolitik auseinander. Die jüdische Lösung zur »Verinnerlichung« der Weltpolitik bestand in einer Entsagung gegenüber der Staatlichkeit überhaupt und in der Zerstreuung. Das ist nicht zu wiederholen. Also muß eine andere Möglichkeit gefunden werden, wie der Unterschied von Außen- und Innenpolitik so uminterpretiert werden kann, daß er für die Weltinnenpolitik der Deutschen kein Hemmnis mehr darstellt: Die äußere Raumordnung der Weltstaaten, deren außenpolitische Erhaltung und Veränderung zunächst einseitig im Vordergrund stehen, soll durch einen Wandel des politischen Bewußtseins der Völker, durch einen universalen Gesichtspunkt innerer Solidarität, ergänzt werden. Das wird deutlich an Cohens politischer Leitidee: Sie besteht im Gedanken des Staatenbundes einerseits und im Gedanken einer Mehrheit der Nationalitäten unter der Einheit einer Nation andererseits. Der Staat »bedarf«, so schreibt Cohen, »wie im Staatenbunde der Völker, so im Einzelstaate der Nationalitäten« (421). Außen- und Innenpolitik folgen demnach derselben Gesetzmäßigkeit: »wie im Staatenbunde [...], so im Einzelstaate«.

Der Schlüssel zum Verständnis dieser Parallelsetzung liegt in dem Wörtchen »bedarf«. Was heißt es, daß der Staat nach außen der Völker, nach innen der Nationalitäten *bedarf*? Es wiederholt sich darin, so lautet unsere These, die religionsphilosophische Theorie des Mitleids. Blicken wir auf eine bereits zitierte Äußerung zurück: »So sehr bedarf der Mensch dieses Affektes des Mitleids, daß das Leiden selbst aus diesem Grunde erklärbar wird« (19). Der Mensch - so wird mit diesem Satz gesagt - handelt nach geschichtlicher Erfahrung nicht sittlich, wenn er nicht durch Mitleid dazu veranlaßt wird. Auch die Politik in ihren weltweiten Zusammenhängen führt nur dann zu einer sittlichen Ordnung, wenn in ihr der Affekt des Mitleids wirksam ist und die »Verbindung« der Staatsvölker und Nationalitäten einleitet. Analog zu Cohens Bild von der israelitischen Theokratie soll diese innere Dynamik des Mitleids unmittelbar das positive Recht, eines Staatenbundes einerseits, des Einzelstaates andererseits, prägen.

Wiederholen wir einige der hierfür wichtigen Voraussetzungen. In Korrelation zu Gott steht in erster Linie der Mensch als Mitmensch (RV 133). Um ihn jedoch zu »entdecken«, »bedarf« der Mensch des Mitleids. Namentlich das politische Leiden der Armut wird aus dem Zweck, ein handlungsbestimmendes Mitleid zu erwecken, erklärt. Allerdings zeigt sich gerade in dieser Erfahrung des Mitmenschen, worin sich trotz aller Anstrengung das Leiden unabänderlich behauptet, ein konstitutives sittliches Ungenügen des Menschen. So entsteht aus dem Mitleid die religiöse Sehnsucht nach Gott, die zur Versöhnung führt und es erlaubt, in der Bedingtheit und Schwäche des Menschen selbst einen Ansatz zur Reinheit zu erkennen - eine Erkenntnis, die für den Menschen unmittelbar Umkehr und Neuorientierung bedeutet. Die Armut ist zu dieser Einsicht nur ein Anlaß, ein »optisches Mittel« (BR 79). So weist der Arme auf ein tiefer liegendes Leiden an der menschlichen Schwäche hin, das jeder andere, auch der Reiche, mit ihm teilt. Das Mitleid der prophetischen Theokratie entzündet sich am Armen, aber es gilt dem Menschen überhaupt.

Mitleid bedeutet, sich mit dem Leidenden durch das Eingedenken eigenen Leidens zu solidarisieren. Im Mitleid fallen beide Beteiligten in den Ansatz zu einer neuen gemeinsamen Bestimmung zurück. Die Frage der Gerechtigkeit wird neu aufgeworfen, das gültige positive Recht zur Disposition gestellt. Entscheidend ist: Es gibt im Mitleid, welches logisch gesehen auf die Stufe des »Urteils der Mehrheit« gehört, keinen Staat, keine Unterscheidung von Außen- und Innenpolitik. All dies steht erneut zur Erzeugung an, geschichtlich gesehen zur Reform. Mehr noch: Mit den politischen Strukturen werden auch territoriale Abgrenzungen relativiert. Es stehen sich, vom Mitleid her gesehen, überhaupt keine räumlich definierten Gebilde

gegenüber. Dagegen vollzieht sich eine Antizipation neuer Politik, indem sich elementare »Einzelheiten« unter der Idee ihrer relativen Verschiedenheit enteinzeln, sprich: verbinden, und sich dadurch zu bestimmen suchen. Mitleid als politischer Motor ist ein kontinuierliches Neudefinieren der politischen Mächte auf der Basis einer bei allen einheitlich vorausgesetzten Sehnsucht nach Freiheit vom Leiden. Als metaphysische Garantie hierfür denkt Cohen das Judentum der Zerstreung. Es lebt und erlebt in seiner Entsagung eine Daseinsform, die politisch gesehen der Armut gleicht. Es verbindet die subjektive Geste der Demut mit einer objektiven Form der Demut, einem »Gedemütigt-Sein« durch schuldloses Leiden. Daher, so muß es Cohen scheinen, ist die jüdische Wahrhaftigkeit unanfechtbar, und ihr Gehalt läßt das Dasein des Judentums zum sittlichen Symbol werden: Die »Völker« werden, angezogen von dieser Wahrhaftigkeit, das Wissen vom Menschen erlernen. Am jüdischen Beispiel werden sie Einsicht gewinnen in das Leiden an der menschlichen Schwäche und damit in ihre eigene Unvollkommenheit.

Die politische Organisation dieser durch das Judentum eingeleiteten Bewegung verbürgt für Cohen die deutsche Gestalt des Staates. Hier erfährt das Judentum eine angessene Ergänzung. Auch das eigene politische Leiden des Judentums hat hier bereits Wirkung gezeigt: in der rechtlichen Emanzipation des Judentums seit Beginn des neunzehnten Jahrhunderts. Nichts, so schreibt Cohen, »darf uns nicht irremachen an dem Fortschritt der Zeiten, an der Selbstverwandlung, die die Geschichte an uns vollführt hat«⁸⁹. Vom »Scheintod« zwischen den »Völkern« (*RV* 332) scheint das Judentum in Deutschland schon fast erlöst. Auch wenn es nach der Cohenschen Theorie bei diesem »fast« in geschichtlicher Zeit notwendig bleiben muß: Cohen will diesen bleibenden Abstand mit allen Mitteln verringern. Es will ihm manchmal scheinen, als fehle nur noch wenig zum Abschluß, und gerade diesem, denken wir an das biographische Profil im ersten Teil dieser Untersuchung, scheint sich innerjüdisch und außerjüdisch alles entgegenzustellen. Aus dieser Ambivalenz erklärt sich die Dringlichkeit der Appelle Cohens und doch zugleich, trotz aller Theorie einer unendlichen Entwicklung, seine gelegentliche, erstaunliche messianische Naherwartung⁹⁰.

89 »Emanzipation« 1912, *JS* II 223; s. o. Teil 1, Kap. 2.

90 Franz ROSENZWEIG (*Jehuda Halevi ...* 1929: 239) erzählt von einem kurzen Wortwechsel, den Cohen mit den Worten einleitete: »Ich hoffe doch noch, den Anbruch der messianischen Zeit zu erleben«. Rosenzweig, erschrocken, widerspricht nur zurückhaltend. »Darauf er [Cohen]: 'Aber wann meinen Sie denn?' Da hatte ich nicht das Herz, keine Zahl zu nennen und sagte: 'Wohl erst nach Hunderten von Jahren'. Er aber verstand: Wohl erst nach hundert Jahren, und rief: 'O bitte

Für ihn sind die Vorschläge, die er an die deutsche Innenpolitik im engeren Sinn richtet, mit dem Gedanken des Staatenbundes in *logischer* Hinsicht identisch. Das »Vaterland«, so heißt es in der Ethik, ist verdächtig, weil es nur nach außen wirke und nach innen »träge schlummert« (*ErW* 239). Das ist nicht nur eine Bemerkung zum Unterschied zwischen dem außen- und innenpolitischen Engagement des deutschen Volkes, sondern ebenso ein Hinweis auf die immer unzureichende »Verinnerlichung« des Politischen gegenüber seinen entäußerten Strukturen im positiven Staatsrecht. Es geht Cohen auch hier um eine »innere« Dynamik der Politik mit dem Motor des Mitleids. Die Idee, die dieser Reformbewegung zum Ziel gesetzt werden soll, ist der Begriff der Nationalität. In ihm kehrt in neuem Gewand ein alter Gedanke der israelitischen Fremdengesetzgebung wieder: »die Fremdkörper als einen organischen Faktor im Staatsleben [zu] gebrauchen, mithin auch an[zu]erkennen« (*RV* 420)⁹¹. Die Mehrheit der Nationalitäten in die Einheit einer Nation zusammenzufassen: Diese politische Zielsetzung ist ein Appell an das deutsche Volk, die reale Möglichkeit des *idealen* Staates, die in ihm liegt, zu verwirklichen, und das heißt, seinen *geschichtlichen* Staat innerlich zu Disposition zu stellen, jedoch ohne ihn tatsächlich aufzugeben. Durch die deutsche Relativierung der gewissermaßen »harten« Territorialpolitik zu einer »weichen« Dynamik sozialer Gesetzgebung soll letztlich

sagen Sie fünfzig!« (ähnlich in: ROSENZWEIG, *Briefe* 1935: 158). Diese, durch den Krieg gesteigerte Anspannung war es, die Cohen zur politischen Tat drängte, obwohl er sich des Abstandes zwischen »unserer reinen Theorie« und der »praktische[n] Politik« bewußt war (Brief an Natorp vom 21.12.1914, in: HOLZHEY, Helmut. *Cohen und Natorp*, Bd. 2, 1986: 439).

- 91 Es liegt nahe, das moderne Vorbild hierzu in bestimmten Überlegungen zur Organisation Österreichs zu sehen: eine Relativierung des sog. »Territorialprinzips« zugunsten eines »Personalitätsprinzips« (erstmalig in: Karl RENNER [= Synopticus]. *Staat und Nation*. Wien 1898; in geklärter Form schließlich: ders. *Das Selbstbestimmungsrecht ...* 1918: 71ff). Den verschiedenen untereinander gemischten Bevölkerungsgruppen Österreichs soll demnach ein politisches Mitspracherecht gegeben werden, indem man sie »personal« definiert und nicht mehr über das Territorium, welches sie bewohnen. Bei einer territorialen Definition seien Hegemoniekämpfe zwischen den vermischten Gruppen eines bestimmten Gebietes unvermeidlich, durch das Personalitätsprinzip dagegen könne man auch den Minderheiten unabhängig vom Wohnort Rechte und Pflichten zuteilen. Da nun gerade dieses Personalitätsprinzip an eine »germanische Grundauffassung« anknüpft (OPPENHEIMER Franz. »Nationale Autonomie« 1927: 194), kann Cohen umso eher auf solche Motive als Tendenzen des »Deutschtums« zurückgegriffen haben. Seine philosophische Interpretation verändert jedoch die zunächst nur organisatorische Bedeutung jener Relativierung des Territoriums erheblich. -- Die Verinnerlichung des Territorialgedankens durch die israelitische Sozial-Theokratie spricht Cohen in dem Satz aus: »Die Menschheit, die einig den einzigen Gott bekennt, soll das Vaterland des einzigen, zur Verbreitung des Gottesglaubens erwählten Volkes werden« (»Das Gottesreich« 1913, *JS* III 173).

auch die entsprechende Veränderung der Weltpolitik determiniert sein; nirgends wird Cohens Mystifikation des Deutschtums deutlicher. Die partikuläre Darstellung einer universalen Logizität soll durch die Verinnerlichung universal wirken. Cohen projiziert seinen erkenntnislogischen Erzeugungsbegriff direkt in die Geschichte. Er will die Erscheinung des deutschen Staates und mit ihm diejenige aller Staaten, im Grunde aber die Erscheinung der Staatlichkeit überhaupt, wie eine Kurve, die sich der Asymptote unendlich annähert, an das universale Ideal des Staates herانبiegen⁹².

IV

Die »Mehrheit« der »Nationalitäten«: Was hierin an geschichtlich gegebener Vielheit mitklingt, ist für Cohen ebenso, wie es die »Völker der Welt« sind, ein Ausdruck mythischer Erkenntnis. Diese ist zwar ernst (*LrE* 422), aber nicht rein. Mit mythischer Vielheit beginnt die geschichtliche Erfahrung zwar, aber ihre »Umwandlung« in Reinheit läßt die Vielheit der »Nationalitäten« ebenso verschwinden, wie diejenige der »Völker der Welt«. Sie wird in einen reinen Prozeß geschichtlicher Selbstbestimmung des Menschengeschlechts als einer Entwicklung des menschlichen Geistes aufgelöst. Cohen bestimmt ihn von von der religiösen Seite her als Geist der Heiligkeit, von der Seite des Systems her als Geist eines reinen Kulturbewußtseins. So ist dieser Geist in sich selbst eine Korrelation. Ihm entspricht eine fundamentale Sonderung innerhalb des geschichtlichen Daseins. Sie wird ausgedrückt in Cohens Formel »Deutschtum und Judentum«, worin beide eine je eigene universale Logizität repräsentieren. Zugleich entspricht dieser Sonderung auch die Vereinigung der beiden, und in dieser »Durchdringung, wie man sie sich dynamisch nicht vorzustellen vermag« (*LrE* 62), werden sie erhalten.

92 Wir können aufgrund der Cohenschen Mystifikation des Deutschtums nicht behaupten, er sei vom Vorwurf einer »nationalistischen Ideologie« freizusprechen. Speziell die folgende Meinung von Ernest GELLNER (*Nationalismus und Moderne*. 1991: 183) ist im Blick auf Cohens »Deutschtum« zu prüfen: Eine nationalistische Ideologie »predigt und verteidigt kulturelle Diversität, obwohl sie tatsächlich Homogenität sowohl nach innen als auch in einem geringeren Grade zwischen politischen Einheiten erzwingt«. Allerdings trägt beim deutschen Juden Cohen die ebenfalls nationale Erfahrung der Machtentsagung auch in sein Deutschtum ein kritisches Motiv hinein. Daß der Mensch des Mitleids und zu dessen Ermöglichung einer auch nationalen und kulturellen Verschiedenheit der Menschen »bedarf«, ist keine Ideologie. Daher bleibt die von Gellner vertretene Tendenz der Beurteilung hinter der Differenziertheit Cohens zurück.

Aber auch dies ist in Cohens geschichtlicher Phänomenologie zunächst keine reine Logik der Mehrheit, sondern eine mythische Vielheit, wenn sie auch nur aus zwei Elementen besteht. Nur die Mystifikation Deutschlands erlaubt es, eine Korrelation von Deutschtum und Judentum zu denken, die sich an eine reine Logik der Mehrheit heranentwickelt. Deutschland bleibt auch für Cohen ein »Volk der Welt« und mit einem Zipfel am Götzendienst hängen. Das zeigt sich bis in das hinein, was Cohen für das Innerste des deutschen Geistes hält. Goethe, der in seiner »echten Lyrik [... der] Vollendung« die Psalmen zum »Muster« (BR 100) genommen hat, formuliert zwar vollendet das Wesen der Frömmigkeit. -

»Aber das ist der Unterschied von Goethes Poesie: daß das Judentum nicht sagt: 'nenn es dann, wie du willst', sondern daß es auf dem Gedanken besteht und seine Entwicklung und Durchführung anstrebt: 'sein Name ist einzig'. Der Name hat den Begriff auszudrücken. Es darf nicht vielerlei Namen, weil nicht vielerlei Begriffe von Gott geben« (RV 423)⁹³.

Und - eine bleibende Kritik an allen Formen christlicher Frömmigkeit: »Wer den Monotheismus nur in seiner christlichen Form anerkennt, der begreift nicht die Reinheit des jüdischen Monotheismus« (423). Christentum in reiner Form aber ist für Cohen - und hierin unterscheidet er sich nicht prinzipiell von entsprechenden Formen deutscher Staatsideologie seit dem neunzehnten Jahrhundert⁹⁴ - Deutschtum; und umgekehrt gilt: Deutschtum ist ein Weg monotheistischer Religiosität. So gibt es für Cohen nicht nur eine Form des Monotheismus. Die Juden, so heißt es schon im »Bekenntnis« von 1880, stehen dem Christentum in seinem »weltgeschichtlichen Ringen nach jener 'reineren Form'« (JS II 81) durchaus nahe, indem auch für sie die christlich-Kantische Autonomielehre eine zentrale Bedeutung habe: »Diese Art von Christentum haben wir moderne Israeliten alle« (77). Das hat Cohen nicht widerrufen. Umgekehrt jedoch bleibe der Kern eines der Vermenschlichung unzugänglichen Gottesbegriffs auch für die Christen verbindlich; sie seien hierin Israeliten (77). Also können die Juden Anteil an der deutschen Nation haben und mit Recht deutsch genannt werden. Dennoch bleiben die christlichen Mythologeme für die Juden unannehmbar. Daher treten sie in der geschichtlichen Wirklichkeit den Deutschen innerhalb des Staates als Nationalität gegenüber. Nationalitäten sind für Cohen

93 Vgl. GOETHE, *Faust*, 1. Teil, V. 3451-3458: »Erfüll davon dein Herz, so groß es ist, / Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist, / Nenn es dann, wie du willst, / Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott! / Ich habe keinen Namen / Dafür! Gefühl ist alles; / Name ist Schall und Rauch, / Umnebelnd Himmelsglut.« (Hamb. Ausg., Bd. 3, 1981: 110).

94 Vgl. etwa NIPPERDEY, Thomas. *Religion im Umbruch ...* 1988: v. a. 92ff.

geschichtliche Formen des Monotheismus. Als solche scheinen sie eine Vielheit darzustellen, obwohl der Monotheismus selbst einzig ist. Nur ein Urteil der Mehrheit kann an ihm eine Bestimmung durch Verschiedenheit antizipieren. Ein prinzipiell Einziges soll in sich selbst eine Verschiedenheit darstellen.

Dieser Problematik eines monotheistischen Urteils der Mehrheit gegenüber bleibt Cohen ein unentwegter Don Quichotte, dessen innere Überzeugung in einem bleibenden Mißverhältnis zur Wirklichkeit der politischen Organisation stehen muß. Denn ebenso wie Deutschland ein »Volk der Welt« und ein Territorialstaat bleibt, so bleibt die »Nationalität« in ihrer staatspolitischen Relevanz ein positiver Rechtsbegriff. Wenn sie aber - auf ihr revolutionär-reformerisches Potential hin befragt - im Grunde eine fortwährende Negation des geltenden Rechts fordert, so ist fraglich, wo Cohen die Nationalität rechtlich verankern will. Etwa in einem neuen Naturrecht, in neuen »noachidischen Gesetzen«, diesmal übertragen auf die Gesetzgebung der Weltvölker? Das scheint in der Tat Cohens Vorschlag zu sein: in einer Umkehrung des noachidischen Begriffs von den »Frommen der Völker der Welt« nun die Frömmigkeit der *Juden* von den Völkern her zur rechtfertigen und ihnen dadurch einen Rechtsstatus in der modernen ethisch-säkularen Theokratie zu geben. Frömmigkeit - im noachidischen Recht durch die Einhaltung der sieben Gebote bestimmt - würde nun, mehr ins Aktive gewendet, bedeuten, daß die Juden als Nationalität bei der Gestaltung eines säkularen Vernunftrechts ethischer Politik mitwirken. Die dafür notwendige politische Wirklichkeit hatte Cohen dem jüdischen Dasein jedoch abgesprochen. Die jüdische Gemeinde kann sich nicht selbst als politisches mitwirkendes Rechtssubjekt definieren. Die jüdischen Menschen dürfen politische Rechte nicht *als Juden*, sondern allenfalls als deutsche Staatsbürger beanspruchen. Nur über ein der prophetischen Fremdengesetzgebung nachgebildetes Nationalitätenrecht wäre es möglich, daß die Juden als solche die volle politische Teilhabe erlangten. Die Voraussetzung dazu ist das Mitleid, und zwar zunächst bei demjenigen Volk, welches für Cohen alle anderen vertritt. Stellvertretend soll Deutschland die Selbstbekehrung der Völker vollziehen und damit auch Israels Frömmigkeit in jener modernen Umkehr des noachidischen Frömmigkeitsbeweises bestätigen, im prophetischen Bild gesprochen: dem Einzigem Gott das »Geschenk« »der Wiederherstellung Israels« darbringen (RV 321f).

Daraus folgt für die politische Theorie Cohens eine eigentümliche hermeneutische Beschränkung. Cohen, der in diesen Belangen seiner spezifischen, religiösen Nationalität nicht mehr als Deutscher, sondern als Jude philosophiert, kann seinen hermeneutischen Kreis nicht verlassen. Auch diese Theorie ist - wie seine deutsche

Staatspolitologie - selbst in der nationalen Erfahrung beschlossen. Aufgrund dieser merkwürdigen und über Cohen hinaus beachtenswerten geschichtlich-nationalen Beschränkung seines Philosophierens kann er keine organisatorische Idee entwerfen, durch die das Judentum seinen Ort in einem geschichtlichen Staat erhielt. Es gehört zu den Konsequenzen dieser Philosophie der jüdischen Nationalität, daß die Juden diesen Ort ausschließlich infolge einer Erkenntnis *außerhalb* ihrer selbst, nämlich im Kreis der »Völker der Welt«, erhalten. Die zur Selbsterhaltung und -gestaltung notwendige Isolation des Judentums gegenüber den Völkern und ihrer Sphäre politischer Macht ist zugleich ein Verzicht auf die Kompetenz zur politischen Selbstdefinition.

Das positive Selbstbewußtsein dieser Isolation jedoch formuliert Cohen in seinem Begriff der Offenbarung als einer »Schöpfung der Vernunft« (RV 84). Eine solche schöpferische Einsicht in die Vernunft und aus Vernunft bleibt für ihn notwendig an ein geistiges Dasein gebunden, das mit einer Abwehr und Isolation gegenüber den Gegebenheiten alltäglicher Empirie ansetzt. Aber in diesem vereinsamenden Dasein der Isolation, das zunächst wie ein Fatum über den verhängt zu sein scheint, der Einsicht in die Offenbarung der Vernunft gewinnt, sieht er ein signalhaftes Symbol, dessen Wirkung auf die Geschäftsträger des politischen Alltagslebens notwendig ist, um ihrem Tun eine wie immer bemessenen Anteil an dieser Offenbarung zu geben. Cohens Nationalitätsbegriff ist ein Ausdruck des Optimismus. Er benennt ein ewiges politisches Projekt, ein ewiges Noch-nicht. Seine Verwirklichung rückt in eine unendliche messianische Ferne, die nicht als gemessene Zeitdauer zu verstehen ist, und nur in einem momenthaften Überschwang der Begeisterung kann die Erfüllung zu einer konkreten Naherwartung werden. In der Idee von einer Mehrheit der Nationalitäten unter der Einheit einer Nation schwingt etwas von dieser begeisterten Naherwartung mit und gegen Cohens Intentionen ein Moment von Utopie. Ihrem Gehalt nach ist diese Idee jedoch nicht mehr und nicht weniger als ein Werben um Vernunft.

* * *

12) Abschließender Überblick

I

Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen ist groß. Sie zeigt sich indes nicht daran, daß er eine ausgearbeitete Theorie der Nationalität vorgetragen hätte. Die Belege dafür, wie intensiv ihn diese Frage beschäftigt und geprägt hat, müssen daher auf einem indirekten Weg gefunden werden. Der wichtigste Grund hierfür liegt darin, daß Nationalität für Cohen eine geschichtliche Erfahrung darstellt, die trotz aller Öffentlichkeit, in der sie diskutiert wird, nicht allgemein mitteilbar sein kann. Cohens philosophische Intention dagegen geht auf Wissenschaftlichkeit, also auf eine Form der Erkenntnis, die seinem Anspruch nach im Prinzip jedermann zugänglich ist. Da dies nicht für die Einsichten gilt, die sich mit der geschichtlichen Erfahrung der Nationalität verbinden, so mögen sie zwar in der Philosophie zu Konsequenzen führen, aber Cohen muß ihnen dort einen Rahmen zu geben suchen, der ihr Partikuläres, ja Esoterisches zurücktreten läßt. So erlangt eine ursprünglich streng partikuläre Nationalitätserfahrung dennoch eine allgemein-wissenschaftliche, schließlich auch allgemein-kulturelle Bedeutung.

Aber - und darin liegt eine spezifische Schwierigkeit - auch diese Übersetzung in Wissenschaft und allgemeine Kultur beruht für Cohen auf einer Fähigkeit, die national gebunden ist. Sein Ansatz besteht darin, beide Seiten, die streng partikulär bleibende Einsicht einerseits, und ihre allgemein-kommensurable Übersetzung andererseits, auf zwei Nationalitäten zu verteilen, auf das »Judentum« und das »Deutschtum«. Allein schon diese Teilung deutet auf ein erstes Charakteristikum der nationalen Doppelheit: Bereits in der isoliert partikulären Nationalität des Judentums liegt Universalität, mithin etwas allgemein-Mitteilbares; und ebenso liegt im Deutschtum, welches der Weltöffentlichkeit zugewandt ist, Partikularität, mithin ein Moment der Esoterik. Nur dadurch, daß sich Deutschtum und Judentum für Cohen einerseits voneinander *sondern*, obwohl sie andererseits nur *vereint* wirksam werden, bleibt ihre geschichtliche Bedeutung für die Weltkultur *erhalten*.

Diese letztere Bestimmung folgt einer grundlegenden Feststellung der Cohenschen *Logik der reinen Erkenntnis*. Sonderung, Vereinigung und Erhaltung bezeichnen notwendige Momente des Denkens, die einander bedingen. Entscheidend ist aber nicht, daß sie etwa nützlich sein könnten, um empirische Erscheinungen zu be-

schreiben. Vielmehr geht es vielmehr schon bei diesen Grundbestimmungen um Wahrheit, und zwar in einem Sinn, der mit korrekter Beschreibung nicht erfüllt wird. Wahrheit, für Cohen nur aus der Frage nach dem geschichtlichen Weg des Menschen zu gewinnen, erlangt auch jene Logizität nur, weil sie selbst einen Aspekt dieses geschichtlichen Weges zum Thema hat. Das persönliche Erfahrungsmoment, ohne das diese Geschichte nicht gedacht werden kann, findet sich auch in der *Logik der reinen Erkenntnis*. Sie beginnt in ihrer Ursprungslogik mit der geschichtlich-persönlichen Erfahrung einer »tiefsten Not« der Ungewißheit. Sie schafft sich dann zwar ein begriffliches Fundament, worin von dieser Erfahrung nicht mehr die Rede ist. Indem aber der Ursprung in alles, was folgt, das Bewußtsein einer gesicherten Gewißheit hineintragen soll, so bleibt auch die anfängliche Erfahrung der Ungewißheit im Modus kontinuierlicher Abwehr erhalten. Genauer gefaßt: Die logische Methodik und an sie anknüpfend das System insgesamt ruht auf dem Grund einer geschichtlichen Erfahrung, die *in sich selbst* ein Wandel ins Ungeschichtliche ist. Die Metamorphose einer geschichtlichen Erfahrung der Ungewißheit und Not in die Gewißheit einer ungeschichtlichen Logizität ist selbst eine geschichtliche Erfahrung. Deren nicht mehr von der geschichtlichen Person abhängiger Weg ist das Thema der Cohenschen Kulturphilosophie.

Sein System entfaltet diesen Weg gewissermaßen vom Ergebnis her: der erfolgreich begründeten Naturwissenschaft, der ethischen Rechtsgrundlagen von Politik und der Kunst. Demgegenüber beim persönlich-geschichtlichen Ansatz zu diesen Ergebnissen zu verharren, nur diesem ersten Schritt Dauer zu geben, ohne die Kulturinhalte zu entwickeln, prägt die Erfahrung der Religion. Sie wird zum Inhalt der spezifisch jüdischen Nationalität und muß allem ergebnishaften Bewußtsein der Weltkultur gegenüber isoliert bleiben. Ihre philosophische Übersetzung in den Erfolg des gelungenen Kulturbewußtseins, die Formulierung der Ursprungserfahrung vom Ergebnis her, fällt in der Moderne dem deutschen Geist zu. Das System von dessen Philosophie führt schließlich jedoch selbst auf die Frage nach jenem ewigen Ansatz zurück, so wie es selbst momenthaft damit begonnen hatte. Der Verlauf der vorliegenden Untersuchung dient dem Zweck, aus der Systemphilosophie Cohens selbst diesen Zirkel deutlich zu machen. Das führt schließlich zur Frage nach einer Umwertung des Ursprungs, die das persönlich-geschichtliche Moment selbst einer reinen Grundlegung zugänglich macht statt es einem überpersönlichen Kulturbewußtsein zu opfern. Vor allem Cohens Theorie einer ethischen Politik lenkt allmählich auf diese Umwertung hin.

II

Cohens Politologie ist eine ethische Staatstheorie. Sie erweist sich jedoch bei näherer Betrachtung keineswegs als eine allgemeine Theorie für das politische Handeln von Staaten und Völker überhaupt, sondern als eine Theorie des einzigen deutschen Volkes in seinem Staat. Dieser Staat vertritt für Cohen das Problem der Staatlichkeit überhaupt. Darüber hinaus eine offene Vielheit vorhandener Staaten und Völker positiv zu denken, ist *im System* Cohens nicht möglich. Die deutsche Reformation ist für Cohen das Ereignis, durch welches ethische Politik real möglich und ihr Ideal geschichtsmächtig wurde. Ebenso wenig wie es mehrere Ethiken gibt, ebenso wenig gibt es mehrere Ursprungsorte für ethische Politik: Das reformatorische Deutschtum ist daher für Cohen einzig.

Das Volk bleibt bei alledem der Begriff einer »Naturmacht« mit biologischen Momente leiblicher Abstammung. Naturerkenntnis und Ethik werden von Cohen jedoch unterschieden. Wie soll es also möglich sein, daß eine Naturmacht in sich ethisch ist? Die empirische Geschichte auch des deutschen Staates zeigt eher das Gegenteil. Zwar spricht Cohens »Grundgesetz der Wahrheit« in Verbindung mit der Idee Gottes vertrauensvoll den allgemeinen Einklang von Sittlichkeit und Naturbedingung aus, bezieht sich aber nicht konkret genug auf besondere Erfahrungen, um dem empirischen Befund evident widersprechen zu können. Der Naturbegriff der Ethik ist noch nicht an die biologischen Begriffe der leiblichen Abstammung rückgekoppelt. Aus der Ethik heraus richtet sich der Blick daher auf die Ästhetik, die in ihren beiden systematischen Vorgängern, Logik und Ethik, zwar einerseits ihre »Vorbedingungen« anzuerkennen hat, sich ihrer aber andererseits auch als »Stoffe« zu einer neuen Art von Einheit bedient. Hier trägt Cohen die Theorie einer reinen »Natur des Menschen« vor, die an konkreten Kunstwerken erlebbar wird. Als »Selbstgefühl« ist diese »Natur des Menschen« zugleich zuinnerst national bestimmt.

Das Problem von Naturbedingtheit und ethischem Sollen spiegelt sich ästhetisch in der Dichotomie von Leib und Seele. Sie sondern, vereinigen und erhalten sich im reinen Gefühl. Auch hier gilt die Ursprungsmethode. Die einzige Kunstgattung, die bis in die grundlegenden Strukturen der Urteilslogik hinein diese Kohärenz des Systems in formaler und zugleich sachlicher Hinsicht darstellen kann, ist für Cohen die Poesie. Sie hat deshalb gegenüber allen anderen Formen des ästhetischen Ausdrucks den Primat. Das bleibt auch gegenüber der Musik unangefochten, obwohl in ihr die wichtigste ästhetische Bewegungsrichtung, die »Verinnerlichung«, noch voll-

kommener als in der Poesie zum Ausdruck kommt. Unter den Arten der Poesie wiederum ist für Cohen das Drama die höchste, weil sein Handlungsbegriff auf die Ethik und damit auf den Mittelpunkt des Systems zurückweist. Aber diese Reformulierung des Ethischen im Horizont des Gefühls überläßt Cohen letztlich nicht der Ästhetik. Er setzt im Fortgang seiner gedanklich-biographischen Entwicklung an die Stelle des künstlerischen Spiels mit der ethischen Handlung eine religiöse Besinnung auf den Ernst der geschichtlichen Leidens- und Mitleidserfahrung. Allerdings schließt das nicht aus, daß die *Form* der ästhetisch-dramatischen Handlung auch für diese religiöse Erfahrung erhalten bleibt.

So ist, wenn wir zunächst bei der Ästhetik bleiben, für Cohen allein die Lyrik das ideale Produkt des reinen Gefühls. Die Lyrik aber erlangt seiner Meinung nach nur in deutscher Sprache Reinheit. Eine Bedingung dafür ist der namhaft zu machende, persönlich verantwortliche und darin authentische Dichter. Faktisch nur im deutschen Volk ereignet es sich nach der Meinung Cohens, daß der Dichter eine reine Erfahrung leiblich-seelischer Einheit zum Ausdruck bringen kann. Der persönlich-geschichtliche Gehalt, den die Dichter in diese Erfahrung und damit in ihren lyrischen Ausdruck hineinbringen, ist demnach selbst rein. Hierin liegt der Anlaß für die erwähnte Frage nach einer geschichtlichen Umwertung des Ursprungs, denn zu dieser Reinheit ist es erforderlich, daß die Kennzeichen der persönlichen Geschichtlichkeit, vor allem auch die Kontingenz- und Endlichkeitserfahrung des Menschen, selbst durch eine geistige Teleologie auf Reinheit hin geprägt sind. In den Begriffen von »Lust und Unlust« bzw. der sogenannten »Bewußtheit« weist Cohen auf solche Kennzeichen geschichtlicher Erfahrung hin. Sie ragen gewissermaßen in das reine Gefühl herein und prägen den *Gehalt* der Kunst. Daß dieser geschichtliche Gehalt tatsächlich selbst eine - kulturell notwendige - übergeschichtliche Reinheit haben kann, bestätigt sich für Cohen am *somatischen* Phänomen der ästhetisch reinen Rührung.

Mit der ästhetischen Frage der Leiblichkeit verbindet sich also die Frage nach der sogenannten »Bewußtheit«. Man erinnere sich aber, wie nachdrücklich Cohen diese Frage aus der kritisch-philosophischen Reflexion ausgeschlossen hat. Daß nun gerade der Bewußtheit und mit ihr der leiblich gebundenen »Lust und Unlust«, kurz gesagt, daß dem Gehalt eine Tendenz zur Reinheit einwohnen soll, erscheint als eine Inkonsequenz. Es ist im Rahmen der Cohenschen Methodik nur eine Lösung denkbar: In einem neuen Ansatz von eigener Art muß deutlich werden, daß die Naturgeschichte des Menschen eine Ursprungsgeschichte der Reinheit darstellt. Das ist eine zumindest notwendige Bedingung dafür, daß an irgendeiner Stelle der Ge-

schichte die Leiblichkeit des Menschen selbst zu einem reinen Moment des Gefühls werden kann. Da für Cohen einzig das deutsche Volk mit seinen Dichtern diese geschichtliche Stelle besetzt, so verführt ihn diese Seite seiner Nationalphilosophie zu dem Fehlschluß, im deutschen Volk auch politisch eine ethisch reine Naturmacht anzuerkennen. Dadurch verfällt er einer von seinem Kunsterleben geleiteten Mystifikation des Deutschtums.

Anders verhält es sich jedoch mit dieser Frage nach einer geschichtlichen Umwertung des Ursprungs, wenn nicht unmittelbar staatspolitische Konsequenzen damit verbunden werden. Auch diese Betrachtung verbindet sich mit dem Gedanken an eine Nationalität, aber nur dadurch, daß sich die Entpolitisierung in einer geschichtlichen Geste darstellt: Diese Nationalität ist an eine aktive Entsagung gegenüber aller »politischen Wirklichkeit« gebunden. Die Theorie dieser Entsagung liegt in Cohens Religionsphilosophie seiner letzten Jahre vor.

III

Aus der Umwertung des Ursprungs allein folgt schon, daß die Religionsphilosophie durchgehend auf das System und damit auf das Kulturbewußtsein bezogen sein muß. Der geschichtlich reformulierte Ursprung gründet auf einer persönlichen, gewissermaßen apriorischen Erfahrung der Geschichte, die konstitutiv - je nach Bildlichkeit - neben oder unter der Kulturgeschichte verläuft. Während die Kulturgeschichte in ihrer reinen Potenz für Cohen eine Erfahrung deutscher Nationalität ist, so ist für ihn die nun in Frage stehende Geschichtserfahrung in ihrem Kern jüdisch. Der immer erste Schritt in ihr, der Wandel persönlicher Ungewißheit in Vertrauen, wird wie in einem Brennpunkt zusammengefaßt durch einen Ausdruck der Psalmen: die »Nähe Gottes«. Diese »Nähe Gottes« - von Cohen dynamisch als eine unendliche »Selbstannäherung« des Menschen an Gott interpretiert - ist die Liebeserfahrung, aus der allein Cohens Schöpfungslehre verständlich wird, das religionsphilosophische Analogon zum »Urteil des Ursprungs«. In der »Nähe Gottes« wird das Judentum zur Selbsterfahrung der Geschöpflichkeit von Natur und Mensch überhaupt.

Damit verbindet sich die Gewißheit, daß sich gerade in der Vergänglichkeit des Menschen ein idealer Ansatz zur menschlichen Bestimmung bewährt. Er stiftet für Cohen das Vertrauen in eine ewige Antizipation menschlicher Bestimmung überhaupt, deren Sinn auch durch den persönlichen Tod nicht zweifelhaft wird. Das gilt, um sogleich auf Cohens Konsequenz, seine Theorie der Unsterblichkeit, auszugrei-

fen, unabhängig von den Absichten, die die Nichtjuden konkret verfolgen. In der Schöpfungseinsicht der Nähe Gottes wird klar, daß bereits die physische Natur des Menschen durch eine sittliche Teleologie geprägt ist. Diese bleibt jedoch ein »Geheimnis Gottes«. Der Mensch kann daraus keine Erkenntnis über einzelne Fälle in der Geschichte ableiten, aber er kann um die teleologische Grundlegung des Menschengeschlechts insgesamt wissen. Die persönliche Erfahrung der Bedingtheit des Menschen wird positiv zur Grundlegung eines unendlichen Weges, woran der Einzelne vollen Anteil hat.

Für Cohen bleibt diese Erfahrung eine Analogie zum Erlebnis des Lyrik. Das lyrische Moment liegt darin, daß die Sehnsucht nach Gott und ihre Erfüllung ein einheitliches Gefühl der Liebe bilden. Ein Unterschied zur Kulturlyrik des reinen Gefühls besteht jedoch darin, daß diese Liebe mit uneingeschränkt ethischer Verbindlichkeit in der Geschichte *wahr* werden muß. Diese Wahrheit ist im Begriff der ästhetischen Liebe nicht angelegt. Das Gesetz dieser ethisch verbindlichen, lyrischen Liebeserfahrung prägt den jüdischen Gottesdienst und gibt dem jüdischen Volk die Form der Gemeinde. Der Mensch gilt in ihr als ethisch autonomes, rechtsfähiges Subjekt, das vor der Gemeinde - verstanden als ein öffentlicher Gerichtshof - den Prozeß über sein sittliches Ungenügen auf sich nimmt. Zugleich ist mit dem Einzelmenschen auch die Gemeinde als ganze das lyrische Subjekt des Gebets um Versöhnung, worin der Mensch je neu kraft einer Neuschöpfung seiner Natur (seines Herzens) die Einsetzung seiner Rechtsfähigkeit erlebt.

Der Mensch bekennt in der Gemeinde das sittliche Ungenügen, welches die Grenze seines Wissens und seiner Verfügbarkeit überschreitet, als Sünde, und es ergeht ein Urteil über ihn. Der transzendente und doch in lyrischer Korrelation vom Menschen selbst angesprochene Bezugspunkt in Gott gewährleistet trotz jener Unverfügbarkeit, daß dieser Richtspruch gilt, als ob der Mensch selbst die Kompetenz dazu hätte: Er wird zum Richter seiner selbst. Deswegen bedarf es in einem zweiten Schritt einer rechtlich objektiven Strafe in des Menschen eigenem richterlichem Verfügungsbereich, um sich an ihr sittlich rehabilitieren zu können. Ohne diese, fiktiv vom Menschen selbst verhängte und anerkannte, Strafe wäre die Versöhnung eine göttliche Veranstaltung aus Gnade und damit Heteronomie. Hier vermittelt Cohens Begriff einer bestimmten Tugend, der Demut, zwischen der Subjektivität des Sündenbekenntnisses und der Objektivität rechtlicher Rehabilitation. Die zunächst subjektive Demut nämlich, die sich Bekenntnis der Sünde ausspricht, hat in der geschichtlichen Erfahrung ein objektives Korrelat: die Armut. Die Armen sind die »Gedemütigten«. Rechtlich objektiv ist dieses Gedemütigtsein, weil es über die

Rechtswissenschaft bestimmbar wird. Armut ist die Folge einer von Menschen selbst verursachten Ungerechtigkeit, und auch die jüdische Gemeinde, deren Mitglieder eine objektive Strafe über sich verhängen sollen, erleidet in ihrer Staatenlosigkeit ein der Armut ähnliches Schicksal. So scheint es sich als die gesuchte Strafe anzubieten. Jedoch führt gerade diese Lösung in eine Aporie, denn die Objektivierbarkeit der Armut bedeutet, daß der Arme - sprich: die staatenlose Gemeinde - nicht selbst als schuldig gelten darf. Daher fehlt die für die rechtliche Ökonomie von Schuld und Strafe notwendige Einheit des Individuums, denn als schuldig müßten sich die Mächtigen und Reichen erkennen, die die Ungerechtigkeit erzeugen und erhalten.

So scheint die Rechtsökonomie der jüdischen Versöhnung in Verwirrung zu geraten, denn es erschiene für die jüdische Gemeinde wenig sinnvoll, nur um einer objektivierbaren Strafe willen eine Schuld zu bekennen, die ihr nicht zukommen kann. Dennoch gilt ihr Sündenbekenntnis als eine wahre Selbsterkenntnis, denn in der Sünde vertieft sich der Begriff der Schuld, die zunächst immer auf ein besonderes, einzelnes Vergehen bezogen ist, zur Erkenntnis einer allgemeinen *Form* des Menschlichen überhaupt. An ihr haben daher auch die Juden Anteil. Sünde ist die formale Disposition zur menschlichen Ungerechtigkeit. Die Sündenerkenntnis steht daher im Gegensatz zu jeder nationalen Partikularität. So realisiert sich im partikulären Judentum der reine Gedanke der Menschheit. Diese Menschheit in ihrem geschichtlichen Dasein wird als ganze gesehen zu dem einheitlichen Individuum, an dem Schuld und Strafe einander zugeordnet werden können. Innerhalb dieser geschichtlichen Menschheit ist es denkbar, daß ein Teil das Ganze vertritt und die Strafe trägt. So begründet nach Cohen das staatenlose Judentum durch Versöhnung und stellvertretendes Leiden die Sittlichkeit der Weltgeschichte.

Die gesamte Logik des Sittlichen bräche auseinander, wenn die Juden selbst einen Staat begründen würden. Daher wird der Zionismus zu einem Verrat am Judentum, denn er strebt ein eigenes Territorium an, und das heißt für Cohen, einen jüdischen Staat. Bezeichnenderweise ist die jüdische Orthodoxie für Cohen kein solcher Verrat am universalen Auftrag des Judentums, obwohl er sich auch zu ihr in bestimmter Hinsicht gegnerisch verhält. Die Orthodoxie im Deutschland des neunzehnten und beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts wollte im Ganzen gesehen keine eigene staatliche oder dazu analoge Existenz gründen. Daher ist es - neben dem zunehmenden Antisemitismus - im wesentlichen die Debatte um den Zionismus, die Cohen aus der Reserve lockt. Nur die zionistische Entwicklung konnte Cohen so nachhaltig beunruhigen, daß er mit einer Theorie hervortreten mußte, die bis zur Hoffnung auf

Unsterblichkeit und bis zur deren Quelle im »Verdienst der Väter« alles aufdeckt, was Cohen an metaphysischem Potential positiv zur Verfügung stand. So war er schließlich der Meinung, daß der Zionismus weltgeschichtlich gesehen eine »Episode« bleiben würde. Ein »Rest« Israels wird in der Staatenlosigkeit verharren. Durch die Treue zum Gesetz seines Daseins erhält dieser »Rest« die messianische Korrelation von Versöhnung und stellvertretendem Leiden in ihrer Gültigkeit.

IV

Blicken wir abschließend noch einmal auf Cohens konkretes politisches Projekt. Es kommt bei ihm immer dann zu einem Plädoyer für die enge Verbindung von Deutschtum und Judentum, wenn er sich entweder durch den Antisemitismus oder durch zionistische Kundgebungen bedrängt sieht. Diese Plädoyers beschwören eine nationale Korrelation, deren Glieder in ihrer geschichtlichen Gestalt verschiedene Momente einer universalen Logizität repräsentieren. Ihnen kommt eine je eigene Ursprünglichkeit zu, die als solche nicht zählbar oder mit anderen Gestalten vergleichbar sein kann. Die beiden Glieder der nationalen Korrelation sind in dieser ihrer universalen Ursprünglichkeit *einzig*. In Cohens zweisinniger Auffassung der Nationalität, staatspolitisch am Deutschtum, unpolitisch-religiös am Judentum gebildet, ist Einzigkeit ein konstitutives Moment. Der Begriff der Nationalität scheint nur auf das deutsche und das jüdische Volk in ihrer Korrelation anwendbar zu sein. Dennoch verfolgt Cohen ein politisches Projekt, in dem es eine offene *Vielheit* von Nationalitäten zu geben scheint. Der Einzelstaat einerseits und der Staatenbund andererseits, beide »bedürfen«, wie Cohen sagt, einer »*Mehrheit*« der Nationalitäten. Jedoch heißt »*Mehrheit*« bei ihm nicht »*Vielheit*«, sondern ist ein Versuch, zwischen Einzigkeit und Vielheit zu vermitteln. Das geschieht durch eine geschichtliche Dynamisierung des Denkens.

Vielheit könnte bei Cohen allenfalls im Ausgang vom logischen »Urteil der *Mehrheit*«, und das heißt, durch die zeitliche Dimension der Vergangenheit bestimmt werden. Die ethisch-politischen Bestimmungen aber, die das Problem der Nationalität weitgehend prägen, entstehen unter dem Primat der Zukunft und durch eine Abwehr des Vergänglichen, also dessen, was der Vergangenheit verfällt. Diese Abwehr dominiert, insofern es um den Zweck des Denkens geht, auch in der *Logik der reinen Erkenntnis*. Das System kann daher die Vielheit nicht positiv bestimmen, da ihm ein Begriff vom Wert der Vergangenheit fehlt. Die persönlich-geschichtliche Erfahrung der Religion dagegen gründet sich konstitutiv auf ein Erbe aus der Ver-

gangenheit. Es wird in historischen Quellen zugänglich und durch Treue lebendig erhalten. Die Philosophie dieser Erfahrung ist daher eine erinnernde Reflexion. Zwar vollzieht bei Cohen auch die Religionsphilosophie ihre erinnernde Reflexion nur unter dem Primat der Zukunft - dieser Primat, letztlich eine Folge der jüdischen Menschheitsidee, wird hier sogar begründet -, aber genau das geschieht durch eine *erinnernde* Reflexion. So erhält die Vergangenheit in der Religionsphilosophie einen eigenen Wert, und es kann damit die Vielheit erwogen werden. Der rabbinische Begriff der »Völker der Welt« liefert hierzu das Muster. Die Vielheit der Völker wird hierin zunächst als faktischer Gegensatz zum einzigen monotheistischen Volk aufgefaßt. Um diesen Gegensatz jedoch im geschichtlichen Leben überbrücken zu können, wird jene Vielheit durch den Begriff der sogenannten noachidischen Gesetze in die Einheit der sittlichen Menschheit und damit in den Umkreis des Monotheismus einbezogen. Im ersten Schritt wird diese Einheit aus einem in der Vergangenheit geschlossenen Bund Gottes mit Noah abgeleitet, der gegenüber einer Ur-Vielheit von Menschenvölkern das neue Weltalter begründet. So erhält in diesem Mythos die nach-noachidische Völkerwelt ein einheitliches Fundament. Cohens Erkenntnislogik wandelt diese Einheit in ein Ideal der Zukunft. Aber trotz dieser rationalistischen Umwandlung wirkt in der Religion mit der Erinnerung an ihre Quellen auch jener Mythos weiter und damit seine abwehrende Geste gegenüber einem wie immer faktischen Gegensatz von Vielheit und Einheit.

Das »Urteil der Mehrheit« in der *Logik der reinen Erkenntnis* reformuliert dieses Problem des mythischen Bewußtseins in seinem Motiv der elementaren Einzelheiten. Der Gedanke an diese Einzelheiten stammt, bildlich gesprochen, aus einer logischen Tiefenschicht im Theorem der Mehrheit, die zwar den Primat der Zukunft bereits realisiert, ihm aber noch nicht völlig unterworfen ist, und dies, obwohl Cohen die erinnernde Reflexion in seiner Logik nicht zum Thema macht. Denken ist für Cohen die Umwandlung einer nirgends positiv definierten »unreinen« offenen Vielheit in »Mehrheit«. Bereits die Frage nach dem sogenannten Vielen wird umgedacht. Von einer in die Zukunft verlegten Einheit her zeigen sich die Einzelheiten, die das unkritische - für Cohen mythische - Bewußtsein für gegeben hält, als bloße Rückfälle ins Vergangene, gewissermaßen als Ausstoß eines unabschließbaren Weges in die Zukunft. Ihn zu gehen bedeutet, allen Inhalt durch wechselseitige Beziehungen zu bestimmen. Inhaltliche Entwicklung und strenge gesetzliche Gebundenheit bedingen einander. Das Einzelne entsteht nun dadurch, daß es durch Gemeinschaft und Verschiedenheit mit anderem vereint wird. Nicht durch Vereinzeln erlangt ein Mensch, eine Nationalität, ein Gegenstand, ein Kunstwerk usw. seine Bestimmung,

sondern über seine *Enteinzelnung*. Sie wird zur allgemeinen Form der »Mehrheit« als einer unabschließbaren Arbeit am Problem der Vielheit. So wird die Mehrheit zu einer logischen Chiffre auch für die kritische Metamorphose der zunächst unkritischen politischen Erfahrung. Die als Schein entlarvte - bzw. dazu degradierte - offene Vielheit wandelt sich zu einer weltgeschichtlichen Bewegung der Einheit, worin die Menschen bzw. Nationalitäten durch eine geschichtliche Wechselwirkung ihr Besonderheiten ausprägen.

Das geschichtlich-persönliche Motiv zu dieser Bewegung ist das Leiden an der Ungerechtigkeit und Gewalt, die durch den Isolationismus der Menschen und Völker und ihre mangelnde Verbundenheit entsteht. »Vielheit« steht bei Cohen vor allem für bindungslose Atomisierung und das Recht ungezügelter Gewalt. In seinem verzweigungsvollen Optimismus setzt er das Leiden und die offene Vielheit logisch parallel. Wie die Vielheit denkt er das Leiden an ihr nur im Modus der Vergangenheit, und sei es dieses auch in psychischer Hinsicht eine noch so »prävalierende Tatsache« der Gegenwart. Die Vergangenheit jedoch ist nur ein Rückfall aus der Antizipation einer von ihr verschiedenen Zukunft. Das Leiden, so ist die Konsequenz, hat die Bedingung seiner Möglichkeit in der hoffnungsvollen Arbeit an seiner eigenen Abschaffung. Unter dem Eindruck der prophetischen Theokratie rehabilitiert Cohen daher das Mitleid als den wichtigsten Affekt politischer Arbeit, der den isolierten Neben- und Gegenmenschen zum Mitmenschen werden läßt. Es ist real möglich, das zeigen die Quellen des Judentums, das Mitleid unmittelbar zur Quelle politischer Vernunft und positiv rechtlicher Organisation zu machen. Und es gilt auch das Umgekehrte: Ohne Mitleid entstehen in der Geschichte weder politische Vernunft noch eine gerechte Organisation. So faßt Cohen das Mitleid als einen Motor der Politik auf, dessen die Menschen und Nationalitäten bedürfen, um sich einer Dynamik der Mehrheit anzuverwandeln. Das staatenlose Judentum soll in der Welt als ein Symbol für die Notwendigkeit dieses Weges wirken.

Jedoch braucht Cohen zu seiner Bestätigung den faktischen Erfolg. Diesen Erfolg kann das Judentum der politischen Entsagung wegen nicht hervorbringen. Er gehört nach Cohen der Kulturmacht des Deutschtums. Cohens politische Idee einer Mehrheit der Nationalitäten unter der Einheit einer Nation ist ein Werben vor allem unter den Deutschen, diesen Erfolg durch eine gerechte Politik, die auch den Juden ihr volles Nationalitätsrecht gibt, wirklich werden zu lassen. Daß aus diesem Beispiel eine universale Wirksamkeit friedvoller Entwicklung hervorgehen wird, ist Cohens der geschichtlichen Verzweiflung abgerungene Behauptung. Er mystifiziert das Deutschtum, indem er es als ein unfehlbar wirkendes Kulturwissen um universale

Gesetzlichkeiten auffaßt. Allerdings beruht die Wirkung dieses Wissens auf seiner Verbreitung. Daher gehört es zu seiner Idee, daß ein politisch organisierbares Mittel verfügbar ist, mit dem das Wissen verbreitet werden kann: der schulische und universitäre Unterricht. Er soll letztlich jedermann und überall, in Deutschland selbst und weltweit, zugänglich gemacht werden. Durch ihn soll die allgemeine Reifung zur ethischen Politik wirksam angeleitet werden.

Innerhalb der *Einleitung mit kritischem Nachtrag*, Cohens Zusammenfassung seiner philosophischen Intentionen für Logik und Ethik, legt er seine Auffassung vom Unterricht kurz vor dem Abschluß noch einmal dar. Der Unterricht im weitesten Sinn ist das dem Menschen verfügbare Mittel, um, wie es im letzten Satz heißt, das »höchste Ziel« des Idealismus zu erreichen, »die ethische Realisierung und Politisierung der Volksidee«. Die geschichtliche Bedingung der Möglichkeit dieser ethisch gedachten Volksidee dagegen ist dem Menschen un verfügbar. Sie liegt im Offenbarungswissen des reinen Monotheismus. In diesem Wissen, verstanden als die »Schöpfung der Vernunft«, sondern, vereinigen und erhalten sich die Erkenntnis des Menschen einerseits und das Geheimnis des Menschen anderseits. Diese Korrelation von Erkenntnis und Geheimnis begründet die jüdische Gemeinde als eine für Cohen notwendig unpolitische, religiöse Nationalität.

BIBLIOGRAPHIE DER ZITIERTEN LITERATUR

A. Werke Hermann Cohens und Siglen

Am Ende der bibliographischen Angaben findet sich jeweils in eckigen Klammern die Nummer des entsprechenden Bandes in der Ausgabe der Cohenschen *Werke*, hg. vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey, Hildesheim usw. 1977ff (die *Kleineren Schriften* mit erweitertem Herausgeberkreis), auch wenn bisher nicht alle Bände erschienen sind.

- KThE* *Kants Theorie der Erfahrung*, 1. Aufl. (A) Berlin, Dümmler 1871 [Werke 1.3]; (2. Aufl. (B) 1885), 3. Aufl. (C) Berlin, B. Cassirer 1914 [Werke 1.1-1.2].
- KBE* *Kants Begründung der Ethik*, (1. Aufl. 1877), 2. Aufl. Berlin, B. Cassirer 1910 [Werke 2].
- PIM* *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, Berlin, F. Dümmler 1883 [Werke 5/I].
- KBÄ* *Kants Begründung der Ästhetik*, Berlin, Dümmler 1889 [Werke 3].
- EmkN* *Einleitung mit kritischem Nachtrag zu F. A. Langes 'Geschichte des Materialismus'*, (1. Aufl. 1896, 2. Aufl. 1902), 3. Aufl. Leipzig, Brandstetter 1914 [Werke 5/II].
- LrE* *Logik der reinen Erkenntnis*, (1. Aufl. 1902) 2. Aufl. Berlin, B. Cassirer 1914 [Werke 6].
- ErW* *Ethik des reinen Willens*, (1. Aufl. 1904), 2. Aufl. Berlin, B. Cassirer 1907 [Werke 7].
- ÄrG* *Ästhetik des reinen Gefühls*, 2 Bände, Berlin, B. Cassirer 1912 [Werke 8 und 9].
- BR* *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Gießen, Töpelmann 1915 [Werke 10].
- *Die dramatische Idee in Mozarts Operntexten*, Berlin, B. Cassirer 1915/6.
- RV* *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, (1. Aufl. 1919), 2. Aufl. Frankfurt a. M., Kauffmann 1929 [Werke 11].
- JS* *Jüdische Schriften*, 3 Bände, Hg. Bruno Strauß, Berlin, Akademie-Verlag 1924.
- SPhZ* *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, 2 Bände, Hg. Albert Görland und Ernst Cassirer, Berlin, Akademie-Verlag 1928.
- Briefe* *Briefe*, ausgewählt und herausgegeben von Bertha und Bruno Strauß, Berlin, Schocken 1939.
- KS* *Kleinere Schriften*, 6 Bände, 1997ff [Werke 12-17].

B. Literatur

- ACHAD HAAM. *Am Scheidewege. Gesammelte Aufsätze*. Bd. 2. Berlin 1923.
- ADELMANN, Dieter. *Einheit des Bewußtseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens*. Heidelberg 1968.
- ADELMANN, Dieter. »H. Steinthal, Louis Lewandowski und Hermann Cohen« [unpubl. Vortrag] 1994.
- AGUS, Jacob. »Hermann Cohen«, in: ders. *Modern Philosophies of Judaism. A Study of recent Jewish Philosophies of Religion*. New York 1941; 57-130.
- ALTMANN, Alexander. »Hermann Cohens Begriff der Korrelation«, in: Hans Tramer (Hg.) *In zwei Welten. Festschrift für Siegfried Moses*. Tel Aviv 1962; 377-399.
- Auslegungen* (hg. von Alphons Silbermann), Band 4: Helmut Holzhey (Hg.). *Hermann Cohen*. Frankfurt 1994.
- BAUMGARDT, David. »The Ethics of Lazarus and Steinthal«, in: *Year Book II of the Leo Baeck Institute*. London 1957; 205-217.
- BAUMGARDT, David. »Unverschuldete Verschollenheit und unverdienter Ruhm«, in: *Festschrift für Robert Weltsch*. 1961; 64-75.
- BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt 1980.
- BERGMAN, Schmuël Hugo. »Hermann Cohen«, in: Alexander Altmann (Hg.). *Between East and West. Essays dedicated to the memory of Bela Horowitz*. London 1958; 22-47.
- BERGMAN, Schmuël Hugo. *Tagebücher und Briefe 1901-1975*, 2 Bände. Königstein/Ts. 1985.
- BLUMENBERG, Hans. *Arbeit am Mythos*. Frankfurt 1986.
- BOEHM, Max Hildebert. »Vom jüdisch-deutschen Geist«, in: *Preußische Jahrbücher* 162, Dez. 1915; 404-420.
- BOEHM, Max Hildebert. »Nochmals: Vom jüdisch-deutschen Geist«, in: *Preußische Jahrbücher* 163, März 1916; 510-512.
- BOEHM, Max Hildebert. »Emanzipation und Machtwille im modernen Judentum«, in: *Der Jude*, H. 5/6, Aug./Sept. 1917; 371-378.
- BÖHM, Adolf. *Die zionistische Bewegung*, 2 Bände. 2. Aufl. Berlin 1935 und 1937.
- BORNHAUSEN, Karl. »Die Religion der Vernunft«, in: *Kant-Studien* 29. 1924; 377-385.
- BREUER, Mordechai. *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871-1918*. Frankfurt/M. 1986.
- BRUCKSTEIN, Almut Shulamith. *Hermann Cohen's 'Charakteristik der Ethik Maimunis': A reconstructive reading of Maimonides' ethics*. [Diss. Ms.] 1992.
- BUBER, Martin. »Begriffe und Wirklichkeit. Brief an Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Hermann Cohen«, in: *Der Jude*, H. 5, Aug. 1916; 281-289.
- BUBER, Martin. »Zion, der Staat und die Menschheit. Bemerkungen zu Hermann Cohens 'Antwort'«, in: *Der Jude*, H. 7, Okt. 1916; 425-433.

- BUBER, Martin. *Völker/Staaten und Zion* [beinhaltet »Begriffe und Wirklichkeit«(s. o.) und Bubers Bemerkungen zu Cohens Antwort (s. o.) zuzüglich eines »Vorworts« und Anmerkungen]. Berlin 1917.
- BUBER, Martin. *Der Jude und sein Judentum*. Köln 1963.
- BUMANN, Waltraud. *Die Sprachtheorie Heymann Steinthals. Dargestellt im Zusammenhang seiner Theorie der Geisteswissenschaft (= Monographien zur philosophischen Forschung, Bd. XXXIX)*. Meisenheim am Glan 1965.
- Cannocchiale] *Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici*. [Heft 1-2, 1991:] *I filosofi della scuola di Marburgo*. Neapel 1991.
- CASSIRER, Ernst. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Berlin 1910.
- COHN, Ernst, J. »Heinrich Graetz«, in: Guido Kisch (Hg.). *Das Breslauer Seminar. Gedächtnisschrift*. Tübingen 1963; 187-203.
- Davke: revista trimestral israelita*. Nr. 33/34 [Gedenkband zum 40. Todestag Hermann Cohens, jiddisch]. Buenos Aires 1958.
- DIETRICH, Wendell S.. *Cohen and Troeltsch. Ethical Monotheistic Religion and Theory of Culture*. Atlanta 1986.
- DON, Arie. *The Role of the Jewish Law in Moses Mendelssohn's and Hermann Cohen's Philosophies of Judaism*. [Diss.] Montreal 1984.
- DUPRE, Wilhelm. »Mythos«, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 4, München 1973; 948-956.
- EBBINGHAUS, Julius. »Deutschtum und Judentum bei Hermann Cohen«, in: *Kant-Studien* 60. 1969; 84-96.
- EBBINGHAUS, Julius. »Hermann Cohen als Philosoph und Publizist«, in: *Archiv für Philosophie*, Bd. 6, 109-122 (Wiederabdruck in: *Auslegungen* [s. d.] 1994; 189-204.)
- EDEL, Geert. *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*. Freiburg 1988.
- EDEL, Geert. »Kantianismus oder Platonismus. Hypothesis als Grundbegriff der Philosophie Hermann Cohens«, in: *Cannocchiale* [s. d.]. 1991; 59-87.
- EDEL, Geert. »Die Entkräftung des Absoluten. Ursprung und Hypothesis in der Philosophie Hermann Cohens«, in: *Neukantianismus*. [s. d.]. 1994; 329-342.
- ELONI, Yehuda. *Zionismus in Deutschland. Von den Anfängen bis 1914*. Gerlingen 1987.
- ENGEL, David. »HA-IACHASIM BEIN LIBER'ALIM LE-ZIONIM BE-GERMANIAH BI-TEKUFATH MILCHÄMÄTH HA-'OLAM HA-R'ISCHONAH« [Die Beziehung zwischen Liberalen und Zionisten zur Zeit des Ersten Weltkrieges], in: *ZION* 47. 1982 (5742); 435-461.
- ESTRIN, S. M. »Hermann Cohens Leben und Schaffen« [jiddisch], in: *Davke* [s. d.]. 1958; 1-17.
- Ethischer Sozialismus*. Helmut Holzhey (Hg.). Frankfurt/M. 1994.
- Festschrift Hermann Cohen: *Judaica. Festschrift zu Hermann Cohens siebenzigstem Geburtstage*. Berlin 1912.
- FICHTE, Johann Gottlieb. *Sämtliche Werke*, hg. von I. H. Fichte, 8 Bände. Berlin 1845-46.
- FIORATO, Pierfrancesco. *Geschichtliche Ewigkeit: Ursprung und Zeitlichkeit in der Philosophie Hermann Cohens*. Würzburg 1993.

- FIORATO, Pierfrancesco. »Unendliche Aufgabe und System der Wahrheit. Die Auseinandersetzung des jungen Benjamin mit der Philosophie Hermann Cohens«, in: *Philosophisches Denken* usw. [s. d.]. 1993; 163-178.
- FIORATO, Pierfrancesco. »'Die Gegenwart muß indessen zur Zukunft werden'. Über die 'logischen' Grundlagen des Cohenschen Messianismus«, in: *Neukantianismus*. [s. d.]. 1994; 366-378.
- FRAENKEL, Abraham. *Lebenskreise. Aus den Erinnerungen eines jüdischen Mathematikers*. Stuttgart 1967.
- FRITZSCHE, Robert Arnold. *Hermann Cohen aus persönlicher Erinnerung*. Berlin 1922.
- FRITZSCHE, Robert Arnold. »Das Judentum im deutschen Denken. Hermann Cohen«, in: *Der Jude*, 7. Jg. 1923; 429-439.
- FUCHS, Eugen. »Zur Aussprache«, in: *Neue Jüdische Monatshefte* [s. d.]. 1916; 1-3.
- FUCHS, Eugen. *Um Deutschtum und Judentum. Gesammelte Reden und Aufsätze (1894-1919)*. Frankfurt/M. 1919.
- GELLNER, Ernest. *Nationalismus und Moderne*. Berlin 1991.
- GIGLIOTTI, Gianna. »Ethik und das Faktum der Rechtswissenschaft bei Hermann Cohen«, in: *Ethischer Sozialismus* [s. d.]. 1994; 166-184.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Werke, Kommentare und Register. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*. München 1981.
- GÖRLAND, Albert. *Index* [zu: Hermann Cohen. Logik der reinen Erkenntnis. 1. Aufl. 1902]. Berlin 1906.
- GOLDSCHMIDT-FABER, Hermann. »Von Deutschen und Juden. Eine Entgegnung«, in: *Preussische Jahrbücher* 163, Febr. 1916; 257-280.
- GORDIN, Jakob. *Untersuchungen zur Theorie des unendlichen Urteils*. Berlin 1929.
- GRAETZ, Heinrich. *Die Konstruktion der jüdischen Geschichte*. Berlin 1936.
- GRIMM, Jacob. *Deutsche Grammatik*. Teil 1, 2. Aufl. in 2 Büchern. Göttingen 1822.
- GÜDEMANN, Moritz. *Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der abendländischen Juden während des Mittelalters und der neueren Zeit*, 3 Bände. Wien 1880 bis 1888.
- GÜDEMANN, Moritz. »Nächstenliebe. Ein Beitrag zur Interpretation des Matthäus-Evangeliums«, in: *Österreichische Wochenschrift. Centralorgan für die gesamten Interessen des Judentums*. 7. Jg., Nr. 36 vom 12.9.1890; 665-679. [Ferner als Sonderdruck:] Wien 1890.
- GÜDEMANN, Moritz. *Jüdische Apologetik. (Schriften, hg. von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums)* Glogau 1906.
- GÜNTHER, Henning. *Philosophie des Fortschritts. Hermann Cohens Rechtfertigung der bürgerlichen Gesellschaft*. München 1972.
- GUTTMANN, Julius. *Die Philosophie des Judentums*. München 1933.
- HEINRICH, Klaus. *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*. Frankfurt 1966.
- Hermann Cohen (1842-1918), Kantinterpret, Begründer der »Marburger Schule«, Jüdischer Religionsphilosoph*. [Ausstellungskatalog, herausgegeben von Franz Orlik]. Schriften der Universitätsbibliothek Marburg 63. Marburg 1992.
- HERZL, Theodor. *Zionistische Schriften*. Berlin 1920.

- HILDEBRAND, Adolf. *Das Problem der Form in der bildenden Kunst*. (3. Aufl.) Straßburg 1901.
- HIRSCH, Samson Raphael. *Gesammelte Schriften*, 6 Bände. Frankfurt 1902-1912.
- HIRSCH, Samson Raphael. *Horeb - Ein Versuch über Israels Pflichten*. 4. Aufl. Frankfurt 1909.
- HIRSCH, Samson Raphael. *Neunzehn Briefe über Judentum*. Hg. von Ben Uziel (Rabbiner S. R. Hirsch). Zürich 1987.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Joachim Ritter, Karlfried Gründer (Hg.). Darmstadt 1971ff.
- HOLZHEY, Helmut. »Zwei Briefe Hermann Cohens an Heinrich von Treitschke«, in: *Bulletin des Leo Baeck Institutes*, Nr. 46/47. 1969; 183-204.
- HOLZHEY, Helmut. »Einführung« zu: Hermann Cohen. *Werke 5/II (Einleitung mit kritischem Nachtrag ...)*. Hildesheim usw. 1984; 7*-30*.
- HOLZHEY, Helmut. *Cohen und Natorp*, 2 Bände. Basel usw. 1986.
- HOLZHEY, Helmut. »Cassirers Kritik des mythischen Bewußtseins«, in: Hans-Jürgen Braun, Helmut Holzhey, Ernst Wolfgang Orth (Hg.). *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Frankfurt 1988; 191-205.
- HOLZHEY, Helmut. »Heidegger und Cohen. Negativität im Denken des Ursprungs«, in: Günter Hauff, Hans Rudolf Schweizer, Armin Wildermut (Hg.). *In Erscheinung treten. Heinrich Barths Philosophie des Ästhetischen*. Basel 1990; 97-114.
- HOLZHEY, Helmut. »Hermann Cohen: der Philosoph in Auseinandersetzung mit den politischen und gesellschaftlichen Problemen seiner Zeit«, in: *Philosophisches Denken* usw. [s. d.]. 1993; 15-36.
- HOLZHEY, Helmut. »Die praktische Philosophie des Marburger Neukantianismus«, in: *Neukantianismus*. [s. d.]. 1994; 136-155.
- HOLZHEY, Helmut. »Neukantianismus und Sozialismus« Einleitung in: *Ethischer Sozialismus* [s. d.]. 1994; 7-38.
- HÜBNER, Kurt. *Das Nationale. Verdrängtes, Unvermeidliches, Erstrebenswertes*. Graz usw. 1991.
- HUMBOLDT, Wilhelm von. *Die sprachphilosophischen Werke ...* [s. Steintal, Hg. 1884].
- JOSPE, Alfred. *Die Unterscheidung von Mythos und Religion bei Hermann Cohen und Ernst Cassirer in ihrer Bedeutung für die jüdische Religionsphilosophie*. Oppeln 1932.
- Jüdisches Lexikon in vier Bänden*. 1. Aufl. 1927ff, ND Frankfurt 1987.
- KAJON, Irene. *Ebraismo e sistema di filosofia di Hermann Cohen*. Padua 1989.
- KAJON, Irene. »Philosophisches System und Judentum bei Hermann Cohen: Zur Grundlegung einer jüdischen Philosophie«, in: *Philosophisches Denken* usw. [s. d.]. 1993; 131-142.
- KAJON, Irene. »I problema della libertà e del male in Hermann Cohen e Paul Natorp«, in: *Cannocchiale* [s. d.]. 1991; 417-438.
- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen (später Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin, seit 1902 [Akad. Ausg.].
- KAPLAN, Simon. *Das Geschichtsproblem in der Philosophie Hermann Cohens*. Berlin 1930.
- KATZ, Jacob. *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770-1870*. Frankfurt 1986.

- KATZ, Jacob. *Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700-1933*, aus dem Amerikanischen von Ulrike Berger. München 1989.
- KAUFMANN, David. *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie*. Gotha 1877.
- KINKEL, Walter. *Hermann Cohen. Eine Einführung in sein Werk*. Stuttgart 1924.
- KIRCHHOFF, Alfred. *Zur Verständigung über die Begriffe Nation und Nationalität*. Halle 1905.
- KLATZKIN, Jacob. *Hermann Cohen*. 1. Aufl. Berlin 1919, 2. Aufl. Berlin 1921.
- KLATZKIN, Jakob. *Krisis und Entscheidung im Judentum*. Berlin 1921.
- KLEIN, Joseph. *Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie Hermann Cohens und Paul Natorps - eine Kritik des Neukantianismus*. Göttingen 1976.
- KLUBACK, William. *Hermann Cohen. The Challenge of a Religion of Reason*. Chico (Calif.) 1984.
- KLUBACK, William. *The Legacy of Hermann Cohen*. Atlanta 1989.
- KÖHNKE, Klaus Christian. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt 1986.
- KÖHNKE, Klaus Christian. »'Ethische Kultur', Neuer Kurs und Sozialdemokratie«, in: *Ethischer Sozialismus* [s. d.]. 1994. 283-300.
- KOHN, Hans. *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880-1930*. Köln 1961.
- KUGELMANN, Lothar. *Antizipation. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*. Göttingen 1986.
- LANGE, Friedrich Albert. *Über Politik und Philosophie. Briefe und Leitartikel 1862-1875*. Georg Eckert (Hg.). Duisburg 1968.
- LABWITZ, Kurd. »Zum Problem der Continuität«, in: *Philosophische Monatshefte* 24. 1888; 9-36.
- LAZARUS, Moritz und STEINTHAL, Heymann. »Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie als Einladung zu einer Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft«, in: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*. 1. Bd. 1860; 1-73. [Abgedruckt in:] STEINTHAL, Heymann. *Kleine sprachtheoretische Schriften*. Waltraud Bumann (Hg.), Hildesheim 1970; 307-379.
- LAZARUS, Moritz. *Was heißt national? Ein Vortrag*. 2. Aufl., Berlin 1880.
- LAZARUS, Moritz. *Die Ethik des Judentums*. Bd. 1. Frankfurt 1898. [Bd. 2 aus dem Nachlaß hg. 1911].
- LAZARUS, Moritz. *Das Leben der Seele in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze*, 1. Aufl., 2. Band. Berlin 1957.
- LEMBECK, Karl Heinz. *Platon im Marburg. Platon-Rezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*. Würzburg 1994.
- LOTZE, Hermann. *Geschichte der Aesthetik in Deutschland (= Geschichte der Wissenschaften in Deutschland, neuere Zeit. Bd. 7)*. München 1868.
- LÜBBE, Hermann. *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*. Basel 1963.

- LÜBBE, Hermann. »Die politische Theorie des Neukantianismus und der Marxismus«, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 44, 1958; 333-350 (Wiederabdruck in: Auslegungen [s. d.] 1994; 229-246.)
- MARX, Wolfgang. *Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie. Systematisch-kritische Untersuchungen zur philosophischen Grundlegungsproblematik in Cohens 'Logik der reinen Erkenntnis'*. Frankfurt 1977.
- MEINECKE, Friedrich. *Die deutsche Erhebung von 1914. Aufsätze und Vorträge*. Stuttgart 1914.
- MEINECKE, Friedrich. *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*. München u. a. 1919.
- MEYER, Thomas. »Eine unzeitgemäße Intervention, die an der Zeit war. - Hermann Cohens neukantianischer Sozialismus und die sozialdemokratische Ideologie im Kaiserreich«, in: *Philosophisches Denken* usw. [s. d.]. 1993; 257-269.
- MOOS, Paul. »Hermann Cohen als Musikästhetiker«, in: *Festschrift für Hermann Kretschmar zum 70. Geburtstag*. Leipzig 1918; 88-91.
- MORGAN, Lewis Henry. *Die Urgesellschaft*. Stuttgart 1891.
- Neue Jüdische Monatshefte. Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West*. Hg. von Hermann Cohen, Alexander Eliasberg, Adolf Friedemann, Eugen Fuchs, Franz Oppenheimer. [Erschien von 1916 bis 1918].
- Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*. Ernst Wolfgang Orth, Helmut Holzhey (Hg.). Würzburg 1994.
- NEUMANN, Friedrich Julius. *Volk und Nation*. Leipzig 1888.
- NIPPERDEY, Thomas. *Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918*. München 1988.
- NOBEL, N[ehemia] A[nton]. »Erwiderung« [auf einen Artikel Martin Rades: »Deutschtum und Judentum«], in: *Die christliche Welt. Evangelisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände*. 30. Jg., Nr. 3 vom 20. Januar 1916; Sp. 52-54.
- NOBEL, Nehemia A[nton]. »An Hermann Cohen. Zu seinem 70. Geburtstag (4. Juli 1912)«, in: Martin Buber u. a. (Hg.). *Gabe. Herrn Rabbiner Dr. Nobel zum 50. Geburtstag dargebracht*. Frankfurt 1921; 12-14.
- ODEBRECHT, Rudolf. *Hermann Cohens Philosophie der Mathematik* [Diss.]. Berlin 1906.
- OLLIG, Hans Ludwig. *Religion und Freiheitsglaube. Zur Problematik von Hermann Cohens später Religionsphilosophie*. Königstein/Ts. 1979.
- OPPENHEIMER, Franz. »Nationale Autonomie«, in: ders. *Soziologische Streifzüge*. München 1927; 188-206.
- OPPENHEIMER, Franz. *Erlebtes, Erstrebtes, Erreichtes. Lebenserinnerungen*. Düsseldorf 1964.
- PASCHER, Manfred. *Hermann Cohens Ethik als Gegenentwurf zur Rechtsphilosophie Hegels*. Innsbruck 1992.
- Philosophisches Denken - Politisches Wirken. Hermann-Cohen-Kolloquium 1992*. Reinhard Brandt, Franz Orlik (Hg.). Hildesheim usw. 1993.
- POMA, Andrea. *La filosofia critica di Hermann Cohen*. Milano 1988.
- POMA, Andrea. »Die Korrelation in der Religionsphilosophie Cohens: eine Methode, mehr als eine Methode«, in: *Neukantianismus*. [s. d.]. 1994; 343-365.
- PREUB, Hugo. *Das deutsche Volk und die Politik*. Jena 1915.

- RABIN, Israel. »Stoff und Idee in der jüdischen Geschichtsschreibung«, in: Guido Kisch (Hg.). *Das Breslauer Seminar. Gedächtnisschrift*. Tübingen 1963; 239-253.
- RENNER, Karl (= Rudolf Springer). *Der Kampf der österreichischen Nationalitäten um den Staat*. Wien 1902. (in zweiter, »vollständig umgearbeiteter Auflage« unter dem Titel *Das Selbstbestimmungsrecht der Nationen, in besonderer Anwendung auf Österreich*; erster Teil: *Nation und Staat*, Leipzig u. a. 1918).
- RIESSER, Gabriel. *Gesammelte Schriften*, Bd. 2. Frankfurt u. a. 1867.
- ROHRMOSER, Günter. »Vorwort« zu: Günther, Henning. *Philosophie des Fortschritts ...* [s. d.]. München 1972.
- ROSENZWEIG, Franz. »Einleitung«, in: Bruno Strauß (Hg.). Hermann Cohen. *Jüdische Schriften*, Bd. 1. Berlin 1924; XIII-LXIV.
- ROSENZWEIG, Franz. *Jehuda Halevi. Zweiundneunzig Hymnen und Gedichte. Deutsch*. Berlin 1929.
- ROSENZWEIG, Franz. *Briefe*. Berlin 1935.
- ROSENZWEIG, Franz. »Hermann Cohens Nachlaßwerk« (1921), in: ders. *Kleinere Schriften*. Berlin 1937; 294-298.
- ROSENZWEIG, Franz. »'Deutschtum und Judentum'«, in: ders.. *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken (= Gesammelte Schriften III)*. Dordrecht u. a. 1984; 169-175.
- ROTENSTREICH, Nathan. *Jews and German Philosophy*. New York 1984.
- ROTENSTREICH, Nathan. »From Consciousness of Culture to Symbolic Forms«, in: *Cannocchiale* [s. d.]. 1991; 247-259.
- SAMUELSON, Norbert M.. »Hermann Cohen«, in: ders.. *An Introduction to Modern Jewish Philosophy*. New York 1989; 162-181.
- SCHMID, Peter A.. *Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts- und Tugendlehre*. Würzburg 1995.
- SCHMID, Peter A.. »Soziale Erbsünde. Zur Interpretation der späten Religionsphilosophie Hermann Cohens«. [Unpubl. Vortrag am Moses-Mendelssohn-Zentrum, Potsdam]. 1994.
- SCHMOLLER, Gustav. »Obrigkeitsstaat und Volksstaat, ein mißverständlicher Gegensatz«, in: *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche*. 40. Jg., 4. Heft. München u. a. 1916; 423-434.
- SCHMOLLER, Gustav. »Die heutige deutsche Judenfrage«, in: *Tägliche Rundschau. Unabhängige Zeitung für nationale Politik*. 37. Jg., Nr. 27 vom 16.1. 1917.
- SCHOCKEN, Salman. »Philosophie und Politik. Hermann Cohen und der Zionismus«, in: *Jüdische Rundschau* vom 20.3. 1914; 123-124.
- SCHOLEM, Gershom. *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen*. Frankfurt 1977.
- SCHOLEM, Gershom. *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt 1980.
- SCHULTHESS, Peter. »Einleitung«, zu: Hermann Cohen. *Werke 5/I (Das Prinzip der Infinitesimal-Methode ...)*. Hildesheim usw. 1984; 7*-46*.
- SCHULTHESS, Peter. »Platon: Geburtsstätte des Cohenschen Apriori?«, in: *Philosophisches Denken* usw. [s. d.]. 1993; 55-75.

- SCHWARZSCHILD, Steven S.. »'Germanism and Judaism' - Hermann Cohen's Normative Paradigm of the German-Jewish Symbiosis«, in: David Bronsen (Hg.). *Jews and Germans from 1860-1933. The Problematic Symbiosis*. Heidelberg 1979; 129-172.
- SCHWEID, Eliezer. »HERMANN COHEN KI-MEFARESCH HA-MIKR'A« [Hermann Cohen als Biblexegete], in: *DAATH* 10. 1983 (5743); 93-122.
- SCHWEID, Eliezer. »JESODOTH HA-FILOSOFIAH HA-DATITH SCHÄL HERMANN COHEN« [Grundlagen der Religionsphilosophie Hermann Cohens], in: *MECHKARE JIRUSCHALAJIM BE-MACHSCHÄWÄTH JISRA'EL* 2,2. 1983 (5743); 255-306.
- SELIGMANN, R[affael]. »Einige Worte über Hermann Cohen«, in: *Der Jude*, 1. Jg., August 1916; 316-319.
- SEO, Djeong-Uk. *Logik und Metaphysik der Erkenntnis: kritischer Vergleich von Hermann Cohens und Nicolai Hartmanns philosophischen Grundpositionen* [Diss.] Heidelberg 1993.
- SIEG, Ulrich. »Deutsche Kulturgeschichte und jüdischer Geist. Ernst Cassirers Auseinandersetzung mit der völkischen Philosophie Bruno Bauchs. Ein unbekanntes Manuskript«, in: *Leo Baeck Bulletin* 1991; 59-71.
- SIEG, Ulrich. *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg 1994.
- SIMON, Ernst. »Martin Buber und Hermann Cohen«, in: *MB* vom 8. Febr. 1963; 4f.
- SIMON, Ernst. »Die zweite Naivität«, in: ders. *Brücken. Gesammelte Aufsätze*. Heidelberg 1965; 246-279.
- SIMON, Ernst. »N. A. Nobel (1871-1922) - Als Prediger« (1961), in: ders. *Brücken. Gesammelte Aufsätze*. Heidelberg 1965; 375-380.
- SOLOWIEJCZYK, Josef S. *Das reine Denken und die Seinskonstituierung bei Hermann Cohen*. [Diss.]. Berlin 1932.
- SPAEMANN, Robert. »Philosophie als institutionalisierte Naivität«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 81. 1974; 139ff.
- STEINBERG, Aharon. »Coheniana« [jiddisch], in: *Davke ...* [s. d.], 1958; 132-137.
- STEINTHAL, H. *Die Sprachwissenschaft Wilhelm von Humboldt's und die Hegel'sche Philosophie*. Berlin 1848.
- STEINTHAL, H. *Grammatik, Logik und Psychologie. Ihre Principien und ihr Verhältniss zueinander*. Berlin 1855.
- STEINTHAL, H. »Einleitende Gedanken ...« [s. Lazarus, Moritz. »Einl. Ged ...«]. 1860.
- STEINTHAL, H. (Hg.). *Die sprachphilosophischen Werke Wilhelm's von Humboldt*. Berlin 1884.
- STEINTHAL, H. *Der Ursprung der Sprache im Zusammenhange mit den letzten Fragen alles Wissens*. Berlin 1888.
- STEINTHAL, H. »Poesie und Prosa«, in: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, 6. Band, 1869; 285-352.
- STEINTHAL, H. »Die Sage von Simson«, in: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, 2. Band, 1862; 129-178.
- STOLZENBERG, Jürgen. »Oberster Grundsatz und Ursprung in Hermann Cohens theoretischer Philosophie«, in: *Philosophisches Denken* [s. d.] 1993; 76-94.

- TRAMER, Hans. »Jüdische Renaissance im 19. und 20. Jahrhundert«, in: Karl Heinrich Rengstorf und Siegfried v. Kortzfleisch (Hg.). *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*, Bd. II. Stuttgart 1970; 668-705.
- TREITSCHKE, Heinrich von. »Unsere Aussichten«, in: ders.(Hg.). *Preußische Jahrbücher*, Bd. 44, Nov. 1879; 559-576.
- TREITSCHKE, Heinrich von. »Noch einige Bemerkungen zur Judenfrage«, in: ders.(Hg.). *Preußische Jahrbücher*, Bd. 45, Jan. 1880; 85-95.
- TUCKER, Bernhard. *Ereignis. Wege durch die politische Philosophie des Marburger Neukantianismus*. Frankfurt 1984.
- TOURY, Jacob. *Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland. Von Jena bis Weimar*. (= Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, 15). Tübingen 1966.
- TOURY, Jacob. *Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland 1847-1871. Zwischen Revolution, Reaktion und Emanzipation*. (= Schriftenreihe des Instituts für Deutsche Geschichte, Universität Tel Aviv, 2). Düsseldorf 1977.
- UCKO, Sinai (Siegfried). »HÄ-CHÄMLAH; HÄ'AROTH LE-FILOSOPHIAH HA-DATITH SCHÄL HERMANN COHEN« [Das Mitleid, Bemerkungen zur Religionsphilosophie Hermann Cohens], in: 'IUN 20. 1969/70 (5729/30); 23-28.
- VUILLEMIN, Jules. *L'héritage Kantien et la révolution copernicienne*. Paris 1954.
- WEIZSÄCKER, Carl Friedrich von. *Bewußtseinswandel*. München 1988.
- WELTSCH, Robert. »Vom Wesen des Nationalismus«, in: *Jüdische Rundschau* vom 21.5. 1914; 219-220.
- WIEDEBACH, Hartwig. »'Hermann Cohen, gesehen aus zwei verschiedenen Blickwinkeln.' Die Rede des Rabbiners Jakob Masé an Hermann Cohen in Moskau 1914«, in: *Leo Baeck Bulletin* 84. 1989; 23-33.
- WINTER, Eggert. *Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantianismus im Werke Hermann Cohens*. Berlin 1980.
- WOLFSBERG, Oskar. *Nehemias Anton Nobel (1871-1922). Versuch einer Würdigung*. Frankfurt/M. 1929.
- WUST, Peter. *Naivität und Pietät*. (= *Gesammelte Werke*, Bd. II. Münster 1964.)
- ZANK, Michael. *Reconciling Judaism. The idea of 'Versöhnung' in Hermann Cohen's Philosophy of Religion*. [Diss. Ms., Brandeis Univ. Boston, USA]. 1994.
- ZECHLIN, Egmont. *Die deutsche Politik und die Juden im Ersten Weltkrieg*. Göttingen 1969.
- ZWEIG, Arnold. »Jude und Europäer. Entgegnung an Max Hildebert Böhm«, in: *Der Jude*, H. 1/2. 1917; 21-28.

REGISTER

Die Anmerkungen sind nur vereinzelt in thematischer Hinsicht, nicht nach den Autoren der Sekundärliteratur, erschlossen. Querverweise werden durch † angezeigt.

- Abkunft 43, 283
Abschluß 83, 88, 117, 302
Absolut/Absolutheit 90f, 96, 143, 145, 158,
195, 198, 232, 281f
Abstammung 30, 91, 93, 96, 119, 223f, 226,
232, 283
† Genealogie
Achad Haam 14
Affekt 57, 70, 116, 123-125, 129, 132, 143,
149, 156, 163, 169, 192, 209, 224, 229,
233, 235, 268, 301, 317
Ägypten 240
Allheit 3, 57, 58, 64, 82-88, 101, 114, 117-
122, 124f, 129, 143-147, 156, 189, 191,
209, 249, 260, 278, 291-295
»Urteil d. A.« 63f, 67, 81-85, 89, 101,
117, 121f, 129f, 150, 216, 245, 294f
Anarchismus 121
Andacht 285, 288f
Angst 72, 116, 149, 192, 252, 255, 268, 285
Annex 169, 174, 177f
Anpassung 91, 93
Anschauung 137, 172
Anschauung der Anschauung 171-173
Anthropologie/anthropologisch 27, 29, 33,
43, 93, 102-104, 119, 283
Antinomie 161
Antisemitismus 3, 10, 19, 23-25, 28, 44, 221,
315
Antizipation 65-69, 76-83, 87, 113f, 159,
179, 180, 182, 186, 189, 191, 200, 227,
236, 255, 257, 269, 278, 280, 282, 291,
302, 313
Antlitz, jüdisches 94f
Apologie 121, 234
Apperzeption 166
Archäologie 167f, 171, 173f, 176, 181, 187,
196, 273
Aristoteles 223, 298
Armut 68, 228, 236-238, 245-247, 250, 258f,
261, 264, 288, 301, 302, 314
Assimilation 3, 12, 16, 23f, 36-39, 41, 43,
45-47, 52, 94
Ästhetik des reinen Gefühls 9, 99, 154, 156,
158, 161-164, 166, 168f, 175, 180f,
183, 189, 195, 197, 206, 222, 250, 271,
273
Atmung 182f
† Eratmen
Attributenlehre 263, 268
Auferstehung 224-226, 273f
Ausländer 241f
Ausrottung 46
Austreibung 46
Authentizität 207, 211-215
Autochthonie 45
Autonomie 127, 133f, 142, 154, 209, 233,
239, 247, 257f, 262f, 267, 270, 280f,
299, 305, 313
Bangen 205
Bedingtheit 3, 27, 34, 104, 106, 156, 272f,
282, 285, 301, 311, 313
Begriff
»Urteil d. Begriffs« 89, 91
*Begriff der Religion im System der Philo-
sophie, der* 1, 15, 17, 27, 266
Beharrung 89, 118
Bekehrung
Selbstb. 306
Bekenner 11, 34, 46, 259
Bekentnis 44, 53-56, 161, 256, 258
Sündenb. 256-258, 260, 266, 269, 314
Bestimmungsansatz 65, 69, 72, 75-77, 86f,
113, 117, 177, 211, 213, 235, 256, 267
Bestimmungsbewegung 77
Bewußtheit 70, 178f, 184, 186f, 197, 269,
280, 296, 312
Bewußtsein

- das Elementare des B. 193, 195, 211, 296
 Einheit d. B. 163
 geschichtliches B. 280
 Kulturb. 155, 169, 177, 196, 206, 216,
 218, 239, 270, 286f, 304, 309
 Nationalb. 36, 239, 240
 Schuldb. 253
 Selbstb. 1, 109, 114-116, 121f, 133, 136,
 143, 148, 160, 161, 169, 171f, 209,
 271, 291
 Staatsb. 118, 120, 147
 Volksb. 140
 Bezwingen 199, 201
 Bibel 217, 233, 298
 Bildung 11, 16, 29, 142, 148f
 Volksb. 141
 Billigkeit 156
 Biologie 90-96, 104f, 170, 182f, 283
 Bismarck, Otto von 11, 139, 203
 Blut 13, 23, 133, 144, 149, 150
 Boeckh, August 164
 Böse, das 121, 234, 238f, 253f, 272f
 böser Trieb 253f
 Buber, Martin 23f, 26, 30-36, 40f, 48, 50f,
 60, 115, 283, 289, 299
 Bürger 11, 12, 37, 150, 241f, 306
 Burgfriede 19
 Buße 257-259, 264, 279, 285
 Cassirer, Ernst 71
 Chaos 207-210
 Christentum 27, 35, 43f, 127, 230, 298f, 305
 Chronologie 110, 122, 282
 Dante Alighieri 206, 209f
 Dasein 39, 55, 171, 244-246, 261, 273f, 295,
 302, 304
 geistiges D. 248f, 259-261, 263, 270, 276,
 278f, 284-288, 293, 295, 307, 315
 lyrisches D. 280f, 287
 nationales D. 248, 284
 Demokratie 133f, 136f, 147
 Demut 75, 257-259, 261, 267, 269f, 277,
 302, 314
 Deutschland 107, 203
 Deutschtum 1, 3, 4, 19-22, 95f, 136, 158,
 199, 209, 296, 300, 304f, 308, 310, 312,
 315, 317
Deutsch. u. Judent. (Aufsatz) 21, 23f, 27,
 35, 41, 50, 94, 102, 119f, 127, 283,
 292, 304
 Dichter 211, 213, 215, 311
 Differential 81, 87, 148
 Drama 186, 205f, 222-227, 240, 311
 Dramentheorie 222f
 Echtheit 161-163, 188, 191
 Ehe 144-146, 202
 Ehre 116
 Eigenart 14, 37, 47, 94, 162, 266, 281
Einleitung mit kritischem Nachtrag 122f, 134,
 140, 318
 Einzelheit/Einzernes 48, 66-68, 83-85, 88,
 92, 113-118, 150, 153, 189, 216, 227,
 292, 302, 316
 Einzigkeit 31, 93, 129, 166, 198, 230, 233,
 266, 292, 296, 315
 Element/elementar 66-68, 79, 81f, 84, 88,
 113, 115, 149, 153, 177, 181f, 185, 192,
 227, 277, 302
 Empfindung 62, 84, 89, 177, 179f, 184
 Endlichkeit 216, 267, 311
 Enteinzelung 66, 82, 113, 291, 317
 Entropie 109
 Entsagung 5, 11, 244-246, 261, 263, 269f,
 278, 291, 294, 300, 302, 312, 317
 Episode 35, 289, 315
 Epos 166, 205-210, 240
 Eratmen 182-184, 187, 195, 211
 Ereignis 127, 129, 217f, 256, 264, 273, 310
 Erfahrung
 geschichtliche Erf. 67f, 71, 81, 98, 103,
 126, 131, 202, 211, 215f, 218f, 222,
 227f, 231, 235, 237, 244, 249, 251,
 258-261, 268, 282, 288, 291, 301,
 304, 308f, 311-316
 Gotteserf. 251
 Grenzerf. 216
 Lebenserf. 227
 lyrische Erf. 266-270, 283, 311, 313
 Nationalitätserf. 60, 98, 307f, 312
 politische Erf. 103, 252, 317
 religiöse Erf. 206, 309
 Selbsterf. 33
 Spracherf. 282
 Erf. und medialer Wille 238
 Erhaltung 21, 64, 136f, 157, 171, 181, 185,
 214, 245, 309
 d. Judentums 33f, 37, 48, 50, 307
 d. Menschennatur 242
 d. Monotheismus 39f

- d. Religion 149, 283-285, 288f
 d. Vergänglichen 151
 Erinnerung 79, 81, 169, 180, 208, 237, 240, 316
 erinnernde Reflexion 77, 79-81, 117, 149, 245, 277, 294, 316
 Erkenntnislogik 4, 281
 Erlebnis 161, 192, 195, 256, 264f, 272, 275, 313
 Ernst 33, 72, 74, 196, 206, 222, 229, 233, 235, 238, 273, 311
 Eros 190, 211, 213, 217, 229
 Erzählung 71, 183, 207, 208
 Ursprungserz. 68, 72, 268
 Erzeugung
 geschichtliche Selbsterz. 231
 Erziehung 130-132, 139-142, 146f, 154, 194, 203, 275, 292
 Erz. d. Menschengeschlechts 142
 Eschatologie 200, 273
 Esoterik 270, 283, 285, 308
 Ethik 241
Ethik des reinen Willens 17, 30, 101, 104, 106, 108, 113, 116f, 119, 123, 141-143, 149-151, 153f, 156, 159, 163, 169, 180, 189, 246, 251, 271f, 286
 Europäer/europäisch 24, 138
 indoeurop. 167
 Ewigkeit 48, 115, 117f, 126, 129, 149, 161, 166, 189, 191-195, 213-215, 224, 243, 245, 268, 271, 274, 277
 Existenz 72, 315
 Faktizität 136, 145, 219, 270
 Familie 29, 30, 138, 142, 144, 150, 241f, 286
 Fichte, Johann Gottlieb 4, 138f, 203, 205, 286
 Fiktion 121f, 254
 Forschung 80f, 84, 91
 Fortbestand 27, 30, 34, 47f, 245, 277
 Fortpflanzung 27, 29, 31, 283
 Fortschritt 11, 291, 302
 Fränkel, Emil 11, 13-16, 27, 53, 57
 Frankel, Zacharias 54
 Freiheit 53, 138f, 239
 Gewaltfr. 121
 Wahlfr. 239
 Fremdheit 240, 245
 Fremdkörper 303
 Fremdling 240, 242-244, 248
 Fremdnational 162
 Freude 166f, 185f, 192, 211, 287
 ↑ Mitleid/Mitfreude
 Friede 22, 121, 132, 207, 275, 278, 291, 293
 Naturfriede 249
 Friedemann, Adolf 17
 Frömmigkeit 15, 243, 259, 277, 305, 306
 ↑ Völker der Welt/Fromme d. V. d. W.
 Funktion 29, 48, 55, 73, 90, 108, 174
 Fürst/Fürstentum 127-129, 132, 208, 209
 Gebet 29, 149, 269, 272, 275f, 284f, 288
 Höre Israel (Sch'ma) 53-55, 232, 283, 285
 Schemone Esre 277
 ↑ Hebräisch
 Gebot 284, 299
 Gefühl
 Bewegungsg. 178-180
 Gefühlstheorie 160, 163, 169
 Gemeinschaftsg. 57
 Kunstg. 229
 Lebensg. 185f, 224f, 229
 Nationalg. 23, 28f, 57, 124
 Naturg. 124
 Rasseg. 41, 43, 94, 198
 reines G. 4, 162-164, 168f, 170, 173-176, 179, 181-183, 187, 189-196, 210, 213, 218, 222, 224, 227, 229, 240, 271, 274f, 287, 311, 313
 Selbstg. 160f, 164, 169, 208, 214, 225, 310
 Temperaturg. 177
 Urgefühl 236
 Vaterlandsg. 28, 126
 Wortg. 166f, 170, 176, 183, 211, 225
 ↑ Annex
 Gegenwart 11, 95, 96, 114f, 126, 137, 141, 200, 202, 282, 291, 293
 Gehalt 20, 48, 66, 73, 181, 186-205, 211, 213-215, 222f, 241, 284, 296, 311f
 Weltg. 214
 Geheimnis 69f, 126, 144, 201-203, 205, 268, 271f, 279, 290, 296f, 313, 318
 Geheimwissen 126
 Geiger, Abraham 54
 Geist 14, 90, 110, 169, 173f, 187, 195, 196, 236, 260, 262, 266, 276, 304
 deutscher G. 21, 107, 295, 305, 309

- G. d. Heiligkeit 29, 41, 55, 267, 272, 276, 304
- G. Gottes 275
- jüdischer G. 41, 55, 232
- Nationalg. 128, 200, 232, 248, 281f
- † Volk/Volksgeist
- Gemeinde 4, 13, 15, 44, 53-57, 219, 248f, 252, 255f, 259-261, 263, 265, 269f, 272, 275f, 278-283, 287f, 294, 306, 313, 318
- Austrittsg. 55f
- Gemeinschaft 2, 43, 57, 101, 105, 106, 122, 129, 134, 143-147, 149-151, 235, 242, 250f, 256, 316
- Blutsg. 13
- Rechtsg. 241
- Religionsg. 233, 287
- Sprachg. 196, 207, 213
- Genealogie 295f
- Genie 159-161, 163, 169, 198, 213-216
- Genossenschaft 101, 121f
- Gens 9, 61, 145
- Gerechtigkeit 52f, 208, 226, 237, 242, 254, 267, 302
- Tugend d. G. 150
- Ungerechtigkeit 261, 263, 314
- Gericht 226, 246f, 249, 252, 260, 265, 272
- Tage d. Gerichts. 287
- Weltg. 260
- Geschichte
- Entwicklungsg. 172
- G. a priori 286
- Geistsg. 1, 121
- israelitische. Urg. 240
- jüdische G. 249, 288
- Kulturg. 312
- Kunstg. 161
- Menschheitsg. 230, 245, 249, 288
- Naturg. 110, 195, 312
- Offenbarungsg. 281
- Poesieg. 195, 197
- Reformationsg. 22, 126, 136
- Religionsg. 8, 127
- Sprachg. 209
- Stammesg. 208
- Vorform d. Kulturg. 286
- Vorg. d. Wissenschaft 168
- Weltg. 20, 63, 161f, 201, 203, 213, 273, 291, 314
- † Volk/Volksgeschichte
- Geschlecht
- (biologisch) 144, 190, 210
- G. Abrahams 30
- (geschichtlich) 39, 150, 223, 228
- Propheteng. 42, 93, 95
- Gesellschaft 63, 134-136, 140, 156, 236
- Gesetz 47f, 66, 91, 140, 160f, 164, 174, 223, 232, 236, 241, 246, 249, 252, 303
- Denkg. 82, 87, 285
- »Urteile d. Denkgesetze« 112, 181, 195
- Gemeinde-/Religionsg. 48, 51-56, 96, 234, 255-257, 260f, 265, 267, 269, 282-288, 292, 294, 313, 315
- Grundg. d. Autonomie 299
- Lebensg. 282
- mythisches/antimythisches G. 237f, 247, 262, 270
- Naturg. 82, 89-91, 103f, 107, 114, 243
- noachidische Gesetze. 243, 290, 306, 316
- † Noachide
- Sitteng. 44, 169, 240, 250, 299
- Sozialg. 241f, 250
- Staatsg. 118, 123, 147, 235, 236, 244
- ungeschriebenes G. 243f
- † Opfer/Opfergesetz, Schicksal, Wahrheit/Grundgesetz d. W.
- Gesetzlichkeit
- ästhetisch 155, 174, 222, 224, 236
- d. Religion der Vernunft 48, 52, 231f, 267
- Gesinnung 20, 30f, 108, 289
- Gestalt 3, 48, 56, 126f, 153, 163, 166f, 172, 180f, 186, 190, 250, 287, 292-294, 297
- Geste 10, 11, 45, 73, 75, 77, 79, 81, 95, 184, 189, 196, 204, 244-246, 258, 268f, 302
- Gewalt 4, 22, 118, 121, 124, 127, 131f, 136, 141, 149, 201f, 207, 209, 268, 273
- Rechtsg. 141
- Gewißheit
- Ungewißheit 71, 268, 309
- Glaube 12, 20, 50, 157, 161, 187f, 285, 288, 293
- christl. 46
- mythisch 193
- Gleichnis 166f, 170, 173, 224, 273
- † Vergleichung
- Gnade 11
- Goethe, Johann Wolfgang 138, 182-184, 187, 193, 206, 211, 214, 217, 252, 305

- Goldschmidt-Faber, Hermann 23
 Gott
 Gottesidee 111-115, 127, 157, 251, 256,
 282, 299, 310
 Güte Gottes 263, 266
 Götzendienst 292, 297, 298, 305
 Graetz, Heinrich 38f
 Grenze 75, 85, 117, 167, 173, 204, 270
 Griechen/Griechentum 167, 206, 208, 217,
 283, 297f
 Güdemann, Moritz 95, 234
 Halbjuden 46
 Hamlet 186, 226f, 261, 263
 Handlung 20, 67, 108f, 126, 163, 169, 189,
 200, 222, 235f, 240
 ästhetisch 221-227, 233, 240, 261, 273,
 311
 Bühnenh. 226, 261
 Hebräisch 11, 29, 31, 41, 269, 284, 298
 Heeresreform 21
 Heeresverfassung 131
 Heidegger, Martin 72
 Heilig/Heiligkeit 29, 31, 41, 52, 55, 242,
 256, 267, 272, 276, 279, 304
 Heimat 11
 Heimstätte 28, 31f, 34, 37, 68, 289
 ↑ Zionismus
 Hermeneutik 196, 265, 307
 Herrschaft 111, 120f, 127-129, 204, 209
 Welth. 131
 Herz
 ↑ Menschenherz
 Hildebrand, Adolf 159, 199
 Hildesheimer, Esriel 48, 55
 Hirsch, Samson Raphael 48-52, 55, 60, 84
 Hoffnung 31, 45, 116, 118, 149, 186, 194,
 256, 268, 272, 280, 296, 315
 Holdheim, Samuel 54
 Homer 208
 Horovitz, Jacob 49
 Horovitz, Leo 49
 Horovitz, Marcus 49
 Humanität 22, 53, 116, 156, 201f, 208, 210,
 226
 Humboldt, Wilhelm von 124, 164, 171, 212f
 Hume, David 73f
 Humor 155, 196, 201, 210, 273
 H. d. Weltgeschichte 75, 201, 273
 Hypothesis 121f, 281, 298
 Ibn Esra 253
 Ideal 22, 115, 118, 129, 131, 136, 143, 157,
 187-193, 199-202, 204, 245f, 248, 260,
 277, 300, 310
 Identität
 »Urteil d. I.« 77, 285
 Imperialismus 21
 Inhalt
 Inhaltsansatz 178, 195
 Inhaltslogik 77, 79, 171, 174f, 181, 196
 ↑ Unrein
 Integralrechnung 87, 148
 Ironie 75, 141, 216
 Isolation 48, 56, 83f, 96, 116, 228, 235, 238,
 246, 260f, 283, 287, 291-294, 307
 Israel 5, 49f, 56, 232, 240-243, 246, 248f,
 259, 261, 263, 275, 281, 288, 290-295,
 300-306
 Rest Israels 56, 245, 248, 315
 Jecheskel 252, 255f, 274
 Jeremia 50, 217
 Jerusalem, neues 249
 Jesaja 31, 121, 246, 293
 Judentum 12f, 19, 24, 52
 Judentum 1-3, 9f, 13, 18-20, 23f, 27f, 31-52,
 55-59, 74, 96, 99, 167, 205, 232f, 240,
 246, 249, 281-291, 297-299, 302, 305,
 307-, 312, 314f, 317
 Quellen d. Jdt. 48, 230-234, 240f, 256,
 274, 316f
 Kant, Immanuel 19-21, 36, 40, 60, 63, 74,
 90, 94, 104, 107, 112, 134, 139, 160f,
 184, 299, 305
Kants Begründung der Ästhetik 187
 Katholisch/Katholizismus 20, 127, 217
 Papst 128
 Kepler, Johannes 298
 Kirche 20, 127, 129, 209, 298
 Klage und Jubel 184-186, 191
 Klassizität 20
 Klatzkin, Jacob 24
 Klima 41f, 93f
 Kollektivindividuum 102, 120
 Konfession 32, 37, 44f, 47
 Kontinuität 65-67, 69, 76, 79, 86, 91, 203,
 269, 281, 291
 Diskontinuität 79, 226
 Konversion
 ↑ Übertritt

- Koordinaten 89, 123
 Korrelation
 von Gott und Mensch 230, 235, 252f, 262, 264, 266f, 282, 313
 Krankheit 72, 285
 Krieg 18-22, 131f, 139, 197, 207, 210, 236, 292
 Befreiungskriege 21, 131
 Erster Weltk. 3, 7, 11, 18-22, 28, 46, 131, 138, 197, 291
 gerechter K. 22, 131, 291
 Kritik 96, 143, 254, 267
 Obrigkeitskr. 147
 »Urteile d. Methodik/Kritik« 84
 Kultur
 Kulturfaktum 157, 162, 164, 170, 175, 219
 Kulturgeist 174
 Kulturnation 8
 Kulturphilosophie 286
 Weltk. 308
 Kunst 4, 119f, 153-156, 159-164, 168-170, 174-176, 181f, 190, 192, 198-202, 205, 210-219, 222, 225, 229f, 235, 261, 273, 311
 Bauk. 162
 bildende K. 170 (Portrait 199)
 deutsche K. 162
 Kunstwerk 161f, 192, 206, 287, 310, 316
 Laut 172, 175, 185, 284
 Lazarus, Moritz 39-41, 43, 52, 164, 171
 Leib/Leiblichkeit/Soma 31, 94-96, 110, 116, 144f, 146, 157f, 169, 175, 182f, 193-198, 200f, 205, 211, 214-216, 222, 223, 226, 232, 241, 267, 273-275, 279, 282-285, 291, 296f, 311f
 Verleiblichung 172, 187, 198, 284
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 63, 74, 299
 Leiden 17f, 31, 34, 50, 68, 185f, 192f, 211, 221, 224, 226-230, 235-240, 245f, 250f, 257-264, 268, 271, 273, 287, 293, 301f, 311, 315, 317
 geistiges/objektives L. 236-238, 246, 250f, 258f, 264, 267, 288, 301f
 physisches L. 285
 stellvertretendes L. 249, 258, 263-265, 272, 290, 293, 314
 Lotze, Hermann 160
 Lust und Unlust 178, 184-187, 190, 193, 197, 201, 210f, 214, 222f, 296, 311f
 Luther, Martin 20, 22, 138, 217, 298, 299
 Lyrik 205f, 209-212, 215-219, 252, 256, 258, 265f, 270f, 287, 305, 311, 313
 L. als Ursprache 212
 Macht 10f, 21f, 34f, 126f, 137, 197, 199-203, 207
 eth. Naturmacht 3f, 101f, 126, 130, 148, 150, 205, 221, 296, 310
 Kulturm. 154
 M. d. Erbes 223, 226
 M. d. Reinheit 194, 197f, 201
 M. Gottes 35
 Machtbehauptung 5
 Maimonides 15, 50-52, 243, 279
 Martyrium 20
 Massenindividuum 67, 104f, 110f, 116, 118, 122, 136, 158, 228, 241
 Materie 274, 278f, 290f, 296
 Mathematik 64-66, 69, 78f, 81, 85f, 111, 148f, 154, 175f, 270, 277, 297
 Reihenbildung 78, 191
 »Urteile d. M.« 79, 81, 87, 174-176
 Mehrheit 3, 7f, 10, 28, 57f, 61-68, 79, 82-88, 113, 117, 150, 180f, 183, 186, 216, 237, 245, 278, 280, 283, 291-295, 300, 303-306, 315-317
 »Urteil d. M.« 3, 61-68, 76, 78, 80-83, 85f, 88f, 101, 113-115, 117, 134, 150, 177, 179f, 189, 192, 216, 236, 255, 287, 294, 302, 306, 316
 Meinecke, Friedrich 21
 Mendelssohn, Moses 51
 Menschengeschlecht 142, 154, 237, 256, 260-265, 267, 273, 278f, 290f, 304, 313
 Menschenherz 149f, 154, 156, 194, 254, 285
 Menschensohn 273
 Menschheit 21, 26, 32, 34, 47, 50, 52, 63, 125, 134, 136, 190-192, 203, 214f, 245, 249, 260, 263, 283, 288f, 291, 293, 295, 297, 299f, 314, 316
 Messias/Messianisch 31f, 35, 50, 121, 254, 264, 272, 274, 302, 307, 315
 Metamorphose 244
 Metaphysik 4f, 282, 296
 Metrum 180-182, 184
 Milieu 67, 105, 156, 228, 247
 Militarismus 21
 Mischehe 46, 93, 96, 284
 Mischna 274

- Mission 21, 249, 260, 293, 294
 Mitleid 5, 17, 50, 223-227, 229f, 233, 235-237, 239f, 245, 250f, 255, 260, 265, 301-303, 306, 311, 317
 Mitfreude 287
 Mitmensch 5, 233, 235f, 240f, 250, 301
 Mittelalter 127-129, 132, 242, 298f
 Monotheismus 14, 27, 30, 39f, 47f, 55, 217, 241, 267, 275, 295, 297, 305f, 318
 Moralstatistik 104
 Morphologie des Judentums 48
 Mose 275, 281
 Motor 116, 123f, 134, 143, 157, 163, 169, 303, 317
 Mozart, Wolfgang Amadeus 201
 Mündigkeit 147, 148
 Munk, Leo 48f
 Musik 170, 175, 180f, 184, 311
 deutsche M. 162
 Mutterland 240
 Mysterium 144, 201f
 Mystifikation 4f5, 30, 204, 293, 296, 304f, 312
 Mystik 236, 266, 276
 Mythologie 237f, 258, 293
 Nationalm. 295
 Mythos 5, 70f72, 96, 115, 166f, 170, 173f, 193, 206-208, 223-230, 237f, 246, 254, 262, 268-270, 273f, 293, 304, 316
 Antimythos 284
 Nächstenliebe 17, 234
 Nacktheit 190, 210
 Nähe Gottes 264-267, 270, 272, 275f, 278, 281, 287, 312
 Selbstannäherung 267, 277, 287
 Naivität 73, 75, 80, 103, 111, 141, 216, 268
 Napoleon 21, 131
 Nation 3f, 7-10, 30, 57, 60f, 87f, 101-103, 120, 122, 127f, 214, 292, 300, 303, 307, 317
 deutsche N. 20, 305
 jüdische N. 24, 28
 Nationalismus 14
 Nationaljüdisch 11
 Nationalphilosophie 200, 296
 Nationaltypus 198
 Naturrecht 128, 242, 244, 306
 Naturzustand 244f
 Negation 65, 70, 84f, 177, 249, 275, 278, 281, 306
 Nervenbewegung 178
 Nichtjude 93, 288, 290f, 313
 Nikolaus von Kues 20, 298
 Noachide 242f
 ↑ Gesetz/noachidische Gesetze
 Nobel, Nehemias Anton 9, 48f
 Notwendigkeit 33, 56, 70, 228, 296, 317
 Obrigkeit 132, 136-141, 146f
 Offenbarung 55, 267, 281, 307, 318
 Öffentlichkeit 33, 45, 308
 Weltöffentl. 246, 308
 Opfer 75, 222, 234, 253f, 256-258, 267, 269, 277
 Opferfreudigkeit 25
 Opfergesetz 255f, 262, 267, 292
 Opferwerke 20
 Oppenheimer, Franz 17
 Optimismus 128, 307
 Orestie/Orest 223, 226, 261, 263
 Orthodoxie, jüdische 3, 14, 16, 25, 47f, 52-57, 60, 96, 315
 lutherische O. 299
 Österreich 7f, 88, 303
 Ostjude 18, 25f, 95
 Pädagogik 118, 131, 293
 Palästina
 Besiedelung 10, 37
 Pantheismus 264
 Paradoxon 118, 189, 202, 245f, 248
 Parlament 133
 Partikularismus 50
 Partikularität 134, 244, 263, 271, 278, 292f, 308, 314
 Patriotismus 249
 Phantasie 166
 Philippson, Ludwig 14, 38
 Philon von Alexandrien 298
 Physiognomisch 36, 198
 Physiologie 196, 211
 Platon 297-299
 Poesie 72, 95, 162, 164, 166f, 170, 173, 175, 180-184, 195, 197f, 205-207, 210, 212, 214, 222, 275, 305, 311
 deutsche P. 23, 162, 210, 217
 Poetologie 166, 169, 181, 196, 219
 Politik
 Außenp. 139, 246

- Außen- und Innenp. 125, 300, 302f
 deutsche P. 300, 303
 ethische P. 35, 119, 123, 128, 194, 202f,
 233, 264, 296, 299, 306, 309f
 Gegenwartsp. 293
 Innenp. 139, 303
 Kriegsp. 132
 Nationalp. 125, 240
 prophetische P. 234-240, 246, 250, 252,
 255, 288, 290
 Sozialp. 261, 266
 Weltinnenp. 300
 Weltp. 236, 295, 300f, 304, 317
 Wirtschaftsp. 120, 138
 Privation 105, 122
 Propheten 42, 93, 95, 235f, 240, 245, 249,
 252, 254
 Prophetismus 234f, 254, 290
 Proportion 170f, 181
 Protestantismus 20, 125f, 129, 133, 145, 203,
 209, 253, 298
 Psalmen 23, 167, 170, 206, 210, 217, 252,
 263, 265, 267, 269, 275, 281, 284, 305,
 312
 Psychologie 5, 143f, 159, 163, 173, 237,
 265, 280
 P. als Systemteil 163, 220
 Qualität 178, 185, 213, 245, 294
 Quantität 84
 Rasse 3, 37, 41-43, 46, 87, 92-96, 158, 198
 Rassismus 48, 130, 158, 198, 296
 Raum 89, 159, 189
 (geschichtlich) 189
 innerer R. 189-191
 Kategorie 85f, 88, 294
 (politisch) 108, 110, 136, 223, 245f
 Realität 64f, 67, 69, 72, 79, 148, 164, 176,
 260, 288
 »Urteil d. R.« 64-67, 76, 79, 86, 148, 177
 Rechtsetzung 17
 Reform
 jüdische R. 54
 juristisch/politische R. 118, 302
 Reformation 22, 126, 136, 138, 209, 217,
 298f, 310
 Reinigung 31, 75, 169, 197, 269, 285f, 292f
Religion der Vernunft 15, 17, 35, 48f, 74,
 149, 154, 229-234, 241, 266, 272, 284
 Religiosität 14, 20, 25, 28, 53, 95, 142, 217,
 233
 Rembrandt 201
 Renaissance 209f
 Revolution 10, 21, 235, 245
 Rezipient 161, 163, 169, 195, 213
 Rhetorik 240, 289
 Rhythmus 175, 180-184, 187, 189, 191f, 287
 Lebensr. 287
 Richtigkeit 106
 Richtung 65f, 68f, 75, 86, 109, 124, 177,
 195, 197, 250
 Rießer, Gabriel 37f
 Roman 205
 Romantik 114, 124
 Rückwanderung 240
 Rührung 192f, 211, 296, 311
 Rußland 10f, 16-18, 138
 Sabbat 287
 Säkularisierung 127-129, 146, 299
 Schädelmessung 198
 Scham 144
 Scharnhorst, Gerhard von 22
 Schau 170, 172, 298
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 286
 Schicksal 35, 224-228, 235, 238, 246-248,
 250, 261-263
 Schicksalsgesetz 226, 261
 Schiller, Friedrich 138
 Schmoller, Gustav von 45-47, 137, 140, 147
 Schönheit 201, 230
 Schopenhauer, Arthur 235
 Schöpfung 71, 144, 214, 233, 266-268, 272,
 281, 312, 318
 Schöpfungstypus 162
 Sprachsch. 215
 Schuld 222, 228, 234f, 237f, 240, 242, 246-
 259, 270, 314
 ethisch 246f, 254
 Schuld d. Denkens 70
 Schule 142
 allg. Schulpflicht 22, 142
 † Unterricht
 Schwäche 116, 251-255, 257, 259, 261, 277,
 301
 Schweben 171
 Schwelle 81, 174, 189, 275

- Seele 33, 35f, 115f, 157, 169, 171-174, 193f, 215f, 223, 252, 255-257, 265, 271, 274-279, 291, 296, 311
- Sehnsucht 144, 146, 149, 151, 154, 156, 193, 211-213, 217, 222, 251f, 255f, 258, 265, 269, 287, 313
- Sein 60, 72, 90, 107-109, 122f, 143, 153, 164, 226, 266
- d. Handlung 108, 117
 - d. Menschen 105f
 - d. Sollens 105, 107-110, 120f, 129, 143f
 - d. Zukunft 115
- Gottes 266, 268
- Nicht-Sein 105, 226
- Selbst 108f, 169, 194, 207, 252, 271, 274
- Selbstgestaltung 209
 - Selbstverwandlung 11, 233, 302
- Seligmann, Raffael 26, 33, 36, 48
- Semiten 94
- Sexualität 144, 190, 210
- Shakespeare, William 186, 206, 226
- Singen 175, 184, 284
- Sinnlichkeit 23
- Sinnenlust 144
- Skepsis 72-75, 77, 140, 216, 250, 281, 285f, 288, 289
- Skeptizismus 74, 80
- Sokrates 142
- Sonderung 64, 87, 113, 157, 171, 180f, 192, 203, 205, 211, 213f, 304, 309
- (geschichtlich) 125f, 203
- Sophistik 74
- Sozialdemokratie 34
- Sozialismus 22, 63
- Spiel 4, 196, 201, 219, 222, 229, 273, 311
- Spinoza, Baruch de 15, 251, 289
- Sprache 29, 31, 55, 72, 95, 164-166, 169-171, 173, 184f, 198, 282, 284, 311
- deutsche Sp. 206, 284
 - erste Sp. 168f, 174
 - Gebärdensp. 184f
 - Gebetssp. 284
 - innere Sprachform 162, 164, 171-176, 181, 183-185, 187, 195, 197, 206, 211, 213-215, 217, 225, 284
 - Muttersp. 29, 284
 - Ursp. 212, 284
 - zweite Sp. 169f, 174, 181
 - † Hebräisch
- Sprechen 168, 170, 175, 184f, 284
- Staat
- deutscher St. 22, 47, 133, 138, 200, 203, 242, 300, 304, 307, 310
 - jüdischer St. 50, 57, 234, 243-245, 248, 290, 294, 315
 - Obrigkeitsst. u. Volksst. 132, 137-140
 - preußischer St. 11
 - Rechtsstaat 21, 122, 245
 - Sozialst. 136
 - Staat im Staate 10, 37, 44, 52, 151
 - Staatenbund 21, 125, 291, 300f, 303, 315
 - Staatsbegriff 22, 34, 87f, 101-103, 114, 118, 120, 122, 124, 127, 136, 145, 208f, 292
 - Staatsethik 3, 310
 - Staatsnation 8
 - Territorialst. 129, 209, 294, 306
 - ursprünglicher/verlorener St. 117, 148, 150f, 156, 216, 286
 - † Gesetz/Staatsgesetz
- Stamm 9, 29f, 44, 61, 208f
- Stammescharakter 42, 95
- Statistik 94
- Stein, Freiherr vom 139
- Steinthal, H. 40, 164, 170-173, 212f
- Stellvertretung 255, 260
- Sterben 31, 34, 72, 116, 149, 224, 273f, 277f, 285
- Stoff 120, 155, 169f, 173, 175f, 187, 191, 195f, 208, 216, 250, 267, 274
- Strafe 246f, 250, 252, 257-259, 263f, 275, 314
- Höllenstr. 272
 - Todesstr. 118
- Substanz 90, 107, 123f, 144, 294
- »Urteil d. S.« 81, 85, 89, 123
- Suffix 177
- Sünde 210, 219f, 252, 257-263, 266f, 270, 272, 275, 285, 314
- Erbsünde 254
- Syllogismus 80
- Symbol 51f, 96, 196, 208, 224, 253, 287-289, 291, 302, 307, 317
- System
- Naturs. 90-92, 103, 120
 - Rechtss. 103, 118
 - Tugends. 116, 155
- Talmud 25, 53, 232, 298

- Tapferkeit 277
 Tat 108, 126, 197, 247, 261, 263, 294
 ↑ Urteil/Tat d. Urteils
 Tatsächlichkeit 33
 Taufe 44
 Teleologie 106, 174, 197, 200, 237, 240,
 270f, 281, 290, 311, 313
 Telos 192, 201, 235, 279
 Tendenz 46, 65, 83, 113, 116, 169, 179f,
 273, 291
 Territorium/territorial 57, 122-127, 129, 209,
 294, 300, 302f, 306, 315
 Theokratie 242-245, 248f, 252, 290, 292,
 294f, 299-301, 306, 317
 Tod 34, 72, 149, 212, 224, 236, 274f, 281,
 285
 Scheintod 224, 293, 302
 Toleranz 27, 162, 292
 Intoleranz 47
 Totalität 51f, 55, 84
 Tradition 2, 14, 53f, 100, 164, 204, 241,
 253, 256, 263, 267
 Gesetzestr. 241
 Tragödie 223-230, 233, 235, 260-262, 273
 Transzendental 70, 108, 155, 167, 178, 203,
 284, 286
 Treitschke, Heinrich von 44, 94
 Treue 11, 13, 15f, 44, 116, 138, 142-151,
 153, 156, 158, 202, 216, 277, 281, 285f,
 288f, 315f
 Untreue 212
 Tugend 16, 44f, 116, 141-143, 150, 266,
 277, 281, 285f, 314
 absolute T. 143
 Mischna 274
 relative T. 116, 138, 143, 145, 149, 155f,
 158, 191, 229
 Stetigkeit 145, 285
 Übersetzung 2, 29, 72, 96, 217, 269, 295,
 298, 308
 Übertritt/Konversion 3, 36f, 43f
 Umschlag 192f, 202, 211
 Umwertung 196, 211, 219, 309, 311f
 Unmittelbarkeit 33, 184, 275
 Unrein 84, 110, 120, 131, 136, 145, 173,
 193, 216, 316
 Unsterblichkeit 115f, 118, 149, 193f, 224,
 241, 256, 258, 265, 268, 271-282, 290f,
 293, 296, 313, 315
 jüd. Volk 277
 Untergang 224
 Unterricht 141, 142f, 293, 318
 Ethikunterricht 148
 Mathematikunterricht 148, 154
 Tugendunterricht 141
 Urgrund 231f, 267
 Ursprung 68-82, 96, 115, 126, 128, 158,
 168, 178, 181, 185, 195f, 201-203, 205,
 211, 219, 231f, 244, 264, 267-270, 277,
 309-312
 »Urteil d. Ursprungs« 69-72, 75f, 78, 96,
 111f, 268, 278, 312
 Ursprünglichkeit
 d. Volkes 203
 d. Zeitalters 162
 ethische U. 244f
 geschichtliche U. 130
 methodische U. 297
 nationale U. 232, 244, 296, 315
 Urteil
 Tat d. Urteils 75, 77, 83f, 197, 255
 Vaterland 11, 28, 44, 119, 123-126, 129,
 132, 209, 303
 Verantwortung 147, 290
 Verbannung 11
 Verdienst der Väter 279-282, 285, 287f, 295,
 315
 Vereinzeltung 120, 134, 149, 153, 177, 227,
 277, 316
 Vererbung 278
 Vergangenes 126, 149, 151, 192, 255, 257,
 280, 291, 316
 Vergangenheit 83, 85, 89, 114f, 117, 141,
 149f, 180, 182, 189, 192, 227, 255, 280,
 282, 286, 291, 316f
 Vergänglichkeit/Vergängliches 113, 115, 126,
 149-151, 153f, 156, 192-194, 216, 271,
 277, 282, 287, 313, 316
 unvergänglich 272
 Vergebung 263, 266f
 Vergeltung 252, 263, 272
 Vergleichung 3, 162, 166-168, 170, 173-176,
 181, 183, 187, 191, 196, 224f, 268, 273
 ↑ Gleichnis
 Verhalten 163-165, 169, 234, 275
 Verrinnerlichung 162, 168-170, 173-176, 189-
 191, 196, 198, 207-209, 211f, 216, 222,
 225, 250, 267, 303, 311

- Vernichtung/vernichten 70, 77, 84, 197, 208,
216, 252, 255, 275, 281, 285f
»Urteil d. V.« 14f, 27, 57, 77
† Widerspruch
- Verrat 9, 13, 14, 44, 289, 315
Selbstv. 216
- Verschiedenheit 65, 78, 81f, 87, 89, 184,
236, 255, 291, 295, 302, 306, 316
- Versöhnung 67, 219, 222, 254-266, 270-275,
279, 281, 284f, 287, 301, 313-315
- Vertrag 17, 30f, 102, 109, 133f, 222, 235
- Verzweiflung 70, 201, 247, 257, 268, 274
- Vielheit 62, 84, 88f, 91, 102, 127, 134, 164f,
227, 237, 291f, 295f, 304-306, 310,
315-317
- Virchow, Rudolf 43
- Volk
deutsches Volk 20, 126, 129, 136, 138,
140, 197, 200-202, 205, 210, 292,
295f, 298, 303, 306, 310f
Gottesvolk 50
jüdisches Volk 31f, 36, 245, 249, 265,
274-277, 280f, 288, 313
singuläres Volk 241, 292
Staatsvolk 3f, 94, 99, 118, 122-126, 129,
136, 139f, 154, 158, 221, 240, 243,
245, 248f
Urvolk 138, 203, 205
Volkscharakter 127
Volkseinheit 39f
Volksgeist 101, 124, 165f, 232, 295
Volkslied 212
Volksstamm 10
Volkstum 31f, 34, 150, 151
- Völker der Welt 243-245, 260, 290, 292f,
297, 304-307
Frommer d. V. d. W. 243, 290
- Völkerindividuum 9, 61
Völkerpsychologie 40, 164f
Völkerrecht 63, 102, 300
Volkslied 207
Vollendung 186-191, 195, 206, 210, 212, 305
Vorbedingung d. Ästhetik 153-155, 157f,
160, 167, 169, 173, 175f, 179f, 191,
215f, 222, 226, 233, 274, 310
- Wahl zwischen Gut und Böse 238f
Wahlrecht 133, 147
Wahrhaftigkeit 28, 74, 204, 216, 271, 277,
285f, 302
- Unwahrhaftigkeit 28
Wahrheit 28, 35, 74, 106, 110f, 123, 128,
143, 151, 154, 262, 285, 289, 291, 293,
309, 313
Grundgesetz d. W. 107, 112-114, 122,
124, 129, 143, 147, 150, 216, 272,
310
Wehrpflicht 22
Weihe 127, 129
Weltgeist 201, 273
Widerspruch 27, 71, 77f, 111, 143, 215, 245,
288
»Urteil d. Widerspruchs« 74f, 77, 84, 128,
197, 208, 216, 255, 275, 286, 288
† Vernichtung
- Wiederholung 78, 162, 180-182, 185, 189,
287
- Wille 108, 111-118, 120, 123, 134, 157, 163,
169, 179f, 189, 223, 226, 239
medialer W. 238
Staatsw. 114
- Wirklichkeit 26, 30f, 33-35, 51, 55, 60, 81f,
84, 109, 114f, 266, 287, 293, 305
politische W. 11, 30, 51, 59, 108, 118,
122, 236, 248f, 259, 261, 295, 306
»Urteil d. W.« 89, 122
- Wirtschaft 21, 120, 135f, 138, 234
- Wissenschaft
Geschichtsw. 231f
Kunstw. 159, 164
Naturw. 33, 72f, 81f, 84, 89-96, 103-105,
107f, 110, 124, 143, 150, 157, 159,
167, 170, 176f, 182f, 187, 191, 196,
216, 270, 277, 283
»Urteile d. math. Naturwiss.« 73, 79,
88, 114
- Rechtsw. 107f, 160
Sprachw. 40, 164f, 171f, 174, 284
W. d. Judentums 16, 25
- Wunder 70, 171, 268
- Zeit 83, 85, 89, 114f, 117, 159, 181f, 189,
192
Kategorie 78, 113, 117
Zeiteinteilung (Atmung) 182
Zeitfolge 78, 180
Zeit i. d. Naturwiss. 89, 307
Urzeit 181
Verbindung von Zukunft, Verg., Gegenw.
85, 114, 291, 316

- Zeitalter 161f, 198, 209, 214, 237, 261
 goldenes Z. 35, 249
 Zerstreung 11, 33, 50, 244-246, 259, 300,
 302
 Zionismus 2, 3, 9f, 12, 14f, 24, 26-37, 40,
 56f, 68, 77, 221, 289, 291, 315
 Antizionismus 245
 Züchtung 42, 94
- Zukunft 37, 50, 83, 85, 89, 108, 114f, 137,
 150, 179f, 182, 200, 216, 236, 249, 272,
 280, 282, 316
 Zuschauer 223f, 226f, 235, 261
 Zwang 131, 136
 Zweck 64f, 72, 79, 81f, 85, 87, 90f, 96, 103-
 106, 109, 111, 129, 158, 174, 191, 232,
 235, 240f, 250f, 260, 277, 285, 301
 absoluter Z. 90f, 96, 195, 232, 281
 Zweig, Arnold 24