

Publications of the  
Franz Rosenzweig Research Center  
for German-Jewish Literature  
and Cultural History

# Hermann Cohen's Philosophy of Religion

International Conference  
in Jerusalem 1996

Edited by  
Stéphane Moses and Hartwig Wiedebach

1997  
Georg Olms Verlag  
Hildesheim · Zürich · New York





Hartwig Wiedebach

## Hermann Cohens Theorie des Mitleids

### I.

Der Schwerpunkt von Hermann Cohens Theorie des Mitleids liegt in der Religionsphilosophie seiner letzten Lebensjahre. Die Frage, die dort aufgeworfen und durch die Mitleidstheorie beantwortet werden soll, ist die Frage nach dem, was Cohen die „geschichtliche Erfahrung“ vom Menschen nennt.<sup>1</sup> Diese Erfahrung zeigt zunächst einmal, daß in der geschichtlichen Wirklichkeit nicht das zu walten scheint, worauf Cohens kritischer Idealismus abzielt, nämlich eine vernünftige Selbstbestimmung des Menschen. Gerade dieser Negativität jedoch, diesem Nicht-Sein von Vernunft, will Cohen in sich selbst eine andere Richtung geben. Mehr noch: die Erfahrung, daß die Geschichte der Vernunft offensichtlich widerspricht, wird selbst zum Motor der Vernunft. So soll die „geschichtliche Erfahrung“ eines Mangels umgekehrt zur Erfahrung eines Gewinns werden, die Abwesenheit menschlicher Selbstbestimmung zur Quelle eben dieser Selbstbestimmung. Das Scharnier, an dem sich diese Umwendung oder Umkehr vollzieht, ist das Mitleid.

Für Cohen bedarf eine Theorie des Mitleids zunächst eines Begriffs vom Leiden. Damit ist ein Problem aufgeworfen, das jedem Versuch, es in einem direkten Zugriff und in allen seinen Aspekten auf den Begriff zu bringen, den größten Widerstand entgegensetzt. Cohens Ansatz besteht darin, daß er eine solche Fundamentaltheorie des Leidens genau ablehnt. Er beschränkt sich zunächst auf die Gesichtspunkte menschlicher Kultur, die er in seinem „System der Philosophie“ entfaltet hat. In dessen Zentrum steht die Theorie des Menschen, und das heißt hier: die Ethik. Sie ist nicht nur eine formale Theorie menschlicher Autonomie, sondern zugleich eine Interpretation der politischen

---

1 „Über das Eigentümliche des deutschen Geistes“ 1914, KS V 274 (SPhZ I 554); RV 131 ff.

Menschheitsgeschichte. Cohens Deutung des Leidens beginnt daher bei der Ethik, und dementsprechend, da wir von Geschichte sprechen: bei der Politik. Der erwähnte Mangel an Selbstbestimmung wird zur geschichtlichen Erfahrung, daß die Menschen unvernünftige Politik treiben. Diese Unvernunft ist die Quelle des Leidens, von dem Cohen in seiner Theorie ausgeht.

Machen wir uns diese politische Qualität des Leidens deutlicher, indem wir auf das blicken, was Cohen gerade nicht zum Ausgangspunkt seiner Deutung des Leidens macht. Es ist ihm durchaus klar, daß der Mensch nicht nur an politischen Umständen leidet; man denke etwa an Krankheit und Tod. Aber der Mensch kann nur beschränkt darauf Einfluß nehmen, ob er krank wird, und er kann nichts daran ändern, daß er stirbt. Cohen dagegen entfaltet seine Idee des Menschen von dem her, was machbar ist. Das Leiden an der Krankheit ist zwar ein Grenzfall, denn einer Krankheit vorzubeugen bzw. an ihrer Heilung zu arbeiten, gehört in bestimmten Grenzen sehr wohl zu dem, was machbar ist. In diesem Sinn rechnet Cohen daher durchaus auch die Krankheit in das Gebiet der „sozialen“ und damit der politischen Frage.<sup>2</sup> Aber wer so weit gehen wollte, das Wesen des Menschen und seiner kulturellen Leistungen von der Krankheit her zu bestimmen, verfiel in den Augen Cohens einer selbst krankhaften Verirrung. Den Inbegriff solch pathologischer Philosophien sah er in der Romantik.<sup>3</sup> Krankheit und Tod hängen mit der physischen Endlichkeit des einzelnen Menschen zusammen, und das physische Dasein sieht er nur als eine Voraussetzung *ex negativo* für seine Idee des Menschen. Den Inhalt dieser Idee, auch wenn das Leiden dazugehören sollte, darf die Philosophie nicht am Physischen gewinnen. Nur in einem einzigen Sonderfall kommt bei Cohen auch das Leiden an Krankheit und Tod zur Sprache.<sup>4</sup> Dann

- 
- 2 RV 155; über „die Aufgabe der Medizin, eine soziale Wissenschaft zu werden“, vgl. Cohens Gedenkrede für Salomon Neumann, JS II 429.
  - 3 Vgl. gegen die romantische Interpretation der „Krankheit als Grundkraft der Poesie“ ÄRG II 102 f., 29, 52. Eine Anspielung auf die „romantische“ Identitätsphilosophie, nach Cohen eine Erbin Spinozas, liegt auch in der Bemerkung über die „Krankheit des Pantheismus“ (RV 127).
  - 4 Vgl. RV 438 f. Vom Tod ist zwar auch sonst vielfach die Rede, aber in keiner der Passagen, die der systematischen Grundlegung der Religion dienen (etwa über die Unsterblichkeit oder den Frieden), wird er in der Qualität des *Leidens* diskutiert. Er mag wohl ein „metaphysisches Übel“ darstellen, aber allenfalls die „Mystik“ könnte dieses „Rätsel ... lösen“. Für eine Reflexion dagegen, die der Tugend der „Wahrhaftigkeit“ verpflichtet bleibt, wird der Tod erst gar nicht zu einem solchen „Rätsel des Menschengeschlechts“ (vgl. RV 155 f.).

geht es jedoch nicht mehr um einen allgemeinen Begriff des Leidens, sondern um die besondere Sorge um die Erhaltung der jüdischen Religion, denn die Erhaltung der jüdischen Religion ist die Erhaltung der jüdischen Familien und ihrer Nachkommenschaft. Dort setzt auch nicht mehr das Machbare den Maßstab. Aber bis das im innersten Kreis der religiösen Erfahrung schließlich gelten darf, muß die philosophische Disziplin des Machbaren der leitende Gesichtspunkt bleiben. Allein damit das Leiden ein Thema werden kann, welches den Menschen nicht schon im Ansatz überfordert, muß es eingegrenzt werden.

## II.

Wie sieht nun die Auffassung vom politischen Sein des Menschen aus, die in der geschichtlichen Erfahrung leidvoll mißachtet wird, und die sich trotzdem durch das Mitleid immer wieder bewähren soll?

Das Problem der Politik stellt sich in Cohens Ethik unter anderem deshalb, weil der Mensch seinem Sein gemäß danach streben soll, sich in seinem Staat eine objektive Form zu geben. Selbstverständlich ist der Mensch in wesentlicher, etwa ästhetischer Hinsicht nicht objektivierbar. Aber die ethische Selbstbestimmung ist auch für die Ästhetik eine „Vorbedingung“,<sup>5</sup> da nur sie dem Menschen Gewißheit über sein Selbst verschafft, und die Suche nach Gewißheit mündet im Ethischen — analog zur Logik der Naturwissenschaft — in einen Begriff von menschlicher Objektivität. Das Kriterium für diese Objektivität ist in Cohens *Ethik des reinen Willens* die sogenannte „Einheit der Handlung“.<sup>6</sup> Damit ist — und das bringt uns an den entscheidenden Punkt — nicht das gemeint, was ein isoliert betrachteter Einzelmensch erreichen könnte. „Handlung“ beginnt für Cohen vielmehr damit, daß sich verschiedene Menschen, zunächst ein Ich und ein Du, zusammenschließen. Cohen stellt die empiristische Ansicht, daß wir bei der Bestimmung des Menschen von Einzelpersonen auszugehen hätten, auf den Kopf. Am Anfang steht demgegenüber eine ideale, allgemein menschliche Tendenz zum Handeln, in der noch keine Besonderheit einzelner Menschen gedacht wird. Erst in einem zweiten Schritt tritt die Verschiedenheit der Menschen hervor.<sup>7</sup> Der Anfang ethischer Politik

5 Vgl. zu diesem Begriff ÄRG I 217 ff; ethisch prägnant wird er v. a. in der „Liebe zur Menschenwürde“ (ÄRG I 225 f.).

6 ErW 74.

7 Die methodische Struktur dieses Gedankens folgt der *Logik der reinen Erkenntnis*, in der die Theorie der „Verschiedenheit“ (im „Urteil der Mehrheit“) auf die der

besteht also darin, in den alltäglichen Entscheidungen auf jene anfängliche, allgemein menschliche Tendenz zurückzublicken und aus dieser Einsicht mit anderen Menschen zu einem gemeinsamen Handeln zu gelangen. Dem widerspricht nicht, daß dieses gemeinsame Handeln verschiedener Menschen aus einer Antizipation der Zukunft hervorgeht — auf Zukunft hin entworfen wird. Denn gerade um dies tun zu können, müssen sich die Menschen, die einander im Alltag als Fremde begegnen, durch eine erinnernde Reflexion ihre gemeinsame Tendenz bewußt machen. Daß sie als Partner ihren Weg zur gemeinsamen Selbstbestimmung ernst meinen, dokumentieren diejenigen, die von dieser Einsicht ausgehen, indem sie sich durch Verträge in einer äußeren Form verpflichten. Gültig wird diese Form jedoch erst im positiven Rechtssystem eines Staates. Nur indem das Ich und das Du sich bei ihrem Vertragsabschluß als Mitarbeiter an ihrem eigenen, gemeinsamen Staat verstehen, erreichen sie die „Einheit der Handlung“ und damit Objektivität in ihrer Selbstbestimmung.

Damit kann nie eine starre Buchstabengläubigkeit gegenüber den staatlichen Verordnungen und Gesetzen gemeint sein. Sich die Gültigkeit eines Gesetzes vorgeben zu lassen, begründet keine Selbstgewißheit und damit Objektivität im Sinn Cohens. Selbst-Objektivierung beruht auf einem immer kritischen Selbstbewußtsein: so zu handeln, daß die grundlegende Tendenz des Menschseins selbst, die sich in der einheitlichen Handlung ausdrückt, sowohl in der eigenen Person, als auch in der Person jedes anderen, jederzeit zugleich als Zweck und niemals bloß als Mittel angesehen wird.<sup>8</sup> Das bedeutet Kritik gegenüber jedem existierenden Staat, da keiner diese Forderung vollkommen erfüllt.

---

„Realität“ folgt (vgl. LrE 121 ff.). So wichtig die „Mehrheit“ ist — vgl. Pierfrancesco Fiorato: *Geschichtliche Ewigkeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann 1993, v. a. S. 115 ff. — so erfüllen ihre Verschiedenheiten ihren Zweck im Horizont von Cohens Systemphilosophie doch nur, wenn sie auf eine vorausliegende infinitesimale Realität zurückgeführt werden. Nur über diesen Schritt können die Momente der Verschiedenheit schließlich zur sog. „Allheit“, dem methodischen Ziel der Erkenntnisfrage, integriert werden. Als ethische Entsprechung zu dieser logischen „Allheit“ gilt der Staat.

8 Nach der von Cohen immer bevorzugten Formulierung des kategorischen Imperativs, vgl. KBE 223 ff.; Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen (später Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin, seit 1902 (Akad.-Ausg.), Bd. 4, S. 429.

Die ewige Unvollkommenheit der politischen Wirklichkeit liegt offen zutage in der Armut. Arm ist im Sinn Cohens nicht nur der Bettler oder allgemein jemand, der wenig Geld hat, sondern präziser gefaßt derjenige, der politisch und ökonomisch durch andere beherrscht wird, ohne selbst Einfluß darauf nehmen zu können. Ausgebeutete Arbeiter in kapitalistischen Unternehmen gehören ebenso dazu wie die rechtlosen Ausländer in einem Staat oder das zerstreute und zur Zeit Cohens noch staatenlose Volk Israel. Diesen Menschen wird *faktisch* bestritten, daß sie an der zugrundeliegenden einheitlichen Tendenz menschlicher Selbstbestimmung teilhaben, denn sie wird nur für diejenigen real, die an den Verträgen der Gesellschaft mitwirken. Armut ist daher eine Demütigung des Menschseins selbst, und erst vor dem Hintergrund dieser Einsicht wird die Tatsache, daß es jenen Menschen an bestimmten Gütern mangelt, zu einem Leiden im vollen politischen Sinn. Armut unter diesem, mehr als finanziellen Aspekt ist für Cohen „der sittliche Defekt der bisherigen Geschichte“.<sup>9</sup> Und für die Strenge dieser Diagnose ist entscheidend: Es gibt keine Ausflucht, dieses Leiden zur Privatsache der Betroffenen zu erklären und ihnen allein die Verantwortung oder Schuld dafür zuzuschreiben. Denn der sittliche Defekt wird gerade dadurch erkannt, daß man diese privatisierende Betrachtungsweise verläßt. Das „geistige Leiden“ — so nennt Cohen die Armut<sup>10</sup> — bemerkt in der Konsequenz nur, wer einsieht, daß auch die eigene Selbstbestimmung unmöglich ist, solange man es hin- nimmt, daß vereinzelte Menschen ausgegrenzt bleiben.

Damit sind wir jedoch bei der höchst problematischen Kehrseite dieser Konstruktion. Denn was geschieht, wenn die Menschen den privatisierenden, ausgrenzenden Standpunkt nicht verlassen, der außerordentlich bequem ist? Es ist dann keineswegs einzusehen, daß jemand in seinem Menschsein — was immer das nun sein könnte — gedemütigt sein soll, nur weil er an den gesellschaftlichen Entscheidungen nicht teilhat. Wir können es auf folgende Behauptung zuspitzen: Das Leiden in der idealen Qualität, die Cohen vor Augen hat, *existiert* gar nicht für denjenigen, der die kritische Reflexion auf Selbstbestimmung nicht vollzieht. Gerade bei dieser Ignoranz muß daher die politische Reform ansetzen — und zwar nicht nur bei denen, die ihr Auskommen und Einfluß haben, sondern ebenso bei den Armen, denen vielfach ihr Leiden noch gar nicht als eines am Menschsein selbst aufgegangen ist.

---

9 RV 309.

10 RV 158.

Sich und anderen dieses Leiden bewußt zu machen, es in gewisser Hinsicht sogar allererst zu *erzeugen*, ist Aufklärung.

In der Praxis bedeutet das zunächst einmal, daß das Nichtwissen der Menschen ernstgenommen wird. Kritische Aufklärung beginnt damit, daß man sich von allen vorgegebenen Rationalisierungen überhaupt abwendet, von den eigenen ebenso wie von denen der Gegner. Gerade am Leidensproblem führt daher die kritische Einsicht in ein beängstigendes Nichtwissen, in eine „tiefste Not“, um es mit den Worten aus Cohens Logik des Ursprungs auszudrücken.<sup>11</sup>

Was allein übrig bleibt, und womit ein neuer Anfang versucht werden muß, ist nichts als ein Trotz gegenüber dem Leiden, welches der Mensch nicht einfach hinnehmen kann. Im Leiden liegt eine negative Aufforderung; es ist selbst ein Imperativ, der lautet: Das Leiden soll nicht sein! Um das Leiden wissen heißt diesen Befehl hören. Wenn es das Leiden gibt, so nur, um abgeschafft zu werden. Soweit es durch die Kausalität wirtschaftlicher Faktoren hervorgerufen wird, geht es darum, diese Faktoren so umzugestalten, daß sie weniger Ungerechtigkeit hervorbringen. Allerdings nicht etwa durch eine revolutionäre Umverteilung von Kapital und Macht. Auch deren Inhaber müssen an der Selbstveränderung des Staates mitwirken wollen. Sich wissend auf ihr Nichtwissen einzulassen, hat nur den Zweck, sie und sich selbst zur geschichtlichen Selbstbestimmung zurückzuführen.

### III.

Die Reflexion dieser Aufklärung vollzieht sich bei Cohen in zwei Stufen. Die erste will aufzeigen, wodurch im modernen Kulturmenschen die seelische Bereitschaft entstehen kann, die privatisierende und isolierende Betrachtung des menschlichen Daseins zu verlassen. Dabei wird noch hinter der Armut ein menschliches Leiden aufgedeckt, welches ohne ökonomische Unterschiede für jeden gilt. Diese Einsicht entsteht nach Cohen im dramatischen Kunsterlebnis, seine Theorie gehört in die Ästhetik. Hier wird auch das Mitleid in die Theorie eingeführt. Die zweite Stufe, die der Religionsphilosophie, macht mit diesem Kunsterlebnis politisch ernst. Sie will — ohne etwa die Politik zum Kunstwerk zu stilisieren — die im dramatischen Mitleid waltende Gesetzlichkeit als den Motor der Menschheitsgeschichte erweisen.

---

11 LrE 84.



Das Drama ist nach Cohen diejenige Kunstform, die das ethische Problem des Handelns in einem reinen Gefühl verinnerlicht.<sup>12</sup> Mit psychologischer Evidenz wird im Theater erlebt, daß Handlung im vollen Sinn nicht als das Tun eines einzelnen Menschen verstanden werden kann, denn die dramatische Handlung ist keineswegs nur das, was der Schauspieler auf der Bühne vorführt. Diese sogenannte „Bühnenhandlung“ wird erst dadurch zur dramatischen Handlung, daß sie vor Zuschauern stattfindet. Nur auf der Wechselwirkung zwischen Schauspielern und Zuschauern beruht das Erlebnis der ästhetischen Handlung.

Die in erster Linie zu betrachtende Gestalt des Dramas ist die Tragödie.<sup>13</sup> Die tragische Krise rührt, wenn wir uns auf einen Aspekt beschränken dürfen, daher, daß alles Tun des Menschen aufgrund seiner Herkunft einem unänderlichen Gesetz unterliegt. Aus der isolierten Perspektive der Theaterfigur ist dieses Gesetz ein vorgegebenes Schicksal. Damit steht es im direkten Gegensatz zur menschlichen Autonomie, denn in ihr soll nicht diejenige Richtung die Oberhand behalten, aus der der Mensch kommt, sondern diejenige, in die er will. Es geht also für den Menschen darum, sich gegenüber dem Diktat der Herkunft oder — modern gesprochen — des Milieus eine neue Richtung zu geben. Im Ansatz zu dieser neuen Richtung liegt die entscheidende Anstrengung des tragischen Individuums — ähnlich dem Trotz, der auch am Anfang von Cohens politischer Philosophie steht. Allerdings bleibt das renitente Individuum, solange es auf sich isoliert ist, in einem Kosmos befangen, wo allein das Gesetz der Vergangenheit gilt. Sogar seine Befreiungsversuche erscheinen wie Nötigungen durch das Schicksal. So scheint das Spiel verloren, denn das tragische Individuum kann trotz seiner Anstrengung in allem, was es tut, nur vollstrecken, was immer schon Gesetz war. So läßt der tragische Befreiungsversuch eine metaphysische Schuld auf die Hauptfigur, durch die sie nur desto gründlicher zugrunde gerichtet wird.

Diese fatale Isolation ist jedoch mit der Grundstruktur aller dramatischen Kunst bereits durchbrochen, denn ein Theaterstück ist nichts ohne den Zuschauer. Vor ihm und vor allem, mit ihm, beginnt das tragische Individuum seinen abenteuerlichen Umweg durch die Ungewißheit. Furcht und Mitleid sind die Affekte des Zuschauers, auf die hin die tragische Handlung wesent-

---

12 Vgl. zum folgenden ÄRG I 394 ff., II 58 ff.; Cohen: *Die dramatische Idee in Mozarts Operntexten*, Berlin, Bruno Cassirer 1915/16, S. 35 ff.

13 Vgl. ÄRG II 67 ff.

lich konzipiert ist. Die Furcht begleitet das tragische Individuum, wenn es sich vom Hergebrachten abwendet. Und es ist das Mitleid des Zuschauers, worin das tragische Abenteuer zu einem gelungenen Kunsterlebnis wird. Denn im Mitleid wird der Bann der Isolation vollends gebrochen, da der Beginn eines neuen Weges erlebt wird, worin nicht die Vergangenheit dominiert, sondern die Zukunft. Es verhält sich ähnlich wie bei der Verbindung von Ich und Du, die in der ethischen Handlung am Anfang steht. In der tragischen Kunst wird das Leiden selbst durch das Mitleid des Zuschauers zum Erlebnis der Handlung. Es geht also nicht um die Taten, die auf der Bühne vorgeführt werden, sondern der ursprüngliche, leidvolle Trotz des tragischen Individuums selbst wird im Mitleid als zukunftsweisende Handlung gerechtfertigt.

Cohens bestes Beispiel hierfür ist Shakespeares *Hamlet*. Wer hier die dramatische Handlung nur auf der Bühne sucht, findet genau nichts, genauer gesagt: nur eine „negative Handlung“.<sup>14</sup> Hamlet führt keine entscheidende Tat, keinen „Schwertstreich“ vor. Durch Zögern und Reflexion setzt er sich ab vom Gesetz seiner Herkunft, welches ihm befiehlt, den Mord am Vater zu rächen. Auf dem Leidensweg, den er dadurch antritt, begleiten ihn Furcht und Mitleid des Zuschauers, und so entsteht ohne Taten dennoch eine dramatische Handlung.

Das entscheidende Moment der Tragödie überhaupt besteht nach Cohen also darin, daß sich der Zuschauer mit dem auf der Bühne vorgeführten Leiden solidarisiert. Auch er selbst steht nun vor der Frage nach seiner menschlichen Individualität „in dem Leibe seines Geschlechts [d. h. unter dem Gesetz seiner Herkunft] mit dem ewigen Fragezeichen seiner Seele [d. h. ethisch verstanden: vor dem Problem der Selbstbestimmung]“.<sup>15</sup> Dieses Eingedenken, auch er selbst sei im Grunde den fatalen Gesetzen der Herkunft verfallen, öffnet den Zuschauer für die Solidarität mit den anderen und eben damit für einen neuen Akt der Selbstbestimmung.<sup>16</sup>

---

14 ÄrG II 87.

15 ÄrG II 86.

16 Ob die Ethik für die Wirklichkeit überhaupt relevant wird, hat „weniger mit theoretischer Richtigkeit zu tun, als mit der Einnahme des richtigen Standpunktes durch den ethischen Menschen“ (Peter A. Schmid: *Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts- und Tugendlehre*, Würzburg, Königshausen & Neumann 1995, S. 285). Um den Weg des Menschen zu diesem richtigen Standpunkt geht es in Cohens ästhetischen und später religiösen Reflexionen zu Mitleid.

Wenn wir nun aber auf den Ausgangspunkt unserer Betrachtung zurückblicken, so wird folgendes deutlich: Die ästhetische Handlung besteht nicht wie die ethische in einer sozialen Staatsreform. Selbst wenn eine solche Reform auf der Bühne vorgeführt wird — Cohen denkt etwa an die *Orestie* des Äschylos, wo durch Athene der neue humane Gerichtshof des Areopag eingesetzt wird<sup>17</sup> — so ist dies nicht selbst ein Wechselspiel zwischen den Akteuren und ihren Zuschauern. Ein solches Bühnengeschehen mag zwar wohl die Absichten des Zuschauers in Richtung auf eine ethisch-politische Reform beeinflussen, aber die dramatische Handlung ist nicht selbst politisch.

Ihre Darstellung erfolgt daher nicht in den politischen Vorgängen auf der Bühne. Überhaupt kann die dramatische Handlung auf der Bühne selbst nicht unmittelbar gestaltet werden, sondern nur in Form eines Symbols. Dies ist der Tod der Hauptfigur. Er erfolgt einerseits in fast kausaler Notwendigkeit, weil die tragische Heldenfigur schuldhaft an den Gesetzen des Hergebrachten zerbricht. Andererseits, unter dem Aspekt der Verbindung mit dem Zuschauer, feiert das tragische Individuum auf seinem Weg in den Tod jedoch seine, wie Cohen sagt, „Auferstehung“,<sup>18</sup> und zwar dadurch, daß es im Mitleid des Zuschauers und in dessen neuer Bewußtseinshaltung weiterwirkt. Als Wirkung überschreitet das tragische Individuum die räumliche und zeitliche Begrenzung der Bühnenhandlung. Sein Tod wird als der Abschluß eines Sieges über die Vergangenheit und des Gewinns einer neuen Bewußtseinsrichtung erlebt. Cohen nennt daher den tragischen Tod einen „Scheintod“.<sup>19</sup> Die Pole der ästhetischen Handlung spiegeln diese Symbolik: Die Furcht des Zuschauers „ist eine Art von Tod, sein Mitleid eine Auferstehung“.<sup>20</sup> „Daher ist das ästhetische Individuum unsterblich, vielmehr ewig“.<sup>21</sup>

#### IV.

Was geschieht jedoch, wenn das Theaterstück endet und der Zuschauer aus der Sphäre der Kunst heraustritt? Er steht wieder im Alltag, wo weder Hamlet noch Orest erhabene Gedanken pflegen und mit ihrem tragischen Heldentum dem Schicksal des Menschen eine neue, humane Bedeutung geben. Zwar ver-

17 Vgl. ÄrG II 84.

18 ÄrG II 68.

19 ÄrG II 71.

20 ÄrG II 70.

21 ÄrG II 71.

mittelt die Kunst eine Ahnung der Humanität, und das tragische Erleben führt den Menschen an das Problem der sittlichen Selbstbestimmung heran. Aber, so heißt es in Cohens Ästhetik, „seine Lösung braucht nicht endgültig erstatet zu werden. Es ist nicht der Sinn des dramatischen Individuums, daß es ausgerechnet dargelegt würde“. <sup>22</sup> Hier wird es allerdings sehr fraglich, ob diese Antwort, die aus einem Kunsterlebnis hervorgeht, auch dann befriedigt, wenn es um Politik geht. <sup>23</sup>

Cohens Versuch, diese aufkeimende Skepsis zu beseitigen, führt in die Religionsphilosophie. Auch hier ist das Mitleid derjenige Affekt, der die Isolation in Solidarität verwandeln soll. Auch hier gibt es ein Eingedenken des eigenen Leidens bei denen, die zur Solidarität aufgefordert werden. Es ist die Erinnerung daran, daß die heute Mächtigen ehemals ebenso ausgegrenzt waren wie die Armen heute: „Und ihr sollt lieben den Fremdling, denn Fremdlinge seid ihr gewesen im Lande Ägypten“. <sup>24</sup> Und so läuft es von der Dramentheorie her gesehen auf die Frage hinaus, wo in der Geschichte die Entsprechung zum tragischen Heldentum liegt, und wo sich der Übergang vom ästhetisch erlebten Problem zur politischen Antwort vollzieht.

Das Leiden wird in der künstlerisch vollendeten Tragödie zugleich als eine seelische Befreiung und Neuorientierung erlebt. Hier ist daher das Mitleid zugleich Freude. Die Geschichte ist jedoch wie gesagt kein Kunstwerk und Armut kein Heldentum. Daher besteht hier die Gefahr, daß das Mitleid in einen Abgrund von Depression oder Zynismus führt. Vor diesem Hintergrund

---

22 ÄrG II 85.

23 In ähnlicher Weise hat Peter Szondi diese Frage im Blick auf Lessings Theorie des dramatischen Mitleids gestellt (Szondi: *Die Theorie des bürgerlichen Trauerspiels*, 4. Aufl., Frankfurt, Suhrkamp 1979). Nach Lessings Psychologie des Mitleids entstehe Mitleid etwa angesichts einer dramatischen Figur, die unter dem Druck ungerechter Herrschaft lieber aus reinem Gewissen allen Anspruch auf politischen Einfluß aufgibt als das sie sich korrumpieren ließe (Szondi, S. 160 ff., bzgl. Lessings Brief an Friedrich Nicolai vom 29.11.1756, vgl. in: *Werke*, hg. von Herbert G. Göpfert, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft 1996, Bd. 4, S. 176 ff.). Dagegen auf politischer Einflußnahme zu *beharren*, rufe zwar Bewunderung, aber gerade kein Mitleid hervor: „Das Aufbegehren des Bürgers bedeutet für das Drama das Ende der Empfindsamkeit, das Ende von Mitleid und Rührung als Intentionen des Trauerspiels“ (Szondi, S. 167). Cohen wiederum hält — gerade im gewissenethischen Sinn Lessings — an der Mitleidskonzeption der Tragödie fest und will sie dennoch für seine ethische Sozialpolitik nutzbar machen. Für die Erinnerung an Szondi danke ich Alfred Bodenheimer.

24 Dt. 10, 18; vgl. RV 148.

wird eine Äußerung aus Cohens *Ethik des reinen Willens* verständlich: Man dürfe das Mitleid nicht als eine ethische Tugend anerkennen, obwohl es sich dazu anbiete:

„Das Mitleid wäre doch nur die rechte Tugend, wenn ihr Korrelat die Mitfreude sein könnte. Freude aber hängt viel zu sehr mit der Lust zusammen, als dass sie die Richtschnur der menschlichen Behandlung sein dürfte“.<sup>25</sup>

Damit ist ausgedrückt, daß das Mitleid zwar durchaus eine Wirkung haben kann und daß man sich daran freuen mag; aber diese Freude gilt immer nur einem partikulären Erfolg. Ihr psychologischer Wert wird zwar von Cohen durchaus anerkannt, aber um eine ethische Tugend mitbegründen zu können, müßte die Freude mit derselben allgemeinen Gewißheit zur geschichtlichen Erfahrung gehören wie das Leiden. Erst dann wäre die Mitfreude ein wahrhaftes Korrelat zum Mitleid. So weit geht jedoch die Ethik nicht. Cohen wählt in ihr daher die Tugend der Humanität.<sup>26</sup>

Sogar in der *Ästhetik des reinen Gefühls* kommt diese Zurückhaltung kurz zum Ausdruck, wenn auch nicht in der Analyse der Tragödie, sondern dort, wo von Schopenhauers Auffassung des Mitleids die Rede ist: von jenem

„famose[n] Mitleid, das wir mit Anderen haben, weil wir in ihnen uns selbst erkennen, so daß wir das Mitleid nicht mit den Anderen, sondern nur mit uns selbst haben?“<sup>27</sup>

Schopenhauer hatte das Mitleid vor allem im letzten Kapitel seiner *Preis-schrift über die Grundlagen der Moral* metaphysisch interpretiert: Es überwinde die Kantische Beschränkung der theoretischen Erkenntnis auf die Erscheinungswelt, in der das principium individuationis herrsche. In einer Art von „praktischer Mystik“ führe das Mitleid zu der Einsicht, daß „wir alle Eins und das selbe Wesen sind“.<sup>28</sup> So spielt Schopenhauer das Mitleid — für

25 ErW 624.

26 Vgl. ErW 625. Juristisch konkret wird die Humanität im Grundsatz der „Billigkeit“, vgl. Peter A. Schmid: *Ethik als Hermeneutik*, a. a. O., S. 282 ff.; zur „Billigkeit“ in Cohens jüdischen Quellen vgl. den Vortrag von Almut Bruckstein im vorliegenden Band, S. 46 f.

27 ÄRG I 207; vgl. die Ausführungen von Andrea Poma, oben S. 185.

28 Arthur Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, hg. von Arthur Hübscher, Wiesbaden, E. Brockhaus, Bd. 4, 2. Aufl. 1950, S. 271, zur „praktischen Mystik“ S. 273.

Cohen unerlaubterweise — auf das Gebiet der Intellektualität hinüber. Diesen „intellektuellen Charakter“ gilt es dem Mitleid zu „entreißen“, und so wird es an dieser Stelle durch die *Ästhetik des reinen Gefühls* gewissermaßen neutralisiert.<sup>29</sup> Die Möglichkeit hierzu findet Cohen im Gefühl der Rührung: „Das, was eindeutig, schlicht und klar und rein am Mitleid ist, das ist eben die Rührung, und sie ist ästhetisch“. Die erkenntniskritische Disziplin sowohl der ethischen als auch der theoretischen Reflexion veranlaßt Cohen dazu, vom Mitleid über weite Strecken hin nur in Ausgrenzungen zu reden.

Diese Reserve gibt Cohen erst in der Religionsphilosophie seit 1914 auf, auch wenn er die Mitleids-Metaphysik unverändert ablehnt.<sup>30</sup> Das Mitleid wird nun anerkannt als ein „Aufdämmern des sittlichen Bewußtseins“<sup>31</sup> und schließlich sogar als die „Urkraft des reinen Willens“.<sup>32</sup> Wie läßt sich das mit Cohens Vorbehalt gegenüber dem Mitleid aus der *Ethik des reinen Willens* vereinbaren? Konsequenterweise nur dadurch, daß er die Entdeckung macht, wie auch das politische Mitleid unmittelbar zugleich Freude ist, ohne daß der Verdacht des Eudämonismus entsteht. Cohen interpretiert also in der Tat die politische Geschichte nach dem Muster des tragischen Erlebens, aber er gibt ihm eine ethisch-politische Wirklichkeit, die die Theaterkunst nicht hat.

Das Bindeglied zwischen Dramatik und ethischer Politik ist für Cohen das jüdische Volk. Dramaturgisch gesehen ist es die tragische Figur auf der Weltbühne, seine Zuschauer sind die „Völker der Welt“. Die „tragische Mission“ des jüdischen Volkes besteht darin, an der „Erziehung des Menschen-

---

29 ÄRG I 207, dort auch das folgende Zitat. Der zweite Gegner, dessen Intellektualisierung des Mitleids Cohen Zurückhaltung auferlegt, ist Spinoza mit seiner Absicht, „die menschlichen Handlungen und Begierden geradeso [zu] betrachten, als handelte es sich um Linien, Flächen oder Körper“ (*Ethik*, p. III, praef.; Spinoza: *Opera*, hg. von C. Gebhardt, Heidelberg, C. Winter [1925], Bd. 2, S. 138, hier zitiert nach der Übersetzung von Jakob Stern, Frankfurt/M., Röderberg 1982, S. 134). Überdies hatte Spinoza das Mitleid als „Unlust“ gewertet und dadurch (wie den Neid) der Vernunft entgegengesetzt, eine Abwertung, die Cohen vermeiden will; vgl. Spinoza: *Ethik*, p. IV, prop. 50; RV 162; Sinäi (Siegfried) Ucko: Das Mitleid. Anmerkungen zur Religionsphilosophie Hermann Cohens [hebr.], in: *ʿIjun*, 20 (5729/30, 1969/70), S. 23-28.

30 Sie wird nun vor allem von ihrem Ergebnis her kritisiert: Schopenhauers Interpretation nämlich schließt die Entdeckung des Mitmenschen, also des notwendig von mir *verschiedenen* Menschen, aus (vgl. RV 163).

31 In der „Schlußbetrachtung“ von 1916 zum gemeinsamen Neudruck der älteren Aufsätze „Der Nächste“ und „Gesinnung“, KS V 72 (JS I 208).

32 RV 164.

geschlechts“ mitzuwirken.<sup>33</sup> Alle Momente der tragischen Isolation — die auch Israel schicksalhaft selbst hervorbringt und aufrechterhalten muß<sup>34</sup> — bis hin zum „Scheintod“ aufgrund einer „tragischen Züchtigung“<sup>35</sup> werden zitiert. Jedoch steht an der Stelle des ästhetischen Heldentums die Tugend einer tapferen Demut, die sich darin zeigt, daß das sittliche Ideal eines überlieferten Gesetzes zum Lebensinhalt wird, und zwar unkorumpiert durch die Konflikte der Macht. Politische Macht und Herrschaftsgewalt gehören im Judentum konstitutiv der Vergangenheit an. Die im Unterschied zu allen Weltvölkern aktive Entsagung gegenüber der Macht erzeugt die für die tragische Konstellation notwendige Trennung zwischen Darsteller und Zuschauer.

Damit aber tritt das Judentum in eine Rolle, die der Armut analog ist.<sup>36</sup> Die Eigenart dieser Armut Israels besteht darin, daß sie die bewußte Negation einer ehemals wirklichen, eigenen ethisch-politischen Selbstbestimmung darstellt. Denn aus der prophetischen Politik des Altertums sind nach Cohen bis heute die Grundsätze einer solchen ethischen Politik überliefert. Deren innerstes Motiv war wiederum eine Erinnerung, ausgesprochen in dem bereits erwähnten Gebot: „Ihr sollt den Fremdling lieben, denn Fremdlinge wart ihr in Ägypten“. Demnach war erstens dem sozialen Mitleid Einfluß auf die Politik gegeben worden. Und es hatte sich damit zweitens eine universale Perspektive auf die Menschheit überhaupt verbunden. Denn — und das ist der entscheidende Unterschied zum Kunsterlebnis — der Weg aus Ägypten heraus begann nicht mit dem Trotz eines heroischen Individuums, sondern mit der Offenbarung eines transzendenten Gottes der Menschheit. Im Auszug aus Ägypten ist so gesehen mit der Entdeckung des einzigen Gottes zugleich die Entdeckung der Menschheitsidee angelegt. Das aus diesem Auszug hervorgehende Gesetz des Judentums ist als kontinuierlicher Lebensvollzug bereits in sich Aufklärung im erwähnten Sinn und mit allen Konsequenzen der geistigen Leidenserkenntnis, ohne daß dazu ein Heldentum nötig wäre.

Diese unheroische Aufklärung wiederholt sich im erinnernden Mitleid der Propheten, nun für die Fremdlinge und Armen in ihrem Staat. An dieser geschichtlichen Mitleidserfahrung entzündet sich für Cohen schließlich auch das religiöse Problem der Individualität, das nun, verbunden mit jener Ent-

---

33 RV 330.

34 Vgl. RV 173 u. ö.

35 RV 331 f.

36 Vgl. RV 173.

deckung einer Wechselbeziehung von Mensch und Gott, für ihn geradezu zum Problem des Menschen überhaupt wird. So unterscheidet er die produktiv-inhaltliche Leistung des reinen Gefühls, das künstlerische Schaffen also, deutlich von der politischen Leistung der Propheten, obwohl das tragische Erleben — als eine Methode der sozialpolitischen Bewegung gesehen — gültig bleibt. „In der Religion ist *Mitleid* das Kennzeichen, daß das Individuum als solches erkannt und erfüllt wird. Nicht Gefühl, sondern Mitleid! denn das Gefühl ist nicht Erzeugungsmittel weder für den Menschen noch für Gott“.<sup>37</sup> Für die Armen jedoch, deren Individualität im Mitleid „erkannt und erfüllt“ wird, und mit ihnen das Menschsein wahr zu machen, heißt, ihnen einen aktiven Anteil an den sozialen und ökonomischen Entscheidungsprozessen einzuräumen. Das wichtigste Dokument hierfür sind schließlich die noachidischen Gesetze, die die Tradition im Sinn des sozialen Prophetismus zu einem Naturrecht entwickelt.<sup>38</sup>

Prophetische Politik ist für Cohen das Wunder einer Einheit von mitmenschlicher Liebe im einzelnen und staatspolitischer Gerechtigkeit im allgemeinen. Diese Einheit ist nicht das momenthafte, heroische Verdienst von Einzelnen, sondern der Leitfadener einer kontinuierlichen, ewigen Geschichte vernünftiger Offenbarung. Das Judentum ist die Darstellung dieser Offenbarung auf der Bühne der Welt. Durch seine aktive Entsagung, eine Rückkehr nach Ägypten gewissermaßen, soll es in den Zuschauern eine Anteilnahme wecken, die über Furcht und Mitleid auch die anderen Völker an das Problem einer ethischen Reformpolitik heranführt. Wo die „Völker der Welt“ durch ihr verstehendes Mitleid zugleich die prophetische Offenbarung einer transzendent begründeten Einheit von Liebe und Gerechtigkeit erkennen lernen, haben sie — so hofft Cohen mit der für ihn eigentümlichen Gewißheit — den Weg ethischer Politik bereits angetreten. So ist für ihn der ethische Vorbehalt gegenüber dem Mitleid beseitigt, denn unmittelbar damit verbunden entsteht die Freude des Gelingens.

---

37 Zitiert aus einer im Nachlaß Paul Natorps erhaltenen Reflexion Cohens (Universitätsbibliothek Marburg, Handschriften, Ms 831, nach bisheriger Zählung Blatt 71; eine Gesamtpublikation ist in Vorbereitung). — Für Cohens religiöse Neuentdeckung des Mitleids ist daher charakteristisch, daß er aus ihm die Sehnsucht nach Gott ableitet, erstmals in „Die Lyrik der Psalmen“, KS V 173 (JS I 243), sodann in BR 99. Auf diese Sehnsucht antwortet er schließlich mit seinem zentralen Theorem zur Frage des religiösen Individuums, dem Begriff der Versöhnung.

38 Vgl. RV 142; KS V 390 f. (JS III 345 f.).