



universität  
wien

## MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

*Alterität* im Denken von Hermann Cohen? Eine Nachlese.

verfasst von / submitted by  
Deborah Epstein BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree  
of  
Master of Arts (MA)

Wien 2021 / Vienna 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /  
Degree programme code as it appears on  
the student record sheet

UA 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /  
Degree programme as it appears on  
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. MMMag. DDr. Kurt Appel

## **Plagiatsverzicht**

Hiermit erkläre ich die vorgelegte Arbeit selbstständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der gesamten Abschlussarbeit führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.

<b>1. Einleitung.....</b>	<b>1</b>
1.1. Darlegung der Fragestellung und Aufriss der Arbeit.....	1
1.2. Aufriss der Arbeit und Reflexion der Lesart.....	8
<b>2. Woher kommt der zweite Mensch, der Nebenmensch? – Cohens <i>Ethik des reinen Willens</i>.....</b>	<b>17</b>
2.1. Die Eigenständigkeit der Ethik als Grundproblem der <i>Ethik</i> .....	19
2.2. Cohens Korrektur an Fichtes Begriff des Nicht-Ich als Durchgang zur Idee des Nebenmenschen .....	26
2.3. Das <i>a priori</i> des Nebenmenschen .....	34
2.4. Die <i>Korrelation</i> des Andern und des Selbst.....	41
2.5. Vom Ich zum Du: Die » <i>Dualis</i> des Ich«.....	48
2.6. Zwischenfazit .....	51
<b>3. Erzeugende Entdeckung, entdeckende Erzeugung: Vom Nebenmenschen zum Mitmenschen .....</b>	<b>53</b>
3.1. Der Mangel der Ethik – Cohens Kritik am Allheitsanspruch der Ethik ....	54
3.2. <i>Wie er liebt, so liebe Du</i> – Cohens Interpretation vom Gebot der Nächstenliebe.....	69
3.3. Cohens Mitleidsethik gelesen im Lichte von Lévinas Verantwortungsbegriffs .....	73
3.4. <i>Trennende Vereinigung, vereinigende Trennung</i> – Der Korrelationsbegriff Cohens und die Idee des Unendlichen.....	86
3.5. Zwischenfazit .....	93
<b>4. Schluss: An der Schwelle zum Anderen oder die (verheißende) Ankunft des Anderen .....</b>	<b>95</b>
<b>Abkürzungsverzeichnis der Werke Hermann Cohens .....</b>	<b>102</b>
<b>Literaturverzeichnis .....</b>	<b>102</b>
<b>Abstract (Deutsch).....</b>	<b>109</b>
<b>Abstract (English) .....</b>	<b>110</b>

## 1. Einleitung

»Der jüdische Humanismus verwundert im Vergleich zum griechischen Humanismus durch seine so beharrliche und so vorherrschende Sorge um die menschlichen Beziehungen, daß selbst da, wo Gott namentlich gegenwärtig ist, es sich noch um den Menschen handelt, um das, was zwischen Mensch und Mensch liegt, wenn nichts anderes sie einander annähert und voneinander trennt als sie selbst.«

[...]

»Es gibt eine Wahrheit des Exils, es gibt eine Bestimmung des Exils, und wenn Jude sein bedeutet, der Zersplitterung geweiht zu sein, dann deshalb, weil die Zersplitterung, so wie sie zu einem Aufenthalt ohne Ort aufruft, so wie sie jede feste Beziehung der Macht mit einem Individuum, einer Gruppe, oder einem Staat zerstört, angesichts der Forderung nach dem Ganzen auch eine andere Forderung beseitigt und schließlich die Versuchung der Einheit-Identität verbietet.«

*(Maurice Blanchot, Das Unzerstörbare)*

### 1.1. Darlegung der Fragestellung und Aufriss der Arbeit

»Zurück zum Anderen!« Unter diesem Motto könnte die Philosophie Cohens stehen, die sich wie keine andere zuvor der Reflexion über die Bedeutung des Anderen widmet, und den sich hieraus ergebenden Implikationen für die Philosophie stellt. Der Begriff der Alterität wird üblicherweise in den Philosophien des 20. Jahrhunderts verortet, die angesichts der Grausamkeiten, die vom Menschen am Menschen begangen wurden, das Ausbleiben des Anderen im abendländischen Denken aufgezeigt haben. Doch lässt sich das Nachdenken über den Anderen und die ethische Beziehung, die ich zu jenem unterhalte, schon bei Cohen ansetzen, der zwar keine ausgearbeitete Alteritätsphilosophie vorgelegt hat, doch in dessen Denken sich eine Anwesenheit des Anderen ankündigt, wie sie so in der bisherigen Philosophie zuvor noch nicht artikuliert wurde. Es ist dabei vor allem die Forderung nach einer Neubestimmung der Ethik, sowohl was ihren eigentlichen

Inhalt als auch ihr Verhältnis zur Philosophie angeht, die den Anderen zum Schwerpunkt macht : »Die Ethik, als die Lehre vom Menschen, wird das Zentrum der Philosophie [Sperrung i. O.]. Und erst in diesem Zentrum gewinnt die Philosophie Selbstständigkeit und Eigenart und alsbald auch Einheit.«<sup>1</sup> Mit der dieser Zentrierung der Ethik muss der Andere von nun an den Mittelpunkt des Denkens bilden, an dessen Begriff reflexive Gedankenbewegungen über das irreduzible Anderssein von diesem abgelesen werden können. Auch wenn Cohen nicht jene Wege eines ausgeformten Alteritätsdenken bis zum äußersten beschreitet, hat er diese doch mit seinem Begriff vom Menschen aufbereitet. In dieser Arbeit gilt es, diese Denkpfade bis zum Äußersten abzuschreiten und auch mitunter über diese hinauszugehen, um ihn für eine alteritäre Lesart fruchtbar machen zu können. Ohne dass dabei behauptet wird, Cohens Denken ziele darauf hin, einen Alteritätsbegriff zu konfigurieren, lautet die zentrale Annahme auf welche die Fragestellung hinarbeitet, dass es bei Cohen eine philosophische Sensibilität gegenüber dem Anderen und seiner unhintergehbaren Andersheit gibt, der einen Ausgangspunkt für die Alteritätsphilosophien des 20. Jahrhunderts darstellt. Eine solche philosophische Sensibilität Cohens gegenüber dem Anderen äußert sich dabei vor dem Hintergrund jenes jüdischen Gedankenguts, in dem die ethische Beziehung den Ausgangspunkt jeglicher Erfahrung bildet.<sup>2</sup> Dabei ist es vor allem die für Cohen essentielle Bedeutung der rabbinischen Literatur und dessen Aufnahme in seine Philosophie<sup>3</sup>, die eine Öffnung des von der traditionellen abendländischen Philosophie verstellten Zugangs zum Anderen erlaubt. Wenn Cohens Denken auch sicherlich keinen Bruch mit der philosophischen Tradition bezeichnet, so lässt sich doch von einem Durchbruch einen sich selbst-verhaftenden philosophischen Denkens sprechen, ein Durchbruch, der das Fundament für das dialogische Denken des 19. und 20. Jahrhunderts legte<sup>4</sup>, und dessen Spur bis zur Alteritätsphilosophie verfolgt werden kann. Schon Martin Buber bemerkte die entscheidende Erkenntnis Cohens, dass die Bildung des Ich nur am Anderen erfolgen kann. Er schreibt:

---

<sup>1</sup> Cohen, Hermann: *Ethik des reinen Willens*, in: *Werke*, Bd. 7. Hrsg. v. Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey. Hildesheim [u.a.]: Olms Verlag 2000 (im Folgenden im Fließtext abgekürzt mit *Ethik*, in den Fußnoten abgekürzt als *ErW*; erfolgt keine Kursivsetzung im Fließtext, meint dies einfach nur die Disziplin der Ethik).

<sup>2</sup> Vgl. Lévinas, Emmanuel: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag Suhrkamp 2017, 116 (im Folgenden in den Fußnoten abgekürzt mit *SF*).

<sup>3</sup> Zur Rezeption der rabbinischen Literatur vgl. Zank, Michael: »Hermann Cohen und die rabbinische Literatur«, in: Moses, Stéphane / Wiedebach, Hartwig (Hg.): *Hermann Cohen's Philosophy of Religion. International Conference in Jerusalem 1996*. Hildesheim [u.a.]: Olms 1997, 263-291.

<sup>4</sup> Zum Einfluss Cohens auf die dialogische Philosophie vgl. u.a. Dvorkin, I.: »The Place of Hermann Cohen's Ideas in the Philosophy of Dialogue«, in: *Kantovskij Sbornik* 39(4), 2020, 62-94.

Es ist sinnreich, daß als erster der Neukantianer Hermann Cohen, im Winter 1917/1918, dem Tode nah, in dem Buche »Religion der Vernunft aus Quellen des Judentums« [...] die Sicht des Du erneuert. Als Weiterführung der Linie Jacobis darf es angesehen werden, wenn hier erkannt wird, daß »erst das Du, die Entdeckung des Du mich selbst zum Bewußtsein meines Ich« bringt, und daß es die »die Persönlichkeit« ist, die »durch das Du an den Tag gehoben wird«.<sup>5</sup>

Die Sichtbarmachung einer solchen Spur ist nicht im Sinne einer direkten Auseinandersetzung Lévinas' mit Cohen gemeint, hat dieser sich doch nie explizit mit Cohens Werk beschäftigt; tatsächlich findet sich die Erwähnung Cohens bei Lévinas lediglich an zwei Stellen in seinem gesamten Oeuvre, nämlich einmal in seinem Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit*<sup>6</sup> (die aber in ihrer Referenz zu Cohens Idee umso zentraler ist, siehe weiter unten) sowie seinem Essay *Transcendence and Evil*<sup>7</sup>. Nichtsdestotrotz finden sich bei Cohen Ansätze einige wesentliche Alteritätsmotive antizipiert, deren genauere Konturierung es ermöglicht, für einen potentiellen Alteritätsbegriff in Cohens Denken zu plädieren.

Ein argumentativer Kernpunkt, an dem sich die Arbeit orientiert, besteht in dem jüdischen Denkhintergrund, vor dem sich die Frage nach dem Anderen bei Cohen wie bei Lévinas entzünden konnte. Das Primat der ethischen Beziehung, welches kennzeichnend für das Judentum ist, ermöglicht es beiden Philosophen, den Anderen nicht länger nur als Randphänomen der Philosophie wahrzunehmen, sondern diesen zum eigentlichen Ausgangspunkt des Denkens festzumachen. Das Gemeinsame zwischen Cohen und Lévinas bildet der ethische Gehalt des Judentums oder wie Rachid Boutayeb es treffend formuliert, »eine humanistische Lektüre des Judentums«<sup>8</sup>, durch die ein Nachdenken über den Anderen unausbleiblich wird. Gemeint ist hiermit nicht, dass die »Jüdischkeit« etwa ein qualifizierendes oder garantierendes Kriterium für die Herausbildung eines Denkens in Begriffen der Alterität darstellt. Was aber geltend gemacht werden kann, ist eine »epikritische Sensibilität«<sup>9</sup> in Bezug auf den Anderen und dessen Andersheit, die sich aus einem jüdischen Denkhintergrund herausgebildet hat – auch wenn dieser nicht immer

---

<sup>5</sup> Buber, Martin: *Werkausgabe. Schriften über das dialogische Prinzip*. Bd. 4. Hrsg. v. Andreas Losch u. Paul Mendes-Flohr. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2019, 231.

<sup>6</sup> Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani. 5. Aufl. Freiburg i. B. / München: Alber 1987 (im Folgenden in den Fußnoten abgekürzt mit *TU*).

<sup>7</sup> Lévinas, Emmanuel: »Transcendence and Evil«, in: Tymieniecka, Anna-Teresa (Hg.): *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*, Bd. 14. Dordrecht [u.a.]: Kulwer 1983.

<sup>8</sup> Boutayeb, Rachid: *Kritik der Freiheit. Zur »ethischen Wende« Emmanuel Levinas*. Freiburg i. B. / München: Karl Alber 2013, 11.

<sup>9</sup> Dieser Begriff wird aus der Medizin zur Zusammenfassung derjenigen Körperempfindungen, die der Wahrnehmung von körperoberflächlichen Berührungen verwendet und wird in dem hier angebrachten Kontext als eine stärkere Sensibilität für die Berührung des Anderen übersetzt.

einen eindeutig identifizierbaren Ort und Stellenwert einnimmt und den es ausdifferenziert zu betrachten gilt. Bei Cohen und Lévinas ist dieser hingegen offenkundig. Insbesondere im Offenbarungscharakter der jüdischen Religion erkennen Cohen wie Lévinas die ethische Verantwortung, die Ich für den Anderen trage. Diese Verpflichtung ist es nach Wyschogrod, die beide Denker miteinander als grundlegendstes Merkmal miteinander teilen:

Most basically, Levinas and Cohen both claim that Jewish revelation reorients philosophy toward recognizing the unique ethical duties individuals have toward each other. Both also maintain that revelation brings philosophical reflection the priority of interhuman obligations and that philosophy brings revelation the clarification of the solely human significance of revelation.<sup>10</sup>

Die Sorge um den Anderen sowie die Bewahrung seiner Andersheit als das eigentliche Offenbarungsgebot stellt das Verbindungsglied der doch so unterschiedlich auftretenden Philosophien dar. Die Berührung mit dem jüdischen Gedankengut kann von Cohens Denken nicht getrennt werden, die sich schon in seiner neukantianischen Zeit bemerkbar macht. Schon in seiner Verteidigung des Talmuds gegen antijudaistische und antisemitische Angriffe unternahm Cohen den Versuch zu beweisen, dass der Talmud die Quelle des Gebots der Nächstenliebe ist, die sich aus der Sorge um den Fremden entwickelt hat.<sup>11</sup> Das Judentum, das immer an den Rändern der abendländischen geistesgeschichtlichen Tradition verortet werden könnte, hat keine Furcht vor der Berührung mit dem ganz Anderen und der Aufnahme von diesem. Im Judentum sind, wie Lévinas herausgearbeitet hat, die Suche nach Transzendenz und das Verlangen nach dem Anderen nicht etwas, das in unbedingtem Gegensatz zueinander stehen müssen; vielmehr erscheint erst in der ethischen Beziehung zum Anderen die Öffnung zur Transzendenz.<sup>12</sup> Wenn also auch die Ethik nicht als erste Disziplin im philosophischen System Cohens positioniert wird, steht doch die ethische Beziehung stets im Zentrum seines Denkens. Die Sorge um diese ethische Beziehung ist es, die Cohen an Lévinas näher rückt. Cohen kann somit als »Ausgangspunkt einer philosophischen Schule der jüdischen Ethik«<sup>13</sup>, identifiziert werden, die den Anderen zum

---

<sup>10</sup> Batnitzky, Leonora: »An Irrationalist Rationalism: Levinas's Transformation of Hermann Cohen«, in: Ders.: *Leo Strauss and Emmanuel Levinas. Philosophy and the Politics of Revelation*. Cambridge: Cambridge University Press 2006, 75.

<sup>11</sup> Die Anfragen, die das königliche Landesgericht zu Marburg stellte, lauteten: »1. Ob die in dem Talmud enthaltenen Vorschriften des Glaubens und der Sitten als bindende Gebote für die gläubigen Juden anzusehen sind und eine Beschimpfung des Talmuds als eine Beschimpfung der jüdischen Religionsgemeinschaft oder einer Einrichtung derselben anzusehen ist. 2. Ob in dem Talmud steht: »Das Gesetz Moses gilt nur vom Juden zum andern, auf Goijims [Anmerkung D. E.: Bezeichnung für »Nicht-Juden«] hat es keinen Bezug, die dürfen sie bestehlen und betrügen.«

<sup>12</sup> Vgl. Lévinas: *SF*, 27.

<sup>13</sup> Klatzkin, Jakob: *Hermann Cohen*. Berlin: Jüdischer Verlag 1919, 15.

Ausgangspunkt bestimmt. Neben dem Stellenwert des jüdischen Denkens ist es das Bestreben nach der Begründung eines ethischen Fundamentes des Sozialismus<sup>14</sup>, von dem aus das Nachdenken über den Anderen einsetzen konnte. Dabei kreuzen sich hier sozialistische Inhalte mit dem von Cohen entwickeltem messianischen Geschichtsbegriff, in dem der einzelne Mensch nicht mit Blick auf das sozialistische Endziel aufgelöst werden darf, sondern dessen eigene Sittlichkeit als ewige Aufgabe vorgestellt werden muss. Am Ende seiner Interpretation der kantischen Ethik heißt es in Bezug auf das menschliche Glück als »Problem des Sozialismus«:

Der Hiob unseres Zeitalters fragt nicht mehr, ob der Mensch überhaupt mehr Sonnenschein als Regenschein habe; sondern ob der eine Mensch mehr leide, als sein Nächster; und ob in der austheilenden Lust-Gerechtigkeit der berechenbare Zusammenhang besteht, daß ein Mehr an Lust für das eine Mitglied im Reiche der Sitten das Minder des Andern zum logischen Schicksal macht.<sup>15</sup>

Die Frage nach dem Mehr-Leiden, das nun in den Vordergrund tritt, wirft unweigerlich die Frage und das Problem des Anderen auf. Zur Verwirklichung der Liebe und Gerechtigkeit darf der Andere nicht länger übergangen, sondern muss von nun an in die Philosophie konsequent einbezogen und über dessen Bedeutung reflektiert werden. Wenn auch dessen Aufnahme unter dem Blickwinkel des ethischen Sozialismus gesehen werden muss, nimmt sie für die Fragestellung der Arbeit keine gewichtige Rolle ein. Cohens Philosophie soll ausschließlich unter dem Blickwinkel der Lévinas'schen Alteritätsphilosophie beleuchtet werden, um jene Denkansätze zu extrapolieren, die einen solchen Begriff von Alterität potentiell enthalten. Eine solche Annäherung von Cohen und Lévinas ist sicherlich kein Novum innerhalb der Cohen- bzw. Lévinas-Forschung, wurde sie doch schon von Edith Wyschogrod<sup>16</sup>, Reinier Munk<sup>17</sup>, Robert Gibbs<sup>18</sup>, Sebastian Wogenstein<sup>19</sup>, Ze'ev Levy<sup>20</sup> und Leonora Batnitzky<sup>21</sup> usf.<sup>22</sup> geleistet. Jedoch steht eine

---

<sup>14</sup> Vgl. auch Holzhey, Helmut: »Neukantianismus und Sozialismus. Einleitung«, in: Ders. (Hg.): *Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994, 12.

<sup>15</sup> Cohen, Hermann: *Kants Begründung der Ethik*. Berlin: Dümmler 1877, 237.

<sup>16</sup> Wyschogrod, Edith: »The moral self. Emmanuel Levinas and Hermann Cohen«, in: *DAAT* 4, 1980, 35-38.

<sup>17</sup> Munk, Reinier: »Alterität im Denken von Hermann Cohen«, in: Krijnen, Christan / Orth, Ernst Wolfgang (Hrsg.): *Sinn, Geltung, Wert. Neukantianische Motive in der modernen Kulturphilosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1998, 109-120.

<sup>18</sup> Gibbs, Robert: »The Unique Other. Hermann Cohen and Emmanuel Levinas«, in: Ders.: *Correlations in Rosenzweig and Levinas*. Princeton: Princeton University Press 1994, 176-191.

<sup>19</sup> Wogenstein, Sebastian: »Alterity and Liminality in Hermann Cohen's Writings«, in: *Naharaim* 2, 2008, 159-173.

<sup>20</sup> Levy, Ze'ev: »Hermann Cohen and Emmanuel Levinas«, in: Moses, Stéphane / Wiedebach, Hartwig (Hg.): *Hermann Cohen's Philosophy of Religion. International Conference in Jerusalem 1996*. Hildesheim [u.a.]: Olms 1997, 133-143.

<sup>21</sup> Batnitzky, Leonora: »An Irrationalist Rationalism: Levinas's Transformation of Hermann Cohen«, in: Ders.: *Leo Strauss and Emmanuel Levinas. Philosophy and the Politics of Revelation*. Cambridge: Cambridge University Press 2006, 75-93.

<sup>22</sup> Es sind nur diejenigen Forscher\_innen genannt, die sich explizit mit dem Vergleich von Lévinas' und Cohens Philosophie auseinandergesetzt haben.



ausholendere und werkfokussiertere Darstellung des Alteritätsbegriffs bei Cohen noch aus. Zudem dürfen die kritischen Vorbehalte, die gegen eine solche Annäherung sprechen könnten, nicht unerwähnt bleiben. Cohen Denkens kann niemals von seinem kritischen Idealismus getrennt werden, in dem die Vernunft stets das herrschende Prinzip bleibt und auch nicht zugunsten der Herausstellung des Anderen verneint wird.<sup>23</sup> Dementsprechend äußerte Cohen keine dezidierte Ontologiekritik, noch stellt er die Ethik jeglicher Ontologie voran. Was aber bei Cohen veranschlagt werden kann ist ein – wenn auch noch nicht klar herausgeformtes – kritisches Bewusstsein hinsichtlich der unterdrückenden Tendenzen der Philosophie bzw. der Ethik im Besonderen gegenüber allem Individuellen.<sup>24</sup> In der Abstraktionsleistung, die bisher von der Ethik in ihrem von ihr angestrebten Ziel auf Allheit vollbracht werden musste, erschien der Andere unter solch synoptischem Blick lediglich als eine »Klassifikation [...] des Menschheitsbegriffs«<sup>25</sup>, als unpersönliches und unbestimmtes *Er*, wenn nicht sogar als objektiviertes *Es*.<sup>26</sup> Die in der *Ethik* geforderte Neubesinnung auf ihre eigentliche Aufgabe, die für Cohen nur in der philosophischen Darlegung vom Menschenbegriff liegen kann und die in der *Religion der Vernunft* formulierte Kritik an dem Allheitsanspruch der Ethik, die es qua eines solchen nicht schafft, die Idee der Einheit des Menschen so zu formulieren, ohne den Anderen dabei wieder untergehen zu lassen, bilden eine Wende im philosophischen Denken über den Anderen. Der Subjektivitätsbegriff wird neu gedacht und bildet das Zentrum der Philosophie Cohens,<sup>27</sup> was an Lévinas' eigenes Anliegen von *Totalität und Unendlichkeit* als der »Verteidigung der Subjektivität«<sup>28</sup> erinnert. Dass eine solche Einrückung des Anderen unter verschiedenen Gesichtspunkten statthat und mal mehr, mal weniger offenkundig im Denkens Cohens zutage tritt, ist eine nicht zu unterschätzende Aufgabe, der sich die Arbeit stellen muss. Die Fragestellung dieser Arbeit zielt nicht darauf ab, einen potentiellen Alteritätsbegriff bei Cohen nach dem Ja-Nein-Schema zu verhandeln. Es soll auch keine Begriffsschablone über sein Denken gelegt werden, in dem nur das ausgeschnitten wird, was

---

<sup>23</sup> Hierzu ist anzumerken, dass die Vernunft von Lévinas, zumindest in *Totalität und Unendlichkeit*, auch nie als solche abgelehnt wurde. Vielmehr kann diese erst in der Begegnung mit dem Anderen entstehen: »Im Empfang des Antlitzes öffnet sich der Wille zur Vernunft [Herv. i. O.]« Lévinas: *TU*, 317.

<sup>24</sup> Was aber nicht bedeuten soll, Lévinas' eigene Philosophie könne mit einer Individualethik zusammengebracht werden. Individuum bedeutet nicht gleich der Andere. Wenn von dem Anderen bei Cohen ständig die Rede ist, wird er nicht gleichbedeutend mit dem Lévinas'schen Anderen verwendet, sondern ist nur im Sinne der Bezeichnung des anderen Menschen gemeint. Dass der andere Mensch aber den Begriff des Anderen wie er bei Lévinas vorkommt, enthält, wird eben zu zeigen sein.

<sup>25</sup> Cohen: *RV*, 18.

<sup>26</sup> Vgl., ebd.

<sup>27</sup> Vgl. auch Albertini, Francesca: *Das Verständnis des Seins bei Hermann Cohen. Vom Neukantianismus zu einer jüdischen Religionsphilosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2003, 51.

<sup>28</sup> Lévinas: *TU*, 27.

sich als Ergänzungsstück zu einem solchen Alteritätsbegriff passend anbringen lassen könnte, und dasjenige, was gegen einen solchen spricht, auszuklammern. Doch dass das Ansetzen der Reflexion über den Anderen bei Cohen durchaus indiziert werden kann, lässt sich schon mit Verweis auf die Beteiligung Cohens an den in seinem philosophischen Umkreis angestoßenen Diskussionen seiner Zeit über Alterität festhalten:

Die Reflexion der Alterität als 'der Andere', in zweierlei Sinne als 'alter ego' und als 'Du', ist ein Charakteristikum der modernen Philosophie geworden, insbesondere bei Husserl. Als Post-Hegelianer und älterer Zeitgenosse von Husserl war Cohen an den Diskussionen über 'Andersheit' und 'der Andere' beteiligt. Es ist auch Cohen gewesen, der die Reflexion der Alterität in der modernen jüdischen Philosophie in Gang setzte, wie es nach ihm von Rosenzweig und Levinas weitergeführt worden ist.<sup>29</sup>

Cohens Reflexion über den Anderen kann als Movens des Alteritätsdenken, wie es dann im 20. Jahrhundert seinen philosophischen Kulminationspunkt erfahren hat, gedeutet werden. Das vorschnelle Absprechen alteritärer Motive mit Verweis darauf, ein Alteritätsbegriff ließe sich schon allein aus dem Grund bei Cohen nicht herausstellen, da dieser doch ein rationalistischer Systemdenker und Rationalist war und somit einem Totalitätsdenken verhaftet bleiben musste, in welchem der Andere immer nur in solch einer totalen Ganzheit zum Vorschein kommt, mag zwar ein legitimer Einwand sein, doch verhindert dieser nicht per se eine mögliche Annäherung an das Lévinas'sche Alteritätsdenken. Dieser Einwand wäre jedoch zu einfach und auch ungerechtfertigt, da sich Cohens Denken immer an den Rändern seines eigenen Systems bewegt und zwar eben vor allem wenn es um das Nachdenken über den anderen Menschen geht. Dennoch ist es unentbehrlich, die möglichen Einwände die gegen die Anbringung eines Alteritätsbegriffessprechen könnten, kritisch mitzubersichtigen. Was bei Cohen als Alteritätsbegriff ausgedeutet werden kann, bzw. was der Zuschreibung eines solchen als unzutraglich erscheint, ist eine Aufgabe, die in größerem Umfange noch aussteht, und der sich diese Arbeit nun widmet. Der Arbeitstitel »Eine Nachlese« gibt Anspruch und Charakter der Arbeit wieder, nämlich die noch ausstehenden Alteritätsmotive in Cohens Denken so aufzudecken, dass sie für die Konturierung eines Alteritätsbegriffs nutzbar gemacht werden können, ohne diesen seiner Philosophie aufzuzwingen oder überzustülpen. Jene ausstehenden Denkmotive gleichen wie den bei der Nachlese übriggebliebenen Trauben, welche es aufzuklauben gilt. *Nachlese* meint in Bezug auf die Fragestellung der Arbeit sozusagen das Aufsammeln und Zusammenlegen jener

---

<sup>29</sup> Munk: »Alterität im Denken von Cohen«, 109 (unter Auslassung der von Munk angegebene Fußnote).

Philosopheme Cohens, in denen keimende Gedanken über den Anderen enthalten sind. Durch die Zusammenschau mit Lévinas können diese für die Herausstellung eines potentiellen Begriff von Alterität bei Cohen fruchtbar gemacht werden und so neue Deutungsmöglichkeiten von Cohens Denken aufzeigen.

## 1.2. Aufriss der Arbeit und Reflexion der Lesart

»Die Schrift sagt: eines hat Gott geredet, zwei habe ich vernommen, denn die Macht ist bei Gott (Ps 62,12); ein Schriftvers hat zwei verschiedene Deutungen, nicht aber ist eine Deutung aus verschiedenen Schriftversen zu entnehmen... Und wie ein Hammer Felsen zersplittert (Jer 23,29), wie der Stein durch den Hammer in viele Splitter zerteilt wird, ebenso zerfällt ein Schriftvers in viele Deutungen.«  
(*Babylonischer Talmud, Sanhedrin 34a*)

»Die Gabe, Ähnlichkeiten zu erkennen, ist ja nichts als ein schwaches Überbleibsel des alten Zwanges, ähnlich zu werden und sich zu verhalten.«  
(*Walter Benjamin, Berliner Kindheit*)

Im Fokus der Fragestellung wird ein neukantianisches Werk Cohens, die *Ethik des reinen Willens*, und eines aus seiner religionsphilosophischen Phase, die posthum veröffentlichte *Religion der Vernunft* untersucht werden. Durch diese Auswahl soll gezeigt werden, dass sich die Reflexion auf Alterität sowohl in Cohens kritischem Idealismus wie auch in seiner Religionsphilosophie finden lässt, was aber nicht impliziert, es ließen sich in den anderen Schriften nicht ebenfalls Alteritätsmotive finden.<sup>30</sup> Bei beiden Werken tritt die Reflexion über den Anderen am wohl offenkundigsten zutage, wird doch die *Ethik* von Cohen wesentlich dadurch charakterisiert, dass sie eine »Lehre vom Begriffe des Menschen [Sperrung i. O.]«<sup>31</sup> ist, und die *Religion der Vernunft* eine Fortsetzung dieser Lehre unter Einbezug des Cohen'schen Religionsbegriffes darstellt, durch den es Cohen gelingt, die »Entdeckung des Du«<sup>32</sup> zu enthüllen. Die *Ethik* eignet

---

<sup>30</sup> Munk zieht seiner Herausstellung des Alteritätsbegriffs bei Cohen die *Logik, Ethik, Der Begriff der Religion* und die *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* heran. Es wäre mehr als lohnenswert, den Alteritätsbegriff in allen oder zumindest mehreren Schriften Cohens in einer umfangreicheren Arbeit zu untersuchen.

<sup>31</sup> Cohen: *ErW*, 3.

<sup>32</sup> Cohen: *RV*, 18.

sich meines Erachtens im Vergleich zu den anderen neukantianischen Schriften Cohens dazu, den Begriff der Alterität wohl am eindeutigsten zu umreißen. Dafür werden in dem ersten Hauptteil der Arbeit die Re-konzipierung der Ethik durch Cohen, in der auch das von ihm problematisierte Verhältnis der »Pluralität des Selbst und des Anderen«<sup>33</sup> mitangegeben ist, die Korrektur Cohens an Fichtes Formel des Ich und Nicht-Ich, welche ihn auf die Idee des Nebenmenschen *a priori* bringt, und die Korrelationstheorie vom Ich und Du, behandelt. Die hier angestellte Examinierung der *Ethik* zeigt auf, dass sich in diesem Werk Cohens eine erste intensive Auseinandersetzung mit dem Begriff des Anderen abzeichnet, wie so bisher von der Philosophie noch nicht vollzogen wurde. Die essentielle Aussage, auf die sich Cohens Gedankengänge belaufen, lautet: Das Ich bzw. das Selbstbewusstsein<sup>34</sup> kann ohne den Anderen nicht begründet werden. Ich bin nur durch den Anderen, da dieser den Ursprungsbegriff meines Selbst bildet. Ohne zu weit vorgreifen zu wollen, interessiert sich Cohen für die Bedeutung des Anderen mit Blick auf dessen bewusstseinstheoretische Funktion, womit die Reflexion auf Alterität hier eher logischer Natur<sup>35</sup> ist. Somit wird der Andere noch stärker theoretisiert; das, was am Begriff des Menschen selbst als ethisch erscheint, ist unter diesem erkenntnislogischen Blickwinkel noch nicht entdeckt worden. Die Herausstellung der konkreten ethischen Existenz des Menschen erfolgt in der *Religion der Vernunft*, in der die Erkenntnis vom Leiden des Anderen »das Fragezeichen [...] für meine gesamte Orientierung in der sittlichen Welt«<sup>36</sup> wird. Dieses Fragezeichen äußert sich am prägnantesten in Cohens Mitleidsbegriff, welcher die Kernidee des zweiten Teils der Arbeit bildet. In diesem, so lautet die These, bildet sich durch die Sichtbarmachung des intersubjektiven ethischen Verhältnis vom Ich zum Anderen als Leidendem die ganze Andersheit des Anderen ab, die wesentlich darin besteht, dass dessen Leiden niemals im Ausgang von mir selbst gedacht werden darf, noch auf dieses reduzierbar ist. Um überhaupt das Mitleid in solcher Manier darstellbar zu machen, formuliert Cohen eine Kritik an den vereinheitlichenden Tendenzen der Ethik, die durch die Integration seines Religionsbegriffes von nun an vermieden werden sollen. In dem von Cohen ausartikuliertem Bedenken gegenüber dem Allheitsanspruch der Ethik werden einige Aspekte der Lévinas'schen Totalitätskritik antizipiert, die Cohen zur Reflexion über das eigentliche Wesen des Menschen und das hiermit zusammenhängende Problem des Individuellen

---

<sup>33</sup> Munk: »Alterität im Denken Cohens«, 114.

<sup>34</sup> Cohen verwendet diese beiden Begriffe in diesem Kontext ähnlich, was daher auch die Arbeit tun wird. Dies bedeutet aber nicht, dass das Ich und das Selbstbewusstsein dasselbe meinen.

<sup>35</sup> Vgl. Munk: »Alterität im Denken Cohens«, 117.

<sup>36</sup> Cohen: *RV*, 21.

von diesem neu aufzuwerfen. Bei beiden Werkdarstellungen ist der Korrelationsbegriff zentral. Von Wolzogen nach enthält dieser »bereits Elemente eines nicht-reziproken Verständnisses von Beziehung«<sup>37</sup>, die in einer gedanklichen Nähe zu Lévinas' Auffassung der ethischen Beziehung stehen. Während der Korrelationsbegriff in der *Ethik* noch die korrelative Vereinigung vom Ich und dem Anderen meint, erhält er in der *Religion der Vernunft* die Bedeutung einer korrelativen Beziehung zu Gott, die sich aber nur in dem ethischen Verhältnis, das ich zum Anderen unterhalte, eröffnen kann. Beiden Verwendungsarten der Korrelationstheorie Cohens ist wesentlich, dass die korrelative Vereinigung nicht im Sinne einer Identität, einer Vereinheitlichung des Anderen mit dem Ich gemeint ist, sondern dass dieser Andere erhalten bleiben muss. Zusammenfassend für die beiden hier behandelten Werke sind also folgende Konzepte Cohens für die Anknüpfung an einen Alteritätsbegriff zentral: die Ethikkritik, die sich in ersten Ansätze schon in der *Ethik* vorformuliert findet und in der *Religion der Vernunft* noch einmal einer erneuten und kritischeren Betrachtung unterzogen wird; der Übergang von der Idee des Nebenmenschen *a priori* zu dem des Mitmenschen, wobei in diesem begrifflichen Wandel eine Genese des Cohen'schen Denkens über die Bedeutung des Anderen indiziert werden kann; das Verständnis der in den Begriffen des Nebenmenschen und Mitmenschen inhärierenden intersubjektiven Beziehung zwischen mir und dem Anderen, die in der *Ethik* von eher erkenntnislogischer Art ist, mit Cohens Mitmenschen und Mitleidstheorie jedoch eine existenziell-ethische Wende erfährt; und der Korrelationsbegriff, der die konstitutive Band, das zwischen mit und dem Anderen besteht, beschreibbar macht. Mit der Exemplifizierung dieser Ideen von Cohen können entsprechende Alteritätsmotive herausgearbeitet und darstellbar gemacht werden, ohne der Behauptung zu erliegen, diese ließen sich *prima facie* in Cohens Denken auffinden.

Dass sich die Arbeit sowohl in methodischer wie auch inhaltlicher Hinsicht vor einige Probleme gestellt sieht, soll dabei nicht unerwähnt bleiben. Cohens Schriften – insbesondere was seine neukantianischen angeht – können nicht getrennt voneinander betrachtet werden, stehen sie doch in einem systematischen Zusammenhang zueinander. So bildet Cohens *Logik der reinen Erkenntnis*<sup>38</sup> die methodische Voraussetzung für seine *Ethik*, werden in dieser

---

<sup>37</sup> Wolzogen, Christoph von: *Emmanuel Levinas – Denken bis zum Äußersten*. Freiburg i. B. / München: Karl Alber 2005, 151; vgl. auch Boutayeb: *Kritik der Freiheit*, 11.

<sup>38</sup> Cohen, Hermann: *System der Philosophie. Erster Teil: Logik der reinen Erkenntnis*. Hrsg. v. Albert Görland. Berlin: Cassirer 1902 (im Folgenden in den Fußnoten abgekürzt mit *LrE*).

erkenntnistheoretischen Schrift Cohens die begrifflichen wie methodischen Voraussetzungen seines weiteren Denken geschaffen. Hinsichtlich der Entwicklung von Cohens Religionsbegriffes und seiner Verortung von demselben in seinem philosophischen System muss die *Religion der Vernunft* in einen Zusammenhang mit *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*<sup>39</sup> wie auch zu seinen *Jüdischen Schriften*<sup>40</sup> gebracht werden. Es erübrigt sich fast darauf hinzuweisen, dass in der Examinierung der beiden Werke keine systematisch-inhaltliche Einordnung in das Gesamtwerk Cohens geschehen kann, was jedoch nicht den Eindruck vermitteln soll, dass diese von dem Werk- bzw. Systemganzen Cohens isoliert betrachtet werden. Stattdessen kann lediglich für die hier behandelten relevanten Begriffe und Ideen ein Rückgriff auf die anderen Schriften Cohens erfolgen, die zu ihrem Verständnis wie auch zur Verdeutlichung der Fragestellung einen solchen Rekurs erfordern. Was in der vorliegenden Arbeit leider vollständig ausgeklammert werden muss, ist die Darstellung kantischer Begriffe und deren Neu-Interpretation durch Cohen. Auch wenn deren Erörterung Cohens System noch mehr erhellen würde, sind sie für die Frage nach Alterität nicht wesentlich relevant oder zumindest ist es im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht machbar, diese eingehender zu behandeln. Hieran anschließend sei noch angemerkt, dass die der Fokus nicht so sehr auf den Neukantianer Cohen als Leser und Interpreten Kants liegt, sondern seine Philosophie »eigenständig« (auch wenn mit eigenständig nicht gemeint ist, dass sein Denken von der kantischen Philosophie abgetrennt werden könnte) examiniert wird. Eine weitere Herausforderung ergibt sich hinsichtlich der Kontextualisierung der behandelten Textpassagen, da diese nicht immer in den ihnen entsprechenden Werkkontext adäquat eingebettet werden können, würde es hierfür doch einer werksystematischeren Aufarbeitung bedürfen. Dass dabei manchmal ein vom Werkkontext losgelöster und gar sprunghafter Eindruck entstehen mag, sei somit vorab zugestanden. Dennoch wird bestmöglich versucht, die Einordnung der hier herangezogenen Textstellen – sowohl was die dort verwendeten Begriffe und Terminologien, als auch deren gemeinsamer Bezugsrahmen angeht – im Blick zu behalten. Nun zu Lévinas' Schriftenauswahl: Da es ein weit über diese Arbeit gehendes Unterfangen wäre, das gesamte Oeuvre Lévinas' in die Fragestellung der Arbeit miteinzubeziehen, werden fast nur die Werke *Totalität und Unendlichkeit*

---

<sup>39</sup> Cohen, Hermann: *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Giessen: Töpelmann 1915 (im Folgenden in den Fußnoten abgekürzt mit *BR*).

<sup>40</sup> In der Arbeit wird lediglich der Erste Band von Cohens *Jüdischen Schriften* herangezogen, wird hier doch sein für die Fragestellung relevanter Begriff des Nächsten am schärfsten von ihm ausgedeutet; *Hermann Cohens Jüdische Schriften. Erster Band. Ethische und religiöse Grundfragen*. Hrsg. v. Bruno Strauß, mit einer Einl. vers. v. Franz Rosenzweig. Berlin: Schwetschke & Sohn 1924 (im Folgenden in den Fußnoten abgekürzt mit *JS I*).

sowie die Essay-Sammlung *Schwierige Freiheit* behandelt. Insbesondere letzteres Werk ist für diese Arbeit von zentraler Bedeutung, findet sich in dieser Schrift Lévinas' inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Judentum als einer Ethik des Anderen. Die Unterscheidung zwischen dem frühen und dem späten Lévinas' kann ebenfalls nicht miteinbezogen werden. Zwar ist es unbedingt notwendig, diese zwei verschiedenen Werkphasen hinsichtlich der Genese des Alteritätsbegriffs zu berücksichtigen, doch wäre es für die Darlegung der Fragestellung ein zusätzliches Erschwernis hinsichtlich der doch eher delikatsten Bemühung, die Philosophien beider Denker in einen gemeinsamen Dialog treten zu lassen.

Eine weitere relevante methodische Voraussetzung ist die Frage nach der in der Arbeit angebrachten Lesart, bzw. woran diese ihren Impetus nimmt, weist sie doch auf die Möglichkeit einer Annäherung von Cohen und Lévinas hin, welche die verborgenen Alteritätsmotive bei Cohen an- und aufrührt. Vorab sei angemerkt, dass das Zusammenlesen beider Denker unvermittelt stattfinden soll. Auch wenn es sich geradezu aufdrängt, Franz Rosenzweig als Mediator heranzuziehen, dessen Denken ohne Cohens Philosophie so nicht hätte entstehen können und dessen *Stern der Erlösung*<sup>41</sup> wiederum für Lévinas' Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit* von solch unschätzbarem Einfluss war, dass dieser in seinem Vorwort schreibt: »Der Widerstand gegen die Idee der Totalität hat uns im ›Stern der Erlösung‹ von Franz Rosenzweig frappiert; diese Schrift ist zu häufig in diesem Buch gegenwärtig, um zitiert zu werden.«<sup>42</sup> Doch soll Rosenzweigs Deutung der Cohen'schen Philosophie nicht als Mediator zur Herausstellung von Alterität dienen. Stattdessen soll die Annäherung von Cohen und Lévinas unvermittelt stattfinden, um so die Annahme haltbar zu machen, es ließe sich bei Cohen per se schon Ansätze eines Alteritätsbegriffes finden, die nicht einer sekundären Ausdeutung wie sie durch Rosenzweig erfolgt ist, bedürfen. Eine wegweisende Dimension die jedoch für die Arbeit herangezogen werden soll, ist die von Rosenzweig erkannte Signifikanz der Philosophie Cohens als einem »neuen Denken«<sup>43</sup>, welches

---

<sup>41</sup> Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung*. Mit einer Einf. v. Reinhold Mayer u. einer Gedenkrede von Gershom Scholem. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988.

<sup>42</sup> Lévinas: *TU*, 31; vgl. zur Darstellung der Philosophien von Lévinas und Rosenzweig vgl. hierzu die Arbeit von Fonti, Diego: *Levinas und Rosenzweig. Das Denken, der Andere und die Zeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2009.

<sup>43</sup> Wie Fiorato und Wiedebach in ihrer Darstellung von Rosenzweig als Interpreten Cohens anmerken, gilt die Attestierung solch eines »neuen Denkens« bei Cohen nicht nur für seine Hinwendung zur Religion, sondern dieses wird von Rosenzweig schon in der *Logik der reinen Erkenntnis* erkannt, wenn er die dort entwickelte Differential- und Integralrechnung als zentral für die »Zerschlagung des All« in seinem *Stern* heranzieht; vgl. Fiorato, Pierfrancesco/ Wiedebach, Hartwig: »Hermann Cohen im Stern der Erlösung«, in: Brasser, Martin (Hg.): *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum »Stern der Erlösung«*. Tübingen: De Gruyter 2004, 309f; zur Darstellung des ganzen »neuen Denkens« bei Franz Rosenzweig selbst, vgl. Schmied-Kowarzik,

er vor allem in der Überwindung des deutschen Idealismus durch die »erfahrenden Offenbarung« als ein solches identifiziert.<sup>44</sup> Diese Designierung ist eigentlich eine Selbstbezeichnung von Rosenzweigs eigener Philosophie, dessen Neuheit nur durch den Einfluss von Cohens Werk entstehen konnte – insbesondere seiner religionsphilosophischen Schriften, die mitunter dank Rosenzweig Verbreitung fanden. Wenn diese Deutung Rosenzweigs auch nicht einfach unhinterfragt übernommen werden darf<sup>45</sup>, enthält sie doch einen wichtigen Verweis auf den Anbruch, den Cohens Denken innerhalb der abendländischen Philosophie darstellt. Dieser Anbruch kann als ein Aufbruch hin zum Anderen gedeutet werden. Rosenzweigs Interpretation der Cohen'schen Philosophie ist also in dieser Hinsicht von wesentlicher Relevanz, markiert sie Cohen doch als den Wegbereiter eines anderen, neuen Denkens, welches in Bezug auf die Frage nach einem Alteritätsbegriff seiner Zeit voraus war.

Auch wenn die systematische Philosophie Cohens eher als Hindernis erscheinen mag, ist es gerade der eigenwillige Systemcharakter seines Denkens, welcher es erlaubt, eine Zuschreibung von einem potentiellen Alteritätsbegriff zu veranschlagen. Cohens System ist ein in sich geschlossenes, unverrückbares Gebilde. Vielmehr ordnen sich im Denkprozess Cohens die begrifflichen Bestandteile seines Systems an ohne deduktiv aufeinander aufzubauen: »Cohen ist, obwohl durch und durch Systematiker, gar kein architektonischer Denker. Sein System ist kein Gebäude, durch das der Baumeister, das er erstellt hat, nun den Beschauer hindurchführt. Sondern sein Denken spinnt erst die systematischen Beziehungen, die vorher nicht sichtbar sind.«<sup>46</sup> Das systematische Gebilde entwickelt sich in der Entwicklung des Denkens, die Anordnung seines philosophischen Systems folgt keiner vorgefassten und dann auf nachträglich auf das Denken applizierten systematischen Einheit. Cohen ist ein Baumeister<sup>47</sup> und es kann für die innovative Herausstellung eines Alteritätsbegriffs behauptet werden, dass die eigenwillige Architektonik seines philosophischen Systems es zulässt, noch weitere Steine hinzuzufügen und zu verschieben. Vielleicht ermöglicht die Suche nach einem Alteritätsbegriff an einer solchen prozessualen Offenheit des Denkens und eines sich stets im Verschieben befindenden Gedankengebildes

---

Wolfdietrich (Hg.): *Franz Rosenzweigs »neues Denken«*. Internationaler Kongress Kassel 2004. Band 1: *Selbstbegrenzendes Denken – in philosophos*. Freiburg i. B. [u.a.]: Alber 2006.

<sup>44</sup> Vgl. Rosenzweig, Franz: »Einleitung zu Hermann Cohens Jüdischen Schriften«, in: Strauß, Bruno (Hg.): *JS I*. Mit einem Nachwort v. Frank Rosenzweig. Berlin: Schwetschke & Sohn 1924, XIII-LXIV.

<sup>45</sup> Vgl. hierzu Adelman, Dieter: *Reinige dein Denken. Über den jüdischen Hintergrund der Philosophie von Hermann Cohen*. Aus dem Nachlass herausgegeben, ergänzt und mit einem einleitenden Vorwort versehen von Görge K. Hasselhoff. Würzburg: Königshausen & Neumann 2009.

<sup>46</sup> Rosenzweig, »Einleitung«, XLIII.

<sup>47</sup> Klatzkin: *Cohen*, 16: »Vielleicht paßt kein Name besser auf Cohen als der Name Baumeister.«



einzusetzen, indem die einzelnen Denkstränge aufgetrennt, wieder zusammengefügt und in ein neues Beziehungsgeflecht miteinander verwoben werden. Auf alle Fälle ist an der eben zitierten Einschätzung Rosenzweigs des Cohen'schen Denkvorgangs wichtig, dass in diesem eine gewisse Offenheit vorherrscht, die es zulässt, noch unartikulierte Gedankengehalte hervorzukehren. Nicht alle Motive sind bei Cohen evident gegeben; manche zeugen von einer gewissen Verborgenheit, wie Klatzkin in seiner Beschreibung des Cohen'schen Denkstils so treffend darstellt:

Er überrascht uns nicht durch den Glanz seiner Thesen, schreckt uns nicht mit der Schwere seiner detaillierten Motive, er verhüllt seine These, versteckt seine Motive tief hinter seinem dafür geschaffenen Plan. Sein Wort wächst wie von selbst, dem Auge entrückt, unter Haufen von Gedanken und Gedankensplittern, wir merken sein Wachstum nicht und erkennen es erst bei seiner Vollendung [...].<sup>48</sup>

Unter diesem »Haufen von Gedanken und Gedankensplittern« ist womöglich auch ein Splitter eines Alteritätsgedankens versteckt. Um diesen ans Licht zu bringen bietet es sich an, ihn in einen komparativen Vergleich mit Lévinas' Alteritätsdenken zu stellen. Die Frage nach der Lesart ist somit insofern essentiell für die Fragestellung, als durch sie eine über die Cohen'sche Texte hinausgreifende Interpretation von einem potentiellen Begriff von Alterität ermöglicht wird.

Die vordergründige Methodik, mit welcher in Folge hauptsächlich operiert werden soll, ist die der »postmodernen talmudischen Hermeneutik«<sup>49</sup>, die insbesondere von Denkern wie Derrida und Lévinas unter Berufung auf die rabbinische Textgattung des Midraschs eine Revitalisierung erfahren hat. Dieses Modell geht davon aus, dass der Leser sich unabhängig von der Sinnhaftigkeit des Textes seinen Zugang zu diesem und dessen Interpretation erarbeitet.<sup>50</sup> In seinen Talmud-Lektüren arbeitet Lévinas heraus, wie dem Text eine Vielzahl unterschiedlicher Auslegungen zukommt<sup>51</sup>, die es wiederum erlauben, diesen sich – so viel er auch schon gelesen und interpretiert wurde – neu anzueignen (ohne dabei aber das Alte zu verwerfen). Im rabbinischen Auslegungssystem hat alles, was im heiligen Text steht, Bedeutung – jedes »und« ist Einladung zu einer Deutung und eröffnet damit einen weiteren Strom von Bedeutungen und neuen Texten. Diese sich hier eröffnende Infinität heißt nicht, man könne den Ursprung des Textes einfach verlassen. Vielmehr steht jedes Hinausgehen über diesen in einem notwendigen Rückbezug zu

---

<sup>48</sup> Ebd., 17.

<sup>49</sup> Ulmer, Rivka: »Postmoderne Talmudische Hermeneutik«, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 46 (4), 1994, 352.

<sup>50</sup> Vgl. ebd.

<sup>51</sup> Lévinas, Emmanuel: *Vier Talmud-Lesungen*. Aus dem Französischen von Franz Miething. Frankfurt a. M.: Verlag Neue Kritik 1993, 41.

diesem. Ebenso handelt es sich nicht um ein willkürliches Hineindeuten, das keine Form und Regelmäßigkeit kennt. Stattdessen gilt es, »die Autorität des biblischen Textes von willkürlichen ›Hineinlesungen‹ frei zu halten. Dieses Prinzip ist die Hinwendung auf das Mündliche Gesetz, insbesondere, wie es schriftlich festgehalten ist. Man muß zunächst durch die Kommentare gehen, bevor man seinen eigenen Kommentar abgibt. Dieser Weg durch die Tradition formt die eigene jüdische Subjektivität.«<sup>52</sup> Ein solcher Weg durch die jüdische Texttradition findet auch bei Cohen und Lévinas statt, die in ihnen das Bewusstsein reifen ließ, was vom abendländisch-christlichen Denken ausgeklammert wurde und wieder eingeholt werden muss. Nicht die Singularität des Buchstaben ist es, der dem Text Bedeutung verleiht, sondern: »Der Universalismus geht gegenüber dem partikularistischen Buchstaben des Textes vor; oder genauer, er läßt den Buchstaben bersten, denn er schief wie Sprengstoff in diesem Buchstaben.«<sup>53</sup> Wenn selbstverständlich hier nicht mit rabbinischen Texten gearbeitet wird, und es daher sinnwidrig wäre, von einer Aufnahme einer solchen Lesart zu sprechen, sollen im Ausgang eines solchen Lese- bzw. Denkduktes die verschiedenen Zugänge der Lektüre Cohens mit Lévinas erarbeitet werden.

Für den rabbinischen Bereich lässt sich feststellen, daß der weitgehende Verzicht des Midraschs auf allgemein gültige Antworten, auf ein begriffliches Eingrenzen der Wirklichkeit zugunsten des Erzählens wesentlich ist. Die eigentliche Wirklichkeit liegt für den Midrasch in der Sprache eines Textes [...], der die Welt konstituiert. Das Sein ist somit gewissermaßen das Spiegelbild dieses Textes und das Entschlüsseln Teil der Aufgabe, seine eigene Wirklichkeit zu begreifen.<sup>54</sup>

Die für die Lévinas'sche Philosophie so relevanten rabbinischen Texte entschlüsselten diesem den Sinn der Wirklichkeit, welcher wesentlich durch den Anderen gebildet wird. Die Suche nach einem Alteritätsbegriff im Denken von Cohen kann mit jenen von Lévinas herausgestellten Vorgehen des rabbinischen Denkart verglichen werden als dem »Versetzen einer Idee in ein anderes Klima«, das der Idee »neue *Möglichkeiten* [Herv. i. O.] [entlockt]«. <sup>55</sup> Die Entlockung neuer Möglichkeiten wäre hier die Philosophie Cohens als Alteritätsdenken zu fassen. Eine solche Suche ist nur möglich, wenn unter komparativem Einbezug der Alteritätstheorie Lévinas' über die Cohen'sche Texte zuweilen hinausgegriffen und sozusagen jenseits des Buchstabens geblickt wird. Diese Suche nach dem, was noch nicht gegeben ist, was aber unausgesprochen bereit liegt, die Suche

---

<sup>52</sup> Ulmer: »Talmudische Hermeneutik«, 363 (unter Auslassung der von Ulmer angegebenen Fußnote).

<sup>53</sup> Lévinas: *Vier Talmud-Lesungen*, 52.

<sup>54</sup> Ebd., 354.

<sup>55</sup> Lévinas: *Vier Talmud-Lesungen*, 41.

nach einem nicht-evidenten Sinn, verlässt den »toten Buchstaben« um ihn wieder zu verlebendigen.<sup>56</sup>

Die Zusammenbringung der verschiedenen Denkmotive von Cohen und Lévinas mag also zugegebenermaßen mitunter als spekulativ erscheinen, greift sie doch öfters über den immanenten Sinngehalt der hier examinieren Werke Cohens hinaus. Doch eine Gegenüberstellung und Überkreuzung der beiden Denker kann nur in Anlehnung einer Lesart *avant la lettre* geschehen, also einem Vorgriff alteritärer Motive bei Cohen, die in den verschiedenen philosophischen Reflexionen und den daraus hervorgehenden Begriffen und Ideen über den Menschen besteht. *Avant la lettre* – wieder ein Stichwort von dem Wesen des Talmuds: »Der Talmud – Geist im Kampf mit dem Buchstaben – könnte seinen Kampf nicht gekämpft haben, hätte er nicht aller Weisheit der Welt vorgegriffen: ›avant la lettre‹.«<sup>57</sup> Der Talmud bzw. das talmudische Denken ist die Revolte gegen die abendländische Singularität des Seins, die nur das Eins der Totalität, nicht aber das »Mehr, das immer außerhalb der Totalität ist [Herv. i. O.]«<sup>58</sup>, kennt. Auch wenn in Cohens Philosophie dieses »Mehr« niemals ganz außerhalb der Totalität steht, befindet es sich doch an dessen Grenzen und markiert damit einen Anbruch hin zum Anderen, den die Arbeit sich vornimmt, mit- und nachzuvollziehen.

---

<sup>56</sup> Dieser Gedanke ist ebenfalls von Lévinas' Talmudinterpretation inspiriert, vgl. ebd., 52: »Die Achtung des Fremden und die Heiligung des Gottesnamen bilden eine seltsame Gleichung. Und alles andere ist toter Buchstabe. Alles andere ist Literatur. Die Suche nach dem Sinn hinter dem Buchstaben ist genau das Judentum. Wir haben dafür nicht auf die Evangelien gewartet.«

<sup>57</sup> Ebd., 46.

<sup>58</sup> Lévinas: *TU*, 22.

## 2. Woher kommt der zweite Mensch, der Nebenmensch? – Cohens *Ethik des reinen Willens*

In der *Ethik des reinen Willens* setzt sich Cohen mit der Frage auseinander, was der eigentliche Gegenstand der Ethik sein soll. Dieser darf nach Cohen nichts anderes als die »Lehre vom Begriffe des Menschen [Sperrung i. O.]«<sup>59</sup> meinen, die als solche nun das »Zentrum der Philosophie [Sperrung i. O.]«<sup>60</sup> bildet, womit »der Mensch zum Mittelpunkte aller Inhalte und aller Werte derselben«<sup>61</sup> gemacht wird. Diese Zentrierung des Menschen drückt das Bemühen Cohens aus, sich der Bedeutung des Anderen und der Bewahrung seiner Andersheit zu widmen.<sup>62</sup> Die Stellen, an denen eine Reflexion auf den Anderen herausgearbeitet wird, finden sich vor allem im vierten Kapitel *Ethik*, welches den Titel »Das Selbstbewusstseins des reinen Willens« trägt. In diesem wird anhand der Problematisierung von Fichtes Begriff des Nicht-Ich die Idee des Nebenmenschen *a priori* entwickelt, die Cohen auf den Begriff des Anderen bringt. Ausgehend von der hier veranschlagten begrifflichen Neubestimmung des Verhältnisses vom Begriffe des Selbstbewusstseins zum Willen entwickelt sich die Frage nach dem Nebenmenschen. Somit stehen alle Ausführungen über den Nebenmenschen sowie den in ihm enthaltenen Gedanken über die Bedeutung des Anderen stets in Bezug zum Selbstbewusstseinsbegriff, der wiederum von Cohen als im Zentrum des reinen Willens steht.<sup>63</sup> Dies sei betont, um nicht den Eindruck zu erwecken, es werden hier andere Aspekte unterschlagen oder der Begriff des Anderen entwickle sich unabhängig vom System der *Ethik*. Wenn jedoch die Ethik in ihrem Wesen von Cohen als die Lehre vom Begriffe des Menschen bestimmt wird, kann die philosophische Reflexion über den Begriff des Anderen und seiner Andersheit als gedankliches Fundament eingeordnet werden, denn den Aufweis vom Wesen des anderen Menschen könnte die Begründung einer Ethik als einer reinen Ethik nicht dargelegt werden.

---

<sup>59</sup> Ebd., 3; vgl. auch Holzhey, Helmut: »Ethik als Lehre vom Menschen. Eine Einführung in Cohens Ethik des reinen Willens«, in: *The Journal of Jewish Thought & Philosophy*, 13 (1-2), 2004, 22.

<sup>60</sup> Cohen: *ErW*, 1.

<sup>61</sup> Ebd., 2.

<sup>62</sup> Vgl. auch Munk: »Alterität im Cohens«, 114.

<sup>63</sup> Vgl. Cohen: *ErW*, 205.

Die Ethik wird vorrangig in ihrer Bemühung um die Begründung eines ethischen Begriffs vom Menschen in den Blick genommen, in dem die Reflexion über den Anderen verortet werden kann. Dieser wird von Cohen in eine Verbindung mit seinem entwickelten positiven Rechtsbegriff gestellt, auf den hier aber nicht weiter eingegangen werden kann. Es sind vor allem jene Textpassagen relevant, in denen ein eindeutiger Bezug zur Bedeutung des anderen Menschen herrscht, denen sich das folgende Kapitel en détail widmet. Diese werden wiederum als Aus- und Durchgänge hinzu einem Denken über den Anderen verstanden – also dem Versuch, das, was in dem von Cohen entwickelten Begriff des Menschen an Reflexionsgehalte über den Anderen angelegt ist, zu expandieren. Angesichts dem Versuch Cohens, die Ethik an der Rechtswissenschaft zu orientieren, scheint es sich auf den ersten Blick um eine Einmündung des Anderen in einen absoluten Rechts- und Staatsbegriff zu handeln, in der die Betrachtung vom Anderen nur mit Blick auf dessen Einordnung in ein solches Gefüge erscheint. Wie sich jedoch zeigen wird, wäre dies eine zu vereinfachende Sichtweise, die nicht genug Aufmerksamkeit den Komplexitäten und Nuancen schenkt, wenn es um den eigenwilligen Begriff des Menschen bei Cohen geht. Die Re-orientierung der Ethik trifft im Wesentlichsten die Bedeutung des Anderen, wie Cohen selbst schreibt: » [...] das Selbstbewusstsein, *als das Bewusstsein zugleich des Andern* [Herv. D.E.], ist das Grundmotiv der Ethik, muss das Grundmotiv des reinen Willens sein.«<sup>64</sup> Die Begründung des Selbstbewusstseins, welches für Cohen immer im Zentrum des reinen Willens stehen muss, kann erst mit der begrifflichen Konzipierung des Anderen erfolgen. Auch wenn die Ausführungen über diesen eher nebensächlich erscheinen mögen, sind sie doch der Dreh—und Angelpunkt für das Ethikverständnis von Cohen. Somit kann die Frage »Woher kommt der zweite Mensch, der Nebenmensch?«, durchaus als ein wesentliches Grundproblematik der *Ethik* eingeschätzt werden, durch welche das Nachdenken über den Anderen in einer völlig neuartigen und von anderen ethischen Betrachtungsweisen über das Wesen des Menschen differierenden Art angestellt wird. Aus dieser für die Kohärenz des philosophischen System Cohens eingesehenen Notwendigkeit, dem Anderen ein begriffliches Fundament aufzubereiten, kristallisiert sich das Problembewusstsein hinsichtlich der Ausklammerung von dem Anderen innerhalb der Philosophie heraus. So gering sich also für die Ausführungen über den Anderen quantitativ bemessen mögen, umso bedeutsamer stellt sich die Qualität der getroffenen Aussagen Cohens dar, ein Fundus von einigen wenigen Zeilen, an denen dafür aber wesentliche Momente für ein erstes An-Denken über

---

<sup>64</sup> Cohen: *ErW*, 213.

Alterität elaboriert werden können. Die Frage nach einem potentiellen Begriff von Alterität findet hier ihr Gedeihen an der problematisierenden Explikation des Nebenmenschen, hinzu einem »genauere[n] Begriff des Anderen«<sup>65</sup>.

## 2.1. Die Eigenständigkeit der Ethik als Grundproblem der *Ethik*

Bevor auf das für die Darstellung des Nebenmenschen *a priori* relevante vierte Kapitel der *Ethik* eingegangen wird, soll ein wesentliches Grundanliegen Cohens erläutert werden, nämlich die von ihm propagierte Eigenständigkeit der Ethik. Dieses Anliegen resultiert aus Cohens Bestreben, der Ethik eine wissenschaftliche Grundlage aufzubereiten, die ihr wiederum eine eigenständige Methodik an die Hand gibt.<sup>66</sup> In seiner Einleitung betont Cohen, dass nur die Ethik es vermag, den Begriff des Menschen aufzudecken und dessen begriffliche Explikation ihre Grundlage wie auch ihr eigentliches Bestreben zu sein habe:

Man könnte denken, dass der Begriff oder auch nur die Ansicht vom Menschen ein gleiches Interesse aufzwingen, und zum gleichen Problem hinleiten müsste; jedoch auch diese Meinung entspringt aus einem grundsätzlichen Irrtum. Wenn es nämlich erst die Ethik ist, welche die Lehre vom Menschen entwirft, so kann auch sie erst den Begriff des Menschen entdecken. Wie könnte aber eine Ansicht vom Menschen allgemein und unzweifelhaft geworden sein, wenn sie nicht im Begriffe des Menschen ihre Voraussetzung und ihren Grund hat? Weit gefehlt also, dass die Ethik von einer einheitlichen Ansicht vom Menschen ausgehen könnte, ist eine solche vielmehr erst ihr Ziel und ihr eigentlicher Inhalt.<sup>67</sup>

Zentral an dieser Aussage ist, dass es zwar Ziel der Ethik sein muss, einen einheitlichen Menschenbegriff aufzuweisen, dieser aber nicht einfach als grundlose Voraussetzung herangezogen werden darf. Stattdessen muss sie von der Mehrheit der Menschen ihren Ausgangspunkt nehmen, und dies kann sie wiederum nur, wenn sie die die Bedeutung des Menschen als dem anderen Menschen problematisiert und zu seiner begrifflichen Geltung bringt. Die hierfür grundlegende Frage stellt sich in dem scheinbar von Ambivalenz geprägten Begriff des Menschen: »bedeutet er den Singular oder den Plural [Sperrung i. O.]? [...] Das ist die neue Zweideutigkeit, mit der von vornerein der Ausdruck Mensch behaftet ist, dass einmal der

---

<sup>65</sup> Ebd., 211.

<sup>66</sup> Schon in seinem Vorwort zu Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus* sieht sich Cohen vor dieses Problem gestellt: » ... Wissenschaften, nach deren sie bedingenden Grundlagen geforscht werden könnte, sind bekanntlich für die ethischen Probleme nicht als Facta gegeben.« (Cohen, Hermann: »Vorwort« zu Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 2., verb. u. vermehrte Aufl. Iserlohn: Baedeker 1873, XI.)

<sup>67</sup> Cohen: *ErW*, 3

Einzel mensch in Frage steht, sodann aber die Bedeutung übergeht auf eine Mehrheit von Menschen.«<sup>68</sup> Wenn Cohen von der Mehrheit spricht ist hier einerseits die Pluralität der Menschen gemeint, anderer ist der Andere als Einzelner im Mehrheitskonzept mitinbegriffen.<sup>69</sup> Nach Munk enthält die von Cohen aufgeworfene Frage nach der Pluralität des Selbst und des Anderen hier schon einen Begriff von Alterität.<sup>70</sup> Dieser zeigt sich vor allem daran, dass »der Andere von der Menschheit oder der Totalität des Selbst nicht aufgesogen wird.«<sup>71</sup> Die Mehrheit, in welcher der Einzelne mitausgedrückt wird<sup>72</sup>, darf niemals in der Allheit aufgelöst werden, sondern muss als eigenständige Kategorie erhalten bleiben:

Die Mehrheit geht in die Allheit über. [...] Das soll jedoch nicht heissen, dass die Mehrheit sich in die Allheit verwandeln und in ihr untergehen müsste. Vielmehr bleibt die Mehrheit, wie sie logisch eine eigene Kategorie bildet, so auch für den Menschen bestehen. Die Mehrheit der Menschen bleibt ein wertvoller, ein notwendiger Begriff. Aber ihr zur Seite tritt, als ein Begriff von eigenem Werte, die Allheit der Menschen. Das ist die grosse Steigerung, zu welcher die Zweideutigkeit im Ausdrucke Mensch sich erhebt. Mehrheit und Allheit der Menschen; dagegen tritt der Unterschied des Einzelnen und der Mehrheit wie belanglos zurück.<sup>73</sup>

Cohen war sich den Gefahren einer Vereinheitlichung und Auflösung des Anderen in der Allheit bewusst, ansonsten hätte er nicht in solch frappierender Weise ein kritisches Bewusstsein für den mangelhaft behandelten Begriff des Menschen in der Ethik aufgeworfen, eine Erkenntnis, die ihn zu einer philosophischen Sensibilität gegenüber der Bedeutung des Anderen gebracht hat. Dessen Andersheit darf in der Kategorie der Allheit nicht negiert werden, sondern muss stets erhalten bleiben. Ebenso wenig darf die Allheit als etwas verstanden werden, dass eine in sich abgeschlossene Einheit meint, die die Mehrheit der Menschen in ihrem Begriffe sammelt. Vielmehr meint die Allheit »nach der Logik der reinen Erkenntnis eine unendliche Zusammenfassung, die selbst wieder verschiedene Grade zulässt«.<sup>74</sup> Die Allheit fungiert somit nicht in als eine Art von Überblicks- oder Sammelbegriff, in dem der Andere wieder untergehen muss. Der Mensch als Einzelner muss unter dem Blick der Allheit in seiner vollen Bedeutung weiter zum Tragen kommen. Edith Wyschogrod stellt hier eine Ähnlichkeit zu Lévinas'

---

<sup>68</sup> Ebd., 4.

<sup>69</sup> Vgl. ebd.

<sup>70</sup> Vgl. Munk: »Alterität im Denken Cohens«, 114.

<sup>71</sup> Ebd.

<sup>72</sup> Cohen: *ErW*, 4.

<sup>73</sup> Ebd., 5.

<sup>74</sup> Ebd.

Betrachtung des Menschen als Mitglied der Totalität fest: »Just as for Levinas the separated individual is not yet the moral individual but incorporable into the totality for Cohen singularity presupposes membership in an infra-ethical plurality (Mehrheit); the very recognition of individuality whose likenesses entail unity as a principle.«<sup>75</sup> Der Mensch gehört für Cohen immer einer ethischen Ganzheit an, bzw. erhält er als solcher nur begriffliche Bedeutung, wenn er im Verhältnis zur Pluralität stehend gedacht wird. Im Menschenbegriff, der sowohl den Anderen wie auch seine gleichzeitige Zugehörigkeit zur Menschheit signifiziert, kann das Wesen des Menschen selbst entdeckt werden. Diese Ver-begrifflichung des anderen Menschen meint aber keine Begreifung von diesem, in welcher die Andersheit des Menschen durch eine solche konzeptuelle Einfassung eingeschränkt werden würde. Stattdessen ist ein Überschuss in der Einheit des Begriffs enthalten: »Die Einheit, welche der Begriff vollzieht, weist immerfort über sich selbst hinaus.«<sup>76</sup> In diesem Überschuss verweist die Einheit immanent auf das, was in ihr noch nicht ist, aber im möglichen Werden ist. Wenn die reine Ethik nur auf dem Fundament des Begriffs vom Menschen gründen kann, dann bedeutet dies konsequenterweise nichts anderes, als dass der Mensch nicht heteronom bestimmt werden darf. Der Begriff des Menschen ist nicht etwas, was außerhalb von diesem gesucht werden müsste oder sich aus einem anderem Begriffe herleitet. Infolge dieser Priorisierung bezeichnet der Mensch für Cohen sowohl in inhaltlicher wie methodischer Hinsicht ein selbstständiges, von anderen transzendentalen Grundlagen unabhängiges Problem. Diese Hervorhebung der begrifflichen Autonomie des Menschen stellt Cohen vor ein methodisches Problem, rekurrieren doch alle von ihm zur Grundlegung der Ethik herangezogenen Begriffe aus der *Logik*, die sich stets durch ihre apriorische Funktion auszeichnen müssen.<sup>77</sup> Dies trifft auch auf den Begriff der Reinheit zu, der nur im Denken selbst ermittelt werden kann,<sup>78</sup> ist es doch für Cohen immer das Denken, welches allem vorangeht und durch das die Erzeugung des Seins zustande kommt: » [...] das Denken erschafft die Grundlagen des Seins. Die Ideen sind diese Grundlagen, diese Grundlegungen.«<sup>79</sup> Während sich in der *Logik* das Sein auf die Erkenntnisfunktion des Denkens bezieht, wird in der *Ethik* das Sein nun durch das Sollen als der moralischen Handlung des Ich abgelöst.<sup>80</sup> Dem Sollen muss ein eigenständiges Sein zugesprochen

---

<sup>75</sup> Wyschogrod: »The moral self«, 44.

<sup>76</sup> Ebd.

<sup>77</sup> Vgl. Müller, Claudius: *Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus. Naturrecht und Rechtspositivismus in der Auseinandersetzung zwischen Hermann Cohen, Rudolf Stammler und Paul Natortp.* (zugl. Diss., Univ. Tübingen, 1994), 123.

<sup>78</sup> Vgl. Cohen: *ErW*, 29.

<sup>79</sup> Cohen: *LrE*, 20.

<sup>80</sup> Vgl. Albertini: *Verständnis des Seins*, 39.



werden – das Sollen beansprucht sein eigenes Sein, es ist Sein des Sollens. Auf den Begriff des Menschen bezogen äußert sich diese Notwendigkeit an der schon oben aufgezeigten Einsicht Cohens, dass der Mensch als Problem und Begriff von nichts anderem als der Ethik selbst aufgeworfen und behandelt werden dürfe, er somit auch nicht aus den erkenntnislogischen Strukturen der Logik deduziert werden kann<sup>81</sup>, die sein eigentliches Wesen nur wieder überlagern. Der Begriff darf in nichts anderem als im Begriffe des Menschen entdeckt werden<sup>82</sup>, alles andere wäre eine Fremdbestimmung und wäre folglich auch nicht dazu imstande, das wahre Wesen des Menschen sowohl in Stand als Anderer wie als Teil der Mehrheit zu ergründen. Wenn aber die Ethik in Cohens Denkart – ebenso wie die Logik und die anderen Systemteile der Philosophie – sich als eine Form wissenschaftlicher Erkenntnis zu behaupten hat, dann muss sie methodische Eigenständigkeit aufweisen. Angesichts dieser problemhaften Verhältnisbestimmung kommt Cohen in seiner Einleitung auf die Verortung der Ethik in seinem System der Philosophie zu sprechen. In diesem gründet zwar die Ethik auf der Logik<sup>83</sup> – insbesondere wenn es um den Begriff der Einheit geht kann dieser nur aus der Logik ermittelt werden<sup>84</sup> –, muss sich zur Bewahrung ihrer inhaltlichen wie methodischen Eigenständigkeit von ihr jedoch ablösen<sup>85</sup>. Es lohnt sich, Cohens Entwurf einer Ethik als *reinen* Ethik näher zu beleuchten, enthält dieser Aspekt erste Ansätze der Lévinas'schen Vorstellung einer Ethik als *Ersten Philosophie*, in welcher die Ethik immer eine Ordnung sui generis darstellen muss. Selbstverständlich umfasst ihr Konzept weit mehr als den eben genannten Teilaspekt, beinhaltet ihre Idee mehr oder weniger Lévinas' ganzes philosophisches Projekt. Doch ist dieser Vergleichsansatz mehr als eine Hinführung zur weiteren Examinierung des Alteritätsmotivs bei Cohen gedacht, stellt die Infragestellung der bisherigen ethischen Tradition und die von Cohen propagierte Neubestimmung auf den Menschen ein Grundanliegen seiner gesamten Philosophie dar, von dem aus sich ein adäquateres Verständnis bezüglich der Frage nach der Bedeutung von Alterität ausformt. Der Gedanke, dass die Ethik von der Logik sowohl inhaltlich wie methodologisch Unabhängigkeit beanspruchen muss, andererseits stets im systematischen Rückbezug auf die in der *Logik* geschaffenen Grundlagen steht, äußert sich in der Einleitung in dem von Cohen problematisierten Verhältnis zwischen Ethik und Logik

---

<sup>81</sup> Vgl., ebd.

<sup>82</sup> Cohen: *ErW*, 5.

<sup>83</sup> Vgl. ebd., 29.

<sup>84</sup> Ebd., 28: »Nur die Logik kann lehren, was die Einheit zu bedeuten hat; [...] Und so zeigt sich an diesem fundamentalsten Begriffe die Voraussetzung, welche die Logik für die Ethik bildet [Sperrung i. O.]«

<sup>85</sup> Ebd., 21f.

– welches von Cohen auch in dem Unterschied von *Sein* und *Sollen*<sup>86</sup> ausgedrückt wird. Wie oben schon angedeutet, muss das Sollen Eigenwert aufweisen und darf nicht vom Sein ersetzt werden. Das Sollen bedeutet nach Cohen die Idee<sup>87</sup>, die wiederum »nichts Anderes als Vorschriften des praktischen Vernunftgebrauchs, welche im Sollen zusammengefasst werden«<sup>88</sup>, bezeichnen. Denn wenn der »Wahrheitswert« aus dem Sein abgeleitet und der Ethik aufgeprägt würde, so wäre folglich das Sollen durch das Sein ersetzt.<sup>89</sup> Wenn aber im umgekehrten Falle das Sein von der Ethik abgeleitet wird, wie es Cohen zufolge in Fichtes Methodik der Fall war, so würde dies den Anschein erwecken, die Ethik ersetze die Logik, womit sie ihr »methodisches Recht [...], den Wert der Wahrheit zu bestimmen«<sup>90</sup> absprechen würde. Hielte man sich an eine solche Verhältnisbestimmung, so wäre man »unrettbar der Metaphysik verfallen; ihren Zweideutigkeiten, ihren Verschlingungen, ihren Verwirrungen, ihren Unwahrhaftigkeiten«<sup>91</sup>. Einerseits erkennt Cohen also die Gefahr einer Ableitung der Ethik aus einer ihr vorangehenden Seinsordnung an, die den wahren Begriff vom Menschen nicht entdecken und aufdecken kann. Andererseits darf die Logik nicht einfach durch die Ethik ersetzt oder von ihr abgeleitet werden. Ohne also der Logik die Gewährleistung der Wahrheit zu entziehen, setzt Cohen darauf, die Logik hinsichtlich ihres Wahrheitsanspruches in Frage zu stellen:

Ein Anderes aber ist es, die logische Wahrheit als nicht zureichend [Sperrung i. O.] zu erkennen für den ethischen Anspruch; ein Anderes hingegen, die erstere darum für die letztere preiszugeben, und die letztere ausser Zusammenhang zu setzen mit der ersteren. [...] so muss die Frage entstehen: ob es eine andere Wahrheit als die der Logik geben könnte; eine andere als die, welche auf dem Grunde der Logik beruht, und von diesem Grunde prinzipiell und methodisch nicht abweicht?<sup>92</sup>

Der erste Schritt für die Klärung der Verhältnisbestimmung von Ethik und Logik muss sein, dass die Ethik als praktische Vernunft von der theoretischen differenziert wird: »Sein und Sollen: dass das Problem der Ethik selbstständig gemacht, von dem der theoretischen Vernunft unterschieden

---

<sup>86</sup> Ebd., 21-22: »Sein und Sollen [Sperrung i. O.] : dass das Problem der Ethik selbstständig gemacht, von dem der theoretischen Vernunft unterschieden werde, und doch nichtsdestoweniger als ein Problem der Vernunft anerkannt bleibe. [...] Der Unterschied von Sein und Sollen besagt nicht, dass wir das Sein zwar von der Wissenschaft, das Sollen dagegen von etwas Anderem als Wissenschaft zu erlernen und zu bestimmen hätten; sondern er bedeutet [...] die Selbstständigkeit der Ethik neben der Logik und demzufolge neben der Naturwissenschaft.«

<sup>87</sup> Ebd., 27: »Die Idee ist das Sollen.«

<sup>88</sup> Ebd.

<sup>89</sup> Ebd., 23: »Sein und Sollen, das heisst: nicht Sollen und Sein [Sperrungen i. O.]«

<sup>90</sup> Ebd.

<sup>91</sup> Ebd.

<sup>92</sup> Ebd., 23f.

werde, und doch nichtsdestoweniger als ein Problem der Vernunft anerkannt bliebe.«<sup>93</sup> Dem Sollen muss also Eigenständigkeit hinsichtlich seines Seins zugeschrieben werden, ohne dass dabei die Differenz zwischen Sein und Sollen aufgelöst wird. Cohen bezeichnet diese Gleichsetzung sowie die Voranstellung des Seins vor dem Sollen als den »verhängnisvollen Mangel von Sein und Sollen [...] in ihrer Durchführung«<sup>94</sup>. Dem Sollen muss also sein eigenständiges Sein aufgewiesen werden, denn es muss »doch auch ein Sein bedeuten. Die Unterscheidung vom Sein darf nimmermehr dem Sollen den Wert des Seins benehmen, das Sollen vom Sein abschließen«.<sup>95</sup> Somit sind Sollen und Sein in der Cohen'schen Ethik »wohl unterschieden, aber zugleich in der Weise miteinander verklammert, daß das Sollen dem Sein vernünftigen Sinn gibt.«<sup>96</sup> Erst durch das Sollen wird das Sein sinnvoll erschlossen und es kann ein Verständniszugang zur menschlichen Welt auf Grundlage des Sittengesetzes erarbeitet werden. Mit der Differenzierung von Sein und Sollen kann der Ethik Eigenständigkeit attestiert werden ohne sie dabei von ihrer Orientierung am Faktum der Wissenschaften zu entheben.<sup>97</sup> Die Frage nach dem Menschsein ist also nichts, welche ausgehend von ontologischen Kategorien beantwortet werden könnte. Ja, diese Frage kann nicht einmal von ihr adäquat aufgeworfen werden, da sie eine andere Wahrheit als die der Logik darstellt, ohne letztere zu schmälern. Das Sollen muss einen eigenen Seinswert haben. Mit dieser »Durchdringung« vom Sein durch das Sollen kann die *Ethik* Cohens in Peter A. Schmid's Lesart als »Hermeneutik der menschlichen Welt«<sup>98</sup> interpretiert werden. Dem Sein kann erst Sinn gegeben werden, wenn es durch die ethischen Handlungen des Menschen erschlossen wird, ohne dass das Sein hierdurch aufgelöst oder ersetzt werden würde. Es zeigt sich in dieser nicht-identitären Identität von Sein und Sollen auf den ersten Blick zwar keine eindeutige Ähnlichkeit mit dem Konzept einer Ethik als *Ersten Philosophie*<sup>99</sup>, in welcher von Lévinas die Metaphysik als Ethik hervorgehoben wird. Nichtsdestotrotz impliziert die von Cohen aufgewiesene Unmöglichkeit, den Menschen aus etwas anderem als der Ethik selbst heraus zu begreifen, eine gewisse Skepsis gegenüber dem bisherigen Verständnis von der Bedeutung des Menschen und dessen Verortung. Das Sein des Menschen kann nicht als ein spezieller

---

<sup>93</sup> Ebd., 21.

<sup>94</sup> Ebd., 23: »Sein und Sollen, das heisst: nicht Sollen und Sein.«

<sup>95</sup> Ebd., 24.

<sup>96</sup> Holzhey: *Ethischer Sozialismus*, 23.

<sup>97</sup> Vgl. Cohen: *ErW*, 21f.

<sup>98</sup> Schmid, Peter A.: *Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts- und Tugendlehre*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1995, 174ff; vgl. hierzu auch Holzhey: *Ethischer Sozialismus*, 22.

<sup>99</sup> Vgl. auch Munk, »The Self and the Other in Cohen's Ethics and Works on Religion«, 165: »Cohen does not consider ethics as *prima philosophia* [Herv. i. O.; unter Auslassung der von Munk angegeben Fußnote].

Gegenstandsbereich der Ontologie erfasst werden, da er ja hier nur wieder als Nebenprodukt erscheinen würde. Der Mensch zeigt sich erst in der ethischen Handlung selbst, die das Grundproblem der Ethik darstellt.<sup>100</sup> Um also eine Lehre vom reinen Willen zu begründen, muss die Ethik beanspruchen, eine eigene »Art von Erkenntnis [Sperrung i. O.]«<sup>101</sup> zu sein, der zwar der zweite Platz hinter der Logik zugewiesen wird<sup>102</sup>, nichtsdestotrotz Unabhängigkeit von dieser behaupten muss. Diese Erkenntnis ist nach Cohen »der Grundgedanke, der uns nicht verlassen darf: die Ethik hat die Logik zur Voraussetzung: aber die Logik ist an sich nicht Ethik [Sperrung i. O.]«<sup>103</sup> Somit kann das Sein des Menschen von keinen aus der Ontologie entnommenen Kategorien herausgestellt werden. Wenn Cohen also hier auch keine übergeordnete Positionierung der Ethik über die Logik vornimmt, wie Lévinas es getan hat<sup>104</sup>, lässt sich zumindest doch eine grundsätzliche Übereinstimmung zu dem von Lévinas bestimmten Verhältnis von Ethik und Ontologie konstatieren. Bei Lévinas darf die Ethik nicht aus der Ontologie noch die Ontologie aus der Ethik abgeleitet werden, auch wenn beide Ordnungen voneinander nicht getrennt werden können, sondern sich gegenseitig überlagern und bedingen<sup>105</sup>. In Cohens Konzipierung der Ethik und der Bestimmung ihres Zusammenhanges mit der Logik kann eine gewisse Primordialität der Ethik herausgedeutet werden, insofern die Aufdeckung vom Menschenbegriff dem Sein erst seinen eigentlichen Sinn gibt. Dies kann aber nur geschehen, wenn der Andere nicht als irgendein Anderer abgehandelt wird, sondern dieser in seinem Anderssein konkretisiert wird und damit als *der* Andere erscheint. Eine solche begriffliche Ausdifferenzierung vom Anderen kann nur erfolgen, wenn die Ethik ihre richtige Methode für sich begründet, indem sie einen positiven Rechtsbegriff<sup>106</sup> zu ihrer Grundlage macht, der hier nicht näher behandelt wird. Nur mittels der Orientierung an wissenschaftlicher Faktizität kann auch der Begriff des Anderen

---

<sup>100</sup> Vgl. Cohen: *ErW*, 72.

<sup>101</sup> Ebd.

<sup>102</sup> Vgl. ebd., 29.

<sup>103</sup> Ebd., 38.

<sup>104</sup> Vgl. Lévinas, Emmanuel: *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*. Hrsg. und aus dem Franz. übers. von Frank Miething. München: Hanser 1991, 9f.

<sup>105</sup> Vgl. Wenzler, Martin: »Zeichen und Antlitz. Ontologische Destruktion und ethische Einsetzung des Subjekts nach Emmanuel Levinas«, in: *Wissenschaft und Glaube. Vierteljahresschrift der Wiener Katholischen Akademie*, 1, 1988, 117f.

<sup>106</sup> Zum Rechtsbegriff Cohens vgl. u.a. Schmid, Peter A.: »Das Naturrecht in der Rechtsethik Hermann Cohens«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 47(3), 1993, 408-421; vgl. auch Winter, Eggert: *Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantianismus im Werke Hermann Cohens*. Berlin: Duncker & Humblot 1980 (= Schriften zur Rechtstheorie Heft 92).

Gültigkeit aufweisen<sup>107</sup> und als ein notwendiger Bestandteil der Bildung vom Selbstbewusstsein aufgewiesen werden.

## 2.2. Cohens Korrektur an Fichtes Begriff des Nicht-Ich als Durchgang zur Idee des Nebenmenschen

Für Cohen ist die von Kant entwickelte Terminologie von der »Einheit des Bewusstseins« in zweierlei Hinsicht problematisch: 1) der Unterschied zwischen dem Selbstbewusstsein und der Einheit des Bewusstseins ist von Kant nicht scharf genug herausgestellt worden<sup>108</sup>; 2) die Einheit des Bewusstseins wird ausschließlich auf die erkenntnistheoretische Funktion bezogen, nicht jedoch auf die ethische Erkenntnis.<sup>109</sup> In diesem Sinne unternimmt Cohen den Versuch einer Reintegration vom Begriff des Selbstbewusstseins, den nur dieser kann sich für die ethische Erkenntnis eignen, die zu ihrem Begriffe kein Objekt, sondern ein handelndes Subjekt hat und somit die Einheit des Bewusstseins für die Ethik als unangemessen erachtet werden muss.<sup>110</sup> Bezogen nun auf den reinen Willen »gilt es, das Selbstbewusstsein als das Zentrum der Schwierigkeit, in dem alle Hebel spielen, zu erkennen und zu formulieren«<sup>111</sup>. Wenn das Selbstbewusstsein das wesentliche Motiv des reinen Willens bildet, muss es auch selbst Reinheit bewahren, darf folglich auch aus nichts anderem als dem Denken selbst abgeleitet und aus diesem heraus begründet werden.<sup>112</sup> Neben den methodischen Schwierigkeiten, die sich aus der kantischen Einheit des Bewusstseins für die Aufstellung eines reinen Willens ergeben, kommt Cohen nun auf Fichtes Begriff des Nicht-Ich kritisch zu sprechen<sup>113</sup>, in dessen Korrektur die Reflexion über den Anderen ansetzt. Der Gegensatz von Ich und Nicht-Ich sieht Cohen am fatalsten in der Fichte'schen Sittenlehre formuliert, in der das Nicht-Ich sich auf ein Objekt bezieht<sup>114</sup>, obwohl es

---

<sup>107</sup>Vgl. Palmer, Gesine: »Judaism as a ›Method‹ with Hermann Cohen and Franz Rosenzweig«, in: *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 13 (1-3), 2004, 45.

<sup>108</sup> Vgl. Cohen: *ErW*, 204.

<sup>109</sup> Vgl. ebd.

<sup>110</sup> Vgl. ebd., 205.

<sup>111</sup> Ebd.

<sup>112</sup> Vgl. ebd., 207. Wenn hier die Rede von »rein« ist darf hierunter nicht die Loslösung aller inneren wie äußeren Bedingungen wie sie bei Kant vorkommt, verstanden werden. Vielmehr bedeutet »rein« nach Rosenzweig »zwar auch rein von etwas, aber nicht wie bei Kant rein von allem andern, sondern nur rein von allem, was die gesetzmäßige Leistung, zu der das Reine bestimmt ist, stören würde.« (Rosenzweig: Einleitung, in: *JS*, XVIII-XIX).

<sup>113</sup> Schon in der *Logik* polemisiert Cohen gegen Fichtes »ethischen Idealismus«, in dem er die Verleugnung jeglicher Vernunft und eine Hinwendung zum Antirationalismus sah; vgl. Cohen: *LrE*, 314; vgl. auch den Beitrag von Witzleben, Franz: Fichtes Subjektbegriff im Neukantianismus, in: *Wissen, Freiheit, Geschichte. Die Philosophie Fichte's im 19. Und 20. Jahrhundert*. Band III: Sektionen 7-9 (= Fichte-Studien – Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie) Amsterdam 2013, 35.

<sup>114</sup> Vgl. Cohen: *ErW*, 208.

hier ja um die Ethik, also um das Selbstbewusstsein des Subjekts geht. Die Korrektur, die Cohen nun am Nicht-Ich anbringt, besteht darin, dass sich das Nicht-Ich eben nicht ein Objekt, ein Ding, beziehen darf, sondern stattdessen den »Ursprung des Ich [Sperrung i. O.]«<sup>115</sup> bezeichnen muss. Der Selbstbewusstseinsbegriff, der für den Aufweis des Willens als einem reinen Willen erforderlich ist und den Begriff des Anderen impliziert, kann also an der von Cohen herangezogenen Fichte'schen Formel veranschaulicht werden, aber nur wenn deren Inhalt ausschließlich auf den »Begriff des Menschen [Sperrung i. O.]«<sup>116</sup> bezogen wird. Ohne zu sehr vorgreifen zu wollen, enthält diese Forderung schon die Frage nach dem Anderen, da die Ethik sich nicht nur mit dem Ichbegriff zu beschäftigen hat, sondern dieser vielmehr erst durch den Anderen her begründet werden kann. Es ließe sich daher auch übergespitzt von einer Kritik Cohens am Ausschluss des Anderen, da dieser in der vorherrschenden Absolutheit des Ich gar nicht vorkommen darf. Es soll aber dem korrektiven Eingriff Cohens punktuell nachgegangen werden, um so jeden einzelnen Schritt, der ihn zum Konzept des Nebenmenschen und zur Idee des Anderen führt, nachvollziehbar zu machen.

Zunächst konstatiert Cohen, dass Fichtes Entgegensetzung von Ich und Nicht-Ich ein *unendliches Urteil* darstelle, dieses Urteil nun wiederum ein »Urteil des Ursprungs« bedeute.<sup>117</sup> Auf diese Urteilsbestimmung Cohens muss kurz näher eingegangen werden, setzt doch diese einen theoretischen Baustein für das Folgende voraus. Das Ursprungsdenken wird von Cohen vor allem als »schöpferische Souveränität des Denkens«<sup>118</sup> bestimmt, insofern das Denken aus sich selbst seinen Ursprung schöpft. Das Denken ist »Denken des Ursprungs«<sup>119</sup>, was bedeutet, dass es diesen Ursprung immer neu denkt, das Denken also etwas ist, was nie passiv ist und still steht, dem kein identifizierbarer Anfang gesetzt ist, sondern als aktive, schöpferische Kraft<sup>120</sup> gedacht werden muss. Vor diesem Hintergrund fungiert das Ursprungsurteil als ein unendliches Urteil, welches das »jedemalige Etwas, das in Frage steht, in seinem Ursprung, und dadurch erst eigentlich zur Erzeugung bringt«<sup>121</sup>. Der Begriff des Ursprungs wird somit als methodisches Mittel herangezogen, um diesen Ursprung des Denkens herauszukristallisieren.<sup>122</sup> Dabei darf das Denken

---

<sup>115</sup> Ebd.

<sup>116</sup> Ebd., 209.

<sup>117</sup> Vgl. ebd., 208.

<sup>118</sup> Cohen: *LrE*, 28.

<sup>119</sup> Ebd., 36.

<sup>120</sup> Vgl. Munk: »Alterität im Denken Cohens«, 110.

<sup>121</sup> Cohen: *LrE*, 89.

<sup>122</sup> Vgl. Adelman: *Einheit des Bewusstseins*, 127.

von nichts anderem als sich selbst hervorgebracht werden, ist aber in seiner Diskursivität ein Denken in Begriffen der Andersheit, wie Munk in seiner Analyse der Cohen'schen Logik anhand fünf Charakteristika herausarbeitet, die es zum Verständnis des Begriffs vom Ursprungsdenken wie auch dem Alteritätsdenken der *Ethik* Cohens notwendig ist, eingehender zu skizzieren: Erstens, das Denken ist eine »ursprüngliche Teilung, ein *Ur-Teil* [Herv. i. O.]«<sup>123</sup> und aus diesem Grunde ist »Denken in Begriffen der Andersheit dem Wesen des diskursiven Denkens inhärent«<sup>124</sup>. Zweitens, der Akt der Teilung ist selbst ein Denkurteil und enthält in sich die Trennung wie auch die Vereinigung, wobei die Trennung in der Vereinigung erhalten bleibt, und umgekehrt die Vereinigung in der Trennung<sup>125</sup>. Somit ist nach Munk die Teilung »eine Teilung-in-Einheit, und die Einheit ist eine Einheit-in-Teilung«<sup>126</sup>. Drittens: insofern das diskursive Denken sich wesentlich durch die Antizipation auszeichnet, wird das »Andere [...] ebenfalls vom Denken antizipiert; und weil es vorweggenommen wird, ist das Andere apriorischer Natur«<sup>127</sup>. Viertens und fünftens stehen zusammenfassend für die Auffassung Cohens der Einheit und Teilung im Denkurteil als korrelative Begriffe, die sich aufeinander nicht reduzieren lassen; da das Denken somit wesentlich korrelativer Natur ist, ist es ein »Denken in Begriffen der Andersheit – stellt Korrelation das Schlüsselwort in Cohens Erörterung der Alterität dar«<sup>128</sup>. Es bedürfte noch einer näheren Ausführung, wie genau sich die Reflexion auf Alterität in Cohens Erkenntnistheorie entfaltet, doch ist mit Munks Examinierung aufgezeigt, dass im Denken des Ursprungs schon ein Verweis auf einen Begriff von Alterität enthalten ist.<sup>129</sup> Dieses Ursprungsdenken setzt sich auch in Cohens *Ethik* fort, wenn es darum geht, den Ursprung des Ich zu bestimmen, der, wie oben schon angedeutet, immer im Begriff des Anderen zu verorten ist. Wie das Denken des Ursprungs auf etwas Anderes verweist, ohne dass hierunter etwas dem Denken rein äußerliches oder heteronomes verstanden werden darf – das erst nachträglich in das Denken reingeholt wird, sondern in der Tätigkeit des Denkens selbst das Andere »hervorbringt« – muss auch der Ursprung

---

<sup>123</sup> Munk: »Alterität im Denken Cohens«, 110.

<sup>124</sup> Ebd.

<sup>125</sup> Wie im nächsten Kapitel über die *Religion der Vernunft* dargestellt wird, haben wir es mit einer solchen Trennung in der Vereinigung und Vereinigung in der Trennung auch in der Gott-Mensch-Korrelation zu tun. Es wäre lohnenswert, diesen Teilungsakt als Denkurteil noch eingehender mit Lévinas Idee der Trennung zu analysieren.

<sup>126</sup> Ebd., 111.

<sup>127</sup> Ebd.

<sup>128</sup> Ebd.

<sup>129</sup> Siehe hierzu auch Christoph von Wolzogens Vergleich zwischen dem unendlichen Urteil bei Cohen und Lévinas Begriff der Nicht-Indifferenz; Wolzogen, Christoph von: »Negation und Alterität. Der ›Abgrund der Vernunft‹ bei Cohen, Heidegger und Lévinas«, in: Fiorato, Pierfrancesco (Hg.): *Verneinung, Andersheit und Unendlichkeit im Neukantianismus*. Hrsg. im Auftrag der Hermann Cohen-Gesellschaft. Würzburg: Königshausen & Neumann 2009, 102-105.

des Ich vom Anderen her verstanden werden. Das Ich entspringt am Anderen. Um zu dieser These zu gelangen, bezieht sich Cohen in korrektiv-kritischer Manier auf Fichtes Formel der Entgegensetzung von Ich und Nicht-Ich. Der richtige Begriff vom Ich kann nur dann darlegt werden, wenn der Begriff vom Nicht-Ich bzw. dessen Anwendungsbereich korrigiert wird<sup>130</sup>, der sich auf nichts anderen als den Anderen beziehen darf. Der Andere ist somit für die Bildung des Ich von konstitutiver Bedeutung, denn ohne diesen könnte das Ich nicht gebildet werden. Der Begriff des Nicht-Ich ist für Cohens eigene Reflexionen über den Anderen von entscheidender Relevanz, wird der Andere hier erstmals in seiner begründenden Rolle für das Ich erkannt. Der Begriff des Nicht-Ich kann aber eben nur sinnvoll eingesetzt werden, wenn er nicht auf einen Gegenstandsbereich, sondern ausschließlich auf die Ethik bezogen wird:

Was bedeutet der Gegensatz von Ich und Nicht-Ich aber für die Sittenlehre? Ist es da in jedem Sinne richtig, dass ich vom Ich das Nicht-Ich, welches hier vielmehr der Nicht-Ich ist, unterscheide? Es handelt sich hier ein unendliches Urteil. Dieses ist aber ein Urteil des Ursprungs. [...] Nicht-Ich darf ausschließlich nur gebraucht werden als Ursprungsbegriff des Ich, keineswegs als Korrelat zu Ding und Sache; denn diese gehören einer anderen Welt an als das Ich und die Person. Das wäre die erste durchgreifende Korrektur, die wir an Fichtes Formel auf Grund der Logik der reinen Erkenntnis anzubringen haben [Alle Sperrungen i. O.].<sup>131</sup>

Das Ich kann somit nur im Nicht-Ich als dem Anderen seinen Ursprung haben. Stattdessen muss sie auf die Ethik unter Heranziehung der Methodik des Ursprungsurteils angewandt werden<sup>132</sup>, was bedeutet, dass das Nicht-Ich nur auf den Menschenbegriff appliziert werden darf. Soll der Begriff des Nicht-Ich erhalten bleiben, so einzig und allein zur Ermittlung des Ursprungsbegriffs des Ich<sup>133</sup>, hierin aber auch zur Herausstellung dessen, was denn den einen Anderen zu *dem* Anderen macht. Dieser zeigt sich als ein solcher, wenn darlegt ist, inwiefern der Andere notwendig den Ursprung des Selbst meint, d. h. wenn die apriorische Natur des Anderen aufgewiesen wurde. Wie Munk richtig bemerkt, ist hier eine Ähnlichkeit zu Lévinas' Anderem gegeben, auch wenn dieser hier eher als Vermittlungsbegriff einzuordnen ist.<sup>134</sup> Denn das Nicht-Ich als ein nicht notwendiges Ursprungsverhältnis zum Ich zu definieren, würde dem unendlichen Urteil nur

---

<sup>130</sup> Vgl. auch Palmer: »Judaism as a ›Method‹«, 46.

<sup>131</sup> Cohen: *ErW*, 208-209.

<sup>132</sup> Vgl. ebd., 209.

<sup>133</sup> Ebd., 208.

<sup>134</sup> Munk: »Alterität im Denken Cohens«, 115-116.



zuwider laufen<sup>135</sup> Der Begriff des Nicht-Ich für die Ethik wird von Cohen somit nicht abgewiesen; er wird lediglich hinsichtlich seiner Verwendungsart entkräftet. Man kann also konstatieren, dass die »Begriffskorrektur« der Fichte'schen Formel ihre Modifikation unter dem korrekt verwendeten Ursprungsurteil erfährt. Es kann im Näheren nicht darauf eingegangen werden, ob Cohen Fichtes Begriff des Nicht-Ich adäquat wiedergibt und seine Korrektur an diesem so haltbar ist. Für die Reflexion auf Alterität ist in dieser korrektiven Aufnahme lediglich relevant, dass Cohen durch diesen auf seine essentielle Idee des Nebenmenschen *a priori* stößt, demnach die von ihm vorgenommene Begriffskorrektur am Nicht-Ich einen fundamentalen Wert für die darauf folgende gedankliche Inblicknahme des Anderen hat. Man kann diese Korrektur durchaus auch als Kritik an der Objektivierung des Anderen im Begriffe des Nicht-Ich konstatieren, muss dabei aber mitberücksichtigen, dass es sich eben nicht um eine »Durchstreichung« von Fichtes Begriff des Nicht-Ich handelt, sondern eben nur um eine Korrektur.<sup>136</sup> Dies sei darum betont, weil es abermals verdeutlicht, dass Cohen sich nicht aus dem Denksystem des Idealismus herauslöst, vielmehr *innerhalb* dessen seine »Kritik« und die Entwicklung seines eigenständiges Denkens betreibt.<sup>137</sup> Aus dem Vorangegangenen ist zunächst festzuhalten: Cohens Verweilen bei der Fichte'schen Selbstbewusstseinsformel deutet darauf hin, dass Cohen diese formal als ansatzweise verwertungsfähig befindet, inhaltlich jedoch im Nicht-Ich einen wesentlichen Mangel identifiziert, der erst durch die Einsetzung von diesem in den Bereich der Ethik, und damit auf den Begriff des Anderen, behoben werden kann. In der kritischen Aufnahme von Fichte<sup>138</sup> zeigt sich zugleich die Validität des Nicht-Ich<sup>139</sup>, erkannte Fichte doch die konstitutive Rolle, die das Andere für die Bildung des Ichs einnimmt sowie auch den zentralen Gedanken, dass die Freiheit des Anderen

---

<sup>135</sup> Munk, Reinier: »Alterity in Hermann Cohen's Critical Idealism«, in: *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 9, 2000, 260-261.

<sup>136</sup> Hier kann auch das Bedenken angebracht werden, inwiefern dann überhaupt noch inhaltlich etwas von Fichtes Nicht-Ich übrig und dieses nicht pro forma erhalten bleibt.

<sup>137</sup> Vgl. hierzu Poma, Andrea: »Cohen's Judgment on Kant in Ethik des reinen Willens«, in: Ders.: *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*. Albany 1997, 107-114. Für eine allgemeinere Ausführung zu Cohens Kant-Rezeption, die nach Einschätzung der Autorin in ihrer Klarheit unübertroffen bleibt, siehe Cassirer, Ernst: »Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie«, in: Holzhey, Helmut (Hg.): *Hermann Cohen*. Frankfurt a.M. /Wien [u.a.]: Lang 1994 (= Auslegungen Bd. 4), 39-59.

<sup>138</sup> Nach Albert Görland hält Cohen die Ethik von dem Fichte'schen Gedankens frei, dass »aller Wahrheitswert der Seins-Erkenntnis nur als ein ethisches Postulat behauptbar sei [...]«. (Görland, Albert: *Hermann Cohens systematische Arbeit im Dienste des kritischen Idealismus*, in: *Kant Studien* 17, 1912, 222-251). Dies sei deswegen dazu gesagt, um zu verdeutlichen, dass Cohen in keinsten Art und Weise Fichtes ethische Postulatenlehre für die Ergründung des Willens als einem reinen Willens jemals als ausreichend erachtet hätte.

<sup>139</sup> Auch in der Einleitung zur *Ethik* lobt Cohen Fichte dafür, dass er sich um den Grundgedanken einer Ethik, die von den Menschen lernt, verdient gemacht. In seinen *Jüdischen Schriften* sieht Cohen in Fichte gar »einen Höhepunkt der deutschen Philosophie, wendet jedoch gleichermaßen ein, dass »die Ich-Philosophie Fichtes [...] ein theoretischer Rückschritt hinter Kant« darstelle. (Cohen: *JS II*, 282f.)

immer schon meine eigene Freiheit bedingt und ich somit auch diese Freiheit des Anderen nicht aberkennen kann, wenn sie doch Bedingung der Möglichkeit meines Selbst meinen soll.<sup>140</sup> In dieser sehr verkürzten Darstellung steckt dann auch die große Problematik, mit der sich Cohen bei Fichte konfrontiert sah: so wird zwar die Freiheit des Anderen als konstituierender Faktor anerkannt, doch geht es dabei immer nur um die Instandsetzung und die Selbstigkeit des eigenen Ich. Der Andere wird nur in diesem Verhältnis gesehen und kann folglich auch gar nicht dem Begriffe nach als *der* Andere vorkommen. Diesen Mangel in Fichtes Begriff des Ich und Nicht-Ich hat auch Lévinas in seiner Schrift *Humanismus des anderen Menschen* vermerkt: »Durch die *zeitlose* Ausübung dieser Aktualität [Anm. D. E.: der Aktualität der Gegenwart] setzt sich das *Ich*, das a priori freie *Ich* des klassischen Humanismus. Als Erbe der transzendentalen Philosophie bleibt es bei Fichte Aktivität, die souverän das Nicht-Ich konstituiert [Alle Herv. i. O.].«<sup>141</sup> Wenn auch Cohens und Lévinas' kritische Aufnahme des Nicht-Ich– bei Lévinas wäre eher von einer Erwähnung am Rande zu sprechen – sich unter differenten Gesichtspunkten vollzieht, kann man doch einen vagen, kleinen gemeinsamen Nenner ausmachen – nämlich den von beiden Denkern herausgestellten fundamentalen Mangel aller bisherigen Philosophie: die Verknappung, Verkennung und Verdrängung des Anderen. Das Nicht-Ich bleibt bei Cohen zwar seinem begrifflichen Inhalte nach bestehen, darf sich aber nur noch auf den Anderen beziehen. Dabei ist es nicht der Andere, der vom Ich abhängig ist, sondern umgekehrt kann das Ich ohne den Anderen nicht begründet werden. Somit ist die von Cohen vorgenommene Begriffskorrektur an Fichtes Begriff des Nicht-Ich »der Umweg, der Durchgang, das Sprungbrett, zur Setzung des Ich«<sup>142</sup>. Die negative Bestimmung dessen, was sich vom Ich abhebt und dieses zu seinem Begriffe leitet, bringt Cohen auf das Problem des Anderen. Am Begriff des Nicht-Ich und seiner inkorrekten Verwendungsart bei Fichte ist Cohen die Notwendigkeit eines konsequenten Einbezugs vom Anderen aufgegangen, sowohl was seine spezifischere Einsetzung als apriorische Grundlage des Selbstbewusstseinsbegriffes in der *Ethik* angeht, wie auch seine Bedeutung für das philosophischen Denken überhaupt. Andererseits darf seine Gewichtung hier nicht überbewertet

---

<sup>140</sup> Vgl. u. a. Jodl, Friedrich: *Geschichte der Ethik. Zweiter Band*. Stuttgart: Magnus 1983, 72.

<sup>141</sup> Lévinas, Emmanuel: *Humanismus des anderen Menschen*. Übers. u. mit einer Einl. vers. v. Ludwig Wenzler. Hamburg: Meiner 2005, 3. Radrizzani bemängelt an Lévinas die völlige Übersetzung von Fichtes »Aufforderungslehre«, die für Lévinas von Interesse hätte sein können. Den Grund hierfür sieht Radrizzani in der fehlenden selbstständigen Auseinandersetzung Lévinas' mit der Philosophie Fichtes (Radrizzani, Ives: »Das Selbst, der Andere und die Grenze bei Fichte und Levinas«, in: *Wissen, Freiheit, Geschichte. Die Philosophie Fichtes im 19. Und 20. Jahrhundert*. Hrsg. v. Jürgen Stolzenberg u. Oliver-Pierre Rudolph. Amsterdam: Rodopi 2013 (= Fichte Studien, Bd. 37), 320.

<sup>142</sup> Munk: »Alterität im Denken Cohens«, 110.

werden. Der Andere als Ursprungsbegriff des Ich meint eher einen Vermittlungsbegriff, wie Munk richtig anmerkt: »Der Andere ist nicht der Ursprung des Selbst sondern sein Vermittlungsbegriff. Und weil das Selbst durch den Anderen vermittelt wird, ist es gleichzeitig durch den Anderen bedingt und von ihm abhängig, statt dessen Ursprung zu sein.«<sup>143</sup> Ein weiterer Durchgang eröffnet sich im Hinblick auf das Verhältnis vom Begriff des einzelnen Menschen zur Mehrheit der Menschen:

Das Nicht-Ich kann daher nur auf den Begriff des Menschen sich beziehen, als in welchem allein das Ich seinen Ursprung haben kann. Der Begriff des Menschen ist hier aber auf eine Mehrheit von Menschen bezogen, und aus dieser Mehrheit abgezogen. Wäre er nur eine solche Abstraktion, so würde in ihm ernstlich nicht die Logik des Begriffs, dann aber auch vornehmlich die Ethik nicht zur Entdeckung gekommen sein. Und Plato hätte auf Grund dieser Logik den Begriff nicht zur Einheit der Idee entwickeln können. Der Begriff, die Idee des Menschen ist Einheit, insofern diese nicht nur alles Treiben und Trachten des Menschen, sondern alle bunte Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Menschen in die Einheit des Begriffs zusammenfasst. So ist zwar der Begriff des Menschen keineswegs lediglich eine Abstraktion von der Vielheit der Menschen; aber er bleibt notwendigerweise freilich auf diese Vielheit bezogen. Und nun entsteht eine *neue Frage* [Herv. D. E.] für die Ethik: Woher kommt diese Mehrheit der Menschen? Woher kommt der zweite Mensch, der Nebenmensch? [Alle Sperrungen i. O.]<sup>144</sup>

Wie Cohen in seiner Einleitung dargelegt hat, verweist der Begriff des Menschen immer schon auf seine Zugehörigkeit zur Mehrheit; doch klärt dieser Zusammenhang noch nicht, was der Andere eigentlich ist. Soll im Begriff des Menschen dessen Pluralität eingefasst werden, ohne von dieser aber zu abstrahieren – also soll die Andersheit des Menschen erhalten bleiben –, muss die Frage aufgeworfen und nachgegangen werden, wie denn dieser Andere überhaupt zu verorten und welche Bedeutung seine Existenz für mich hat. Wird der Andere voraussetzungslos angenommen, so ist dieser wieder nur generalisiert und kann als philosophisches Problem, dem sich die Ethik anzunehmen hat, nicht sichtbar gemacht werden. Für die angestrebte Einheit des Begriffes muss dieser ebenso als Grundlagenbegriff gewonnen werden, wie alle anderen Begriffe. Und dies kann er in Cohens Denkungsart nur, wenn er in seiner Apriorität ausgewiesen wird, was nichts anderes heißt, als dass er vom Denken selbst hervorgebracht wird. Es sei an dieser Stelle ein kurzer Exkurs zu der Bestimmung des Denkens wie der Charakterisierung des Begriffes bei Cohen erlaubt, um die Problematik des anderen Menschen und dessen Verortung bei Cohen noch besser nachvollziehen zu können. Da bei Cohen Denken und Sein miteinander identisch sind, darf der

---

<sup>143</sup> Ebd., 116.

<sup>144</sup> Cohen: *ErW*, 209.

Begriff auch aus nichts anderem als dem Denken selbst heraus begründet werden. Nicht das Sein geht dem Denken voran, sondern Denken ist das Sein, bzw. bewährt sich dieses an der Produktivität des Denkens. Wenn also ein Begriff erzeugt werden soll, kann dies nur im Denken selbst geschehen. Dabei muss der Begriff jenen von Cohen in seiner *Logik* entworfenen Denkgesetzen entsprechen, um apriorische Evidenz aufweisen zu können. Die Gegebenheit der »Logik des Begriffs« muss dabei vor allem mit Cohens (dritter<sup>145</sup>) Charakterisierung der Logik als Formen des Seins übereinstimmen.<sup>146</sup> Für Cohen hat die Logik es nicht nur mit formalen Denkgesetzen zu tun, sondern auch mit dem Sein, welches eben vom Denken nicht getrennt werden kann. Auf die Identität von Sein und Sollen, die Cohen in seiner Logik entwickelt, wurde oben schon eingegangen. Würde der andere Mensch nur auf die Mehrheit der Menschen bezogen bleiben, somit keine begriffliche Eigenständigkeit aufweisen, so könnte er auch nicht vom Denken selbst erzeugt worden sein, und damit auch nicht als unabhängige Quelle der Erkenntnis betrachtet werden. Ungeachtet dessen sieht Cohen ein, dass der Mensch nicht wie andere Begriffe aus der Logik entnommen werden kann : »Der Mensch, das Selbstbewußtsein bzw. das Ich kann als originärer Gegenstand der ethischen Erkenntnis jedoch nicht in gleicher Weise als ein Begriff von apriorischer Qualität durch die Logik beglaubigt werden.«<sup>147</sup> Cohen befindet sich in einem Dilemma: wenn die Ethik einer wissenschaftlicher Faktizität nicht entbehren darf, und wenn sich der reine Wille um nichts anderes als dem Begriff des Selbstbewusstseins zu versammeln hat, dann ist der Einbezug des anderen Menschen für die Begründung von diesem notwendig. Bezogen auf das der Ethik zugewiesene Ziel der Erreichung eines einheitlichen Menschenbegriffes, welcher nur in der Idee der Allheit der Menschheit liegen kann, ist Cohen sich der Gefahr einer Subsumierung des anderen Menschen im abstrakten Konzept der Allheit bewusst. Vorgreifend kann somit an dieser Stelle behauptet werden, dass die Idee der Allheit und die Bewahrung der Individualität des Einzelnen nicht zwingend einen Widerspruch zueinander darstellen müssen: der andere Mensch ist auch schon immer der allgemeinere Ausdruck der Menschheit und in der Idee der Allheit des Menschengeschlechts muss sich, wenn sie Gültigkeit beanspruchen möchte, die Pluralität der Mehrheit wie der Einzelheit des Anderen ausdrücken können. In der Herausbildung der Mehrheit also, die zwar immer ein vorgängiges Stadium zur Allheit bezeichnet, »versinkt nicht

---

<sup>145</sup> Vgl. Beiser, Frederick C Beiser, Frederick C.: »Demystifying Cohen's Logik«, in: Lapointe, Sandra (Hg.): *Logic from Kant to Russell: Laying the Foundations for Analytic Philosophy*. London 2018, 161.

<sup>146</sup> Cohen: *LrE*, 14.

<sup>147</sup> Müller: *Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus*, 123 (unter Auslassung der von Müller angegebenen Fußnote).

etwa das Individuum, das ihr angehört, und das doch nur in ihr bei aller seiner Selbstständigkeit seine Stelle hat; sondern es bleibt bestehen, wie immer der Zusammenhang mit der Mehrheit seinen Wert massgebend bleibt«. <sup>148</sup> Cohen gibt hier vorerst keine Auflösung des Problems an, er stellt nur noch einmal fest, »daß zwar der Begriff des Menschen keineswegs lediglich eine Abstraktion von der Vielheit der Menschen [ist]«, dieser Begriff dennoch »notwendigerweise [...] auf diese Vielheit bezogen [bleibt]«. <sup>149</sup> Von dem Begriff des Menschen, der in sich die Einzigkeit des einzelnen Menschen enthält, besteht ein Zusammenhang zur Idee der Menschheit als solcher. An diesem Problempunkt scheint die Frage nach dem »Woher« des Nebenmenschen – also der Verortung seines Begriffes im Verhältnis zum Selbstbewusstsein und damit zum reinen Willen und reinen Ethik – auf.

### 2.3. Das *a priori* des Nebenmenschen

Wenn das Selbstbewusstsein als Bewusstsein des Anderen in nichts anderem als dem reinen Denken selbst wurzeln darf, dann muss der Andere notwendig ebenfalls seinen Ursprung im Denken haben. <sup>150</sup> Hieraus wird verständlich, warum für Cohen die »äußerste Gefahr [...] in dem Gedanken [liegt], daß der Nebenmensch keinen Begriff *a priori* zu bedeuten habe« <sup>151</sup>. Es soll im Folgenden verdeutlicht werden, was Cohen mit seinem doch recht als vage scheinenden Nebenmenschen *a priori* konkret gemeint haben mag. Die Exemplifizierung von diesem verdeutlicht noch nachdrücklicher, was Cohen als ein fehlerhaften Verständnis vom anderen Menschen und seiner Erzeugung identifiziert hat. Dieser darf Cohen zufolge aus nichts anderem als der Ethik selbst entworfen werden:

So wird auf die strengste logische Weise die Ansicht widerlegt, dass der Nebenmensch nur der Erfahrung angehöre, nicht aber in der Ethik konstruierbar sei. Umgekehrt stellt es sich heraus. Das Ich könnte nicht definiert, nicht erzeugt werden, wenn es nicht durch die reine Erzeugung des Andern bedingt wäre und aus ihm hervorginge. <sup>152</sup>

Wenn es nur die Aufgabe der Ethik sein, den Anderen begrifflich zu erzeugen, dann darf sie diesen nur apriorisch aufweisen. Aus diesem Grund handelt es sich nicht mehr bloß um den einen

---

<sup>148</sup> Cohen: *ErW*, 7.

<sup>149</sup> Ebd., 209.

<sup>150</sup> Vgl. ebd., 213.

<sup>151</sup> Ebd., 212.

<sup>152</sup> Ebd.

Nebenmenschen von vielen, um den einen Anderen, der sozusagen als solch ein Anderer unbestimmt ist; sondern es muss der Nebenmensch als verbindlicher Begriff aufgewiesen werden, der *den* Anderen zu seiner vollsten Bestimmung bringt. In der *Ethik* selbst wird von Cohen die Verwendungsart des *a priori* nicht näher erläutert. Um den Sinngehalt des Nebenmenschen *a priori* zu erklären, auch was seine begriffliche Abgrenzung zum Nebenmenschen der Erfahrung angeht, muss auf Cohens Begriffsverständnis des *a priori*<sup>153</sup> sowie auf seine von Kant ausgehende und weiterentwickelte *transzendente Methode* eingegangen werden. Diese ist für ein Verständnis der Cohen'schen Philosophie – und dies gilt sowohl für seinen Neukantianismus wie auch sein religionsphilosophisches Denken –, unverzichtbar. Der Versuch einer Neubegründung des kantischen *a priori* nimmt hingegen in Cohens Kantinterpretationen eine zentrale Stellung ein und ist für das begriffliche Verständnis seines Nebenmenschen *a priori* unentbehrlich. Wenn das Selbstbewusstsein immer zugleich das Bewusstsein des Anderen meint, dieses aber als eigentlichen Beweggrund nichts anderes der Mensch ebenfalls eine Tatsache des Bewusstseins bedeuten, um als Element des reinen Willens Gültigkeit zu bekommen. Denn würde der Nebenmensch lediglich ein »Ding der Erfahrung sein [...], dann wäre die Definition des reinen Willens ein eitles, ein vergebliches Bemühen. Dann wäre das Problem einer reinen Ethik hinfällig; denn dann wäre jede Hypothese unnütz und unmöglich.«<sup>154</sup> In der zweiten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung*<sup>155</sup> führt Cohen hinsichtlich des Begriffes der transzendentalen Methode eine Unterscheidung zwischen dem transzendentalen und dem metaphysischen *a priori* ein.<sup>156</sup> Cohen versucht mit der in Kants *Prolegomena* angebrachten »analytischen Methode« im Gegensatz zur »progressiven Methode« erstere als die transzendente und objektiv-wissenschaftliche aufzuweisen.<sup>157</sup> Indem ihr Prinzip die »Elemente des erkennenden Bewusstseins« als »Elemente des erkennenden Bewusstseins, welche hinreichend und notwendig

---

<sup>153</sup> Vgl. hierzu Rosenzweig, Leo: *La restauration de l'a priori kantian par Hermann Cohen*. Paris: Presses Univ. de France 1927 (zugl. Diss., Univ. Paris, 1927).

<sup>154</sup> Cohen: *ErW*, 211.

<sup>155</sup> Cohen, Hermann: *Kants Theorie der Erfahrung*. 2. neubearb., Aufl. Berlin: Dümmler 1885 (im Folgenden in den Fußnoten abgekürzt mit *KTdE*); zur genaueren und mit Hinblick auf Cohens Rezeption und Reduktion auf die regressive Lesart von Kants *Prolegomena*, vgl. Rendl, Lois Marie: »Zu Hermann Cohens Reduktion der ›transzendentalen Methode‹ auf die ›regressive Lehrart‹ der Prolegomena«, in: Damböck, Christian (Hg.): *Philosophie und Wissenschaft bei Hermann Cohen / Philosophy and Science in Hermann Cohen*. Berlin: Springer International Publishing 2018, 135-144 (= Veröffentlichungen des Instituts Wiener Kreis Bd. 28).

<sup>156</sup> Vgl. Cohen: *KTdE*, 580; siehe hierzu auch Giovanelli, Marco: »Zwei Bedeutungen des ›Apriori‹. Hermann Cohens Unterscheidung zwischen metaphysischem und transzendentelem *a priori* und die Vorgeschichte des relativierten *a priori*«, in: Damböck, Christian (Hg.): *Philosophie und Wissenschaft bei Hermann Cohen / Philosophy and Science in Hermann Cohen* (Veröffentlichungen des Instituts Wiener Kreis, Bd. 28). Berlin: Springer 2018, 177-203.

<sup>157</sup> Cohen: *KTdE*, 206 ff.

sind« bestimmt, schafft sie es, »das Factum der Wissenschaft zu begründen und zu festigen.«<sup>158</sup> Indem sich die apriorischen Konstituenten nach der wissenschaftlichen Erkenntnis auszurichten haben,

mündet also die metaphysische Erörterung in die transzendente; und keineswegs gipfelt diese in jener. Die Elemente des Bewusstseins müssen als Grundlagen der Wissenschaft wirksam sein, und die Voraussetzungen der Wissenschaft sind als Grundzüge des erkennen Bewusstseins geltend zu machen. Das metaphysische a priori muss zum transzendental-a priori werden.<sup>159</sup>

Mit Blick auf die Bestimmung des Ich, die von Cohen ebenfalls in der *Logik* vorgenommen wird, meint der Nebenmensch ein transzendentales *a priori*, insofern er die Bedingung der Möglichkeit für die Bildung des Ich-Bewusstseins darstellt. Das Ich kann sich nur in der Wechselbeziehung zwischen dem Bewusstsein und Selbstbewusstsein in der transzendentalen Apperzeption herstellen.<sup>160</sup> Wenn in der *Ethik* der Nebenmensch in diesem Zusammenspiel als konstitutive Funktion für das Selbstbewusstsein bestimmt wird, dann muss sein *a priori* einem transzendentalen Begriffsverständnis zugeordnet werden. Ohne diese in ihrem ganzen Facettenreichtum und ihrer Tragweite für das Denken Cohens hier darstellen zu können, muss diese insbesondere ihrer Verwendungsart in der *Ethik* in ihren Grundzügen skizziert werden.

Die Integration der transzendentalen Methode in Cohens *Ethik* kann in ihrer Anwendung auf den Begriff der Einheit ersehen werden, welcher vor allem in der Einheit der Handlung eine notwendige Bedingung für die Darlegung eines reinen Willens und damit der Begründung einer Ethik als reiner Ethik darstellt. Diese sehr verkürzte Darstellung des transzendentalen Methodenbegriffs dient als erörternde Bemerkung vorab, um sich besser in Cohens Systemphilosophie einfühlen zu können sowie die methodische Eigenart in der *Ethik* ansatzweise nachvollziehbar zu machen. Das Apriorische des Nebenmenschen bezeichnet in diesem Sinne also zunächst eine methodische Verwendungsart, die Cohen für die genauere Bestimmung des Anderen als Ursprungsbegriff des Ich heranzieht. Ohne den Anderen könnte das Ich »nicht definiert, nicht erzeugt werden, wenn es nicht durch die reine Erzeugung des Andern bedingt wäre und aus ihm hervorginge«.<sup>161</sup> Daraus zieht Cohen folgerichtig die Konsequenz, dass, wenn der Nebenmensch »keinen Begriff a priori zu bedeuten habe«, das Ich innerhalb der reinen Ethik keinen begrifflichen

---

<sup>158</sup> Ebd., 108.

<sup>159</sup> Ebd.

<sup>160</sup> Ebd., 493.

<sup>161</sup> Cohen: *ErW*, 212.

Bestand hat.<sup>162</sup> Wenn auch der Andere hier mit dem Selbstbewusstsein zusammengebracht wird, mag der Eindruck entstehen, als ob der Andere nur in seiner konstitutiven Funktion für dieses geltend gemacht wird und lediglich in einer Zweckmäßigkeit erscheint, die den Anspruch des Anderen nicht ernst nimmt. Auch wenn dieser Vorbehalt nicht ungerechtfertigt ist, verbirgt sich hinter der von Cohen herausgestellten Bedeutung des Anderen weit mehr als solch eine methodische »Instrumentalisierung« und einem damit einhergehenden Verlust des Anderen zugunsten seines bewusstseins-hypothetischen Erhalte. Solch eine Annahme würde nur auf den gedruckten Wortlaut achten und sich nicht dem Wagnis stellen, hinter die Zeilen zu blicken. Denn tatsächlich hat der Andere weitaus mehr Gewichtung, als man ihm beim ersten Lesen Cohens zugestehen mag.

Nachdem nun die Unhaltbarkeit des Nicht-Ich für die Ethik untersucht wurde, fährt Cohen in seiner Beurteilung von dem in der philosophischen Tradition defizitären Verständnis vom Anderen fort. Hier tritt nun Platon auf den Plan. Der Rekurs auf Platon ist dabei keineswegs zufällig; Cohen setze sich schon in seiner Schrift *Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt*<sup>163</sup> mit Platons Idealismus kritisch auseinander und bezeichnete ihn dort als »Ahnherr der intellektuellen Anschauung, des transzendentalen Idealismus«<sup>164</sup>. Mit Cohens Auffassung der Platonischen Idee wird sich die Arbeit noch später im Zusammenhang mit Lévinas näher beschäftigen. Wenden wir uns nun aber wieder der *Ethik* zu. Platon, so Cohen, habe zwar die »Einheit für den Begriff des Menschen« gesehen, sie aber nur anhand dem »Sokratischen Grundgedanken der Einheit der Tugend« zusammengefasst.<sup>165</sup> Unter diesem Gesichtspunkt der Tugend konnte Platon nicht den Begriff der Einheit des Menschen thematisieren. Diesem »Mangel« an Platons Einheitsbegriff liegt Cohen zufolge ein identifizierbares Symptom zugrunde:

Es fehlt bei Platon an der Idee des Menschen. Und gerade diese Idee vermisst man doch sicherlich schwer; schwerer als die Idee der Seele. Man könnte zwar denken, dass Platon als Ideen nur methodische Grundbegriffe auszeichnet, nicht aber Gattungsnamen von

---

<sup>162</sup> Ebd.

<sup>163</sup> Cohen, Hermann: *Kleinere Schriften I*, in: *Werke* 12. 1916-1918. Hrsg. vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Univ. Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey, bearb. u. eingel. von Hartwig Wiedebach. Hildesheim [u.a.]: Olms 2002.

<sup>164</sup> Ebd., 3; vgl. hierzu auch Follak, Andrea: »Der Aufblick zur Idee. Platon und die Pädagogik bei Paul Natorp«, in: Ders. (Hg.): *Der »Aufblick zur Idee«. Eine vergleichende Studie zur Platonischen Pädagogik bei Friedrich Schleiermacher, Paul Natorp und Werner Jaeger*. Göttingen 2005, 58-60. Nach Klatzkin ist Platons Bedeutung für Cohen als so hoch einzuschätzen, dass Cohen ihn in die Reihe der Propheten einordnet; vgl. Klatzkin: *Hermann Cohen*, 19.

<sup>165</sup> Cohen: *ErW*, 210.



Problemen. Aber der Mensch bezeichnet ein *eigenes* [Herv. D. E.] methodisches Problem und somit einen methodischen Grundbegriff [Alle Sperrungen i. O.].<sup>166</sup>

Der Mangel bei Platon resultiert aus dem Symptom, dass bei ihm der Begriff des Menschen nicht als eigenständig gemacht wird; vielmehr stellt dieser nur einen methodischen Begriff unter vielen dar, womit er auch nicht als eigenständiges Problem thematisiert und damit der Idee des Menschen nicht angenähert werden kann. Betrachten wir das bisher Abgehandelte, dann kann man aus dem eben Zitierten den folgenden Gedanken herausziehen: Wird der Mensch nicht als Problem selbstständig gemacht, so kann auch das Selbst des Selbstbewusstseins nicht adäquat bestimmt werden, denn dieses kommt ohne einen solche nicht aus. Auf den Gesamtkontext der *Ethik* angewandt bedeutet dies, dass die Begründung einer »reinen Ethik« auch nicht erfolgen kann. Ohne den Einbezug des Nebenmenschen *a priori* ist die Aufstellung einer reinen Ethik nicht möglich, denn sie verbleibt nur beim isolierten Subjekt, das sich vor der Beziehung zu dem Anderen fürchtet. So kurz also diese Idee des Menschen in der *Ethik* auf einigen Seiten betrachtet wird, so wichtig ist sie dennoch für die Begründung einer Ethik im Sinne Cohens. Der Versuch einer einheitlichen Konzipierung vom Menschenbegriff, der sowohl sein Anderssein wie gleichzeitig seine Zugehörigkeit zur Menschheit signifiziert, taucht in Cohens Werk in immer neuen Problem- und Fragestellungen auf. Cohen gibt also dem Begriff des Menschen hier einen radikal neuen Stellenwert, indem er jegliche Eingliederung desselben in eine umfassendere Problematik ablehnt. Der Mensch darf nicht auf die gleiche Ebene wie andere philosophische Probleme nivelliert werden, sonst würde er kein methodisches eigenständiges Problem bezeichnen. Die Idee des Menschen kann und darf nicht als ein Begriff unter vielen existieren, sondern umgekehrt – ihr Begriff ist es, unter dem sich erst andere philosophische Probleme stellen. Aus diesem Grund bezeichnet Cohen an dieser Stelle den Menschen als »methodischen Grundbegriff«, da er die methodische Voraussetzung dafür darstellt, zu den für die Ethik wesentlichen darzulegenden Begriffen zu gelangen. Einen solchen Grundbegriff kann er aber nur bilden, wenn er in seiner Einheit konzipiert wird, die sowohl das Anderssein des Menschen wie seine Zugehörigkeit zur Menschheit bezeichnet. Diese wiederum ist nur durch die *Idee* zu gewährleisten, die so erstmals bei dem Philosophen Philo von Alexandrien vorkommen konnte:

Bei ihm ist die Einheit des Menschen an der Vielheit und angesichts der Vielheit der Menschen zu einem fundamentalen Problem gemacht. Die Einheit des Menschen bedeutet ihm die

---

<sup>166</sup> Ebd.

Einheit des Menschengeschlechts. Was Moses lehrt, das lehrt für ihn auch Plato. Was Moses offenbart, das begründet für ihn Plato. [...] Die Einheit des Menschengeschlechts fordert die Einheit im Begriffe des Menschen heraus. Einheit aber kann *nur* [Herv. D. E.] die Idee vollziehen und gewährleisten. So wird ihm der Mensch zur Idee des Menschen. So formuliert er zuerst den einheitlichen Menschen als Idee [Alle Sperrungen i. O.].<sup>167</sup>

Den Grund für die Sichtbarmachung des Menschen als Idee könnte darin liegen, dass bei Philo die jüdische Religion und die griechische Philosophie versucht wird, miteinander in Einklang zu. Diese Einschätzung ist von nicht unwesentlicher Relevanz, da sie schon vage andeutet, das, was bei Moses und Platon ausgedrückt wird, sich nicht notwendigerweise widersprechen muss. Wenn an dieser Stelle auch nur vermutet werden kann, warum Cohen hier Philo als Gegenspieler zu Platon auftreten lässt, ist es sicherlich nicht abwegig die Mutmaßung anzustellen, dass erst in der Einbringung des jüdischen Religionsgehaltes ein Bewusstsein von der Idee des Menschen entstehen konnte. Doch darf man nicht meinen, hier trete schon der religionsphilosophische Cohen hervor. Denn bei der Vielheit der Menschen handelt es sich nicht um ein religiöses, sondern um ein rein ethisches Problem.<sup>168</sup> Vielmehr kann man diesen Verweis auf Philo als einen Bezug auf das jüdische Denken festmachen, durch welchen die Vorrangigkeit des anderen Menschen deutlicher zur Sprache gebracht wird, als es beim »rein griechischen«<sup>169</sup> Denken, in diesem Falle bei Platon, der Fall war. Ob für Cohen diese philosophische Sensibilität für den Begriff des Menschen bei Philo tatsächlich in der Aufnahme des jüdischen Gedankenguts liegt, kann hier freilich nur eine Vermutung sein.<sup>170</sup> Aber es zeugt von einem Bezugspunkt auf das jüdische Denken, der angesichts des Ortes, an welchem er hier vorkommt – der begrifflichen Problematisierung des Nebenmenschen – sicherlich nicht aus reiner Beliebigkeit herrührt. Wenn also der Nebenmensch nicht mehr als einen Erfahrungsbegriff bezeichnen würde, so kann auch kein einheitlicher Begriff vom Selbstbewusstsein dargelegt werden. Erst wenn der Andere so begrifflich erzeugt wird, dass er einen notwendigen Begriff darstellt, kann das Ich begründet werden. Mit der Korrektur am Nicht-Ich hat Cohen aufgewiesen, dass dieses Ich nur konstituiert

---

<sup>167</sup> Ebd., 210-211.

<sup>168</sup> Vgl. ebd.

<sup>169</sup> Natürlich ist die Bezeichnung eines »rein griechischen Denkens« eine grob verallgemeinernde Aussage und hier Philo in Opposition zu diesem zu stellen, dessen Denken selber hellenisches Gedankengut war, unhaltbar. Dennoch ist es kein Zufall, dass Cohen gleich nach der kritischen Nennung Platons Philo gewissermaßen als »Gegendenker«, vor dem Hintergrunde der Problematisierung des Menschen, anbringt.

<sup>170</sup> Diese Vermutung bestätigt sich in der *Religion der Vernunft*, wo Cohen sich ebenfalls auf Philo bezieht, wenn es um das Hervortreten der Idee des Menschen geht: » [...] er [Philo] hat die Idee des Menschen [Sperrung i. O.] ausgezeichnet; er hat den Menschen zur Idee gemacht. Wie er darauf gekommen sein mag, dieses hohe Verdienst einer wichtigen Formulierung sich zu erwerben, darüber kann kein Zweifel sein: er kannte Moses und die Propheten [...].« (Cohen, *RdV*, 279).

werden kann, wenn es seinen Ausgang vom Nicht-Ich als dem Anderen nimmt. Cohen drückt diesen Gedanken wie folgt aus:

Den Nebenmenschen lediglich aus der Erfahrung entnehmen wollen, das scheint noch aussichtsloser als die Definition, dass die Gerade durch zwei Punkte bestimmt sei, lediglich auf Erfahrung zu gründen.

Der Irrtum an diesem entscheidenden Punkte wird wiederum durch den Begriff der Mehrheit begünstigt. Der Nebenmensch wird als *ein* [Herv. D. E.] Nebenmensch gedacht, oder vielmehr vorgestellt als einer der vielen Nebenmenschen. Gehen wir dagegen von dem *richtig verstanden* [Herv. D. E.] Begriffe des Nicht-Ich aus, so tritt an die Stelle des Nebenmenschen der *genauere Begriff* [Herv. D. E.] des Andern. Der Andere, der alter ego ist der Ursprung des Ich [Alle Sperr. i. O.].<sup>171</sup>

Der Nebenmensch kann nur als Begriff *a priori* festgesetzt werden<sup>172</sup>, denn würde er dies nicht, so wäre er nichts aus dem Denken selbst entnommen und hätte damit auch keinen unbedingten Stellenwert in der Ethik<sup>173</sup>. Wird der Nebenmensch nicht als der Andere gedacht, bleibt er nur in der Unbestimmtheit des einen von vielen Menschen, so kann er keine begriffliche Verbindlichkeit vorweisen, womit das Ich sich bloß selbst verhaftet bleiben würde. Der eine Nebenmensch von vielen wäre damit der Beliebigkeit des Ich ausgeliefert. Wird der Nebenmensch nur als ein Nebenmensch neben vielen aufgefasst, so bleibt er in dieser Unbestimmtheit des *ein*, er erscheint als Zufallsprodukt und seine Bedeutung kann nicht mehr als in der abstrakten Totalität der Mehrheit gesucht werden. Betrachtet man noch eingehender die sich hier auftuende Problematik, die sich am Nebenmenschen ergibt, so muss sich für Cohen an der Faktizität des anderen Menschen auch die Schwierigkeit für sein eigenes systematisches Denken aufgetan haben. Wie oben ausgeführt wurde, muss der Begriff für Cohen immer vom Denken des Ursprungs erzeugt werden, was wiederum bedeutet, dass der Andere nicht aus einem empirischen Sachverhalt deduziert werden darf, sondern als Ursprungsbegriff verbindlich wird. Erst wenn die Apriorität des Nebenmenschen aufgewiesen wurde, kann dieser den »genauere[n] Begriff des Anderen« meinen und das Ich begründet werden. Nicht ohne Grund verwendet Cohen an dieser Stelle nicht die Bezeichnung »genauer«, sondern »genauerer«. Dies darf weder als Superlativ noch als Komparativ verstanden werden, denn jede Form der Steigerung von der Bezeichnung des Nächsten verfehlt »den Begriff des Selbst«.<sup>174</sup> Es geht also bei der Erfassung des Anderen nicht um ein Mehr oder

---

<sup>171</sup> Cohen: *ErW*, 211-212.

<sup>172</sup> Vgl. auch Munk: »Alteity in Hermann Cohen's Critical Idealism«, 258f.

<sup>173</sup> Vgl. Cohen: *ErW*, 212

<sup>174</sup> Ebd. 217.

Weniger, um eine bloße Relation im Sinne einer Entgegensetzung des Anderen zum Ich. Wird er nicht so aufgefasst, bleibt man bei dem von Fichte vorgestellten Begriff des Nicht-Ich stehen – zumindest so, wie Cohen ihn rezipiert hat – dann kommt man über die Unbestimmtheit des Nebenmenschen nicht hinaus. Mit der Betonung darauf, dass der Andere nicht *ein* Anderer, sondern *der* Andere ist, ist auch auf die Gefahr hingewiesen, die darin steckt, wenn man nur beim Verständnis des Menschen als dem Nebenmenschen stehen bleibt.

Wenn damit der Begriff des Nebenmenschen ist an sich nicht falsch ist, ist er noch zu vage, um die ganze Bedeutung, die in der Existenz des Anderen steckt, herauszustellen. Das Bewusstsein könnte sich sein Selbst nicht geben, »wenn es nicht durch die reine Erzeugung des Andern bedingt wäre und aus ihm hervorginge«. <sup>175</sup> Diese Erzeugung Anderen, an dem das Selbstbewusstsein entspringt, ist durch den Korrelationsbegriff geleistet, der im nächsten Abschnitt präsentiert wird.

#### **2.4. Die Korrelation des Andern und des Selbst**

Der entscheidende begriffliche Übergang vom Nebenmenschen zum Anderen zeichnet sich an der von Cohen vorgestellten Korrelation ab, in welchem der Andere mit dem Selbstbewusstsein in ein korrelatives Verhältnis tritt. Grundsätzlich meint die Korrelation in allen Verwendungsarten von Cohen einen methodischen Erzeugungsbegriff, der das »Entspringen, bzw. Erzeugen und Entdecken« <sup>176</sup> vollbringt. Auf das Korrelationsverhältnis zwischen dem Ich und dem Anderen bezogen, meint er das »Entspringen« des Ich im Anderen und die Entdeckung des Menschen als Anderem durch den hier hergestellten korrelativen Bezug.

Zunächst ist zu klären, in welchem Verhältnis der Nebenmensch *a priori* und die Korrelation ideell zueinander stehen. Auch wenn Cohen selber beide Begriffe nicht streng voneinander scheidet und sich daher der Eindruck einstellen mag, er verwende sie synonym, besteht zwischen beiden eine begriffliche Divergenz. Denn aus welchem Grund hätte Cohen den Terminus *Nebenmensch a priori* verwendet, wenn er nicht schon zum Begriff des Anderen gelangt wäre? Für die präzisere Erfassung des Alteritätsbegriffes bei Cohen ist selbst eine scheinbar so kleinteilige Frage nicht irrelevant. Wie schon oben behandelt, geht es beim Nebenmenschen *a priori* in erster

---

<sup>175</sup> Cohen: *ErW*, 212.

<sup>176</sup> Adelman: *Einheit des Bewusstseins*, 137.

Linie darum, diesen nicht von einem Verständnis als Erfahrungsbegriff abzugrenzen. Die begriffliche Herausstellung des Anderen steht in einem notwendigen begrifflichen Zusammenhang mit dem Nebenmenschen *a priori*, insofern dieser als Nicht-Ich den Ursprungspunkt des Ich bildet. Mit dem von Cohen nun angesetzten korrelativen Beziehungsverhältnis erhält sein Begriff nun aber eine noch einmal eine begriffliche Steigerung, wird doch der originären Beziehung die zwischen dem Ich und dem Anderen besteht, durch das korrelative Verhältnis Nachdruck verliehen. Wenn die Wahl auf einen zentralen Begriff im Werk des Neukantianers fallen soll, dann ist dieser wohl im Korrelationsbegriff zu sehen, der in fast allen Werken von philosophisch-systematischer Relevanz ist. Er stellt einen Leitbegriff seiner Philosophie dar, der ihn oft zu den maßgeblichen Philosophemen seines Denkens geführt hat und ihn meines Erachtens nach auch auf die Entdeckung des Anderen brachte. Je nach Werkkontext weist der Korrelationsbegriff unterschiedliche Verwendungsarten und Bedeutungen auf, die es für seine Darstellung in der *Ethik* vorab zu berücksichtigen gilt. Daher sei an dieser Stelle ein kurzer Exkurs eingeschoben: Im Gegensatz zu den anderen neukantianischen Schriften Cohens nimmt der Korrelationsbegriff der *Ethik* keine systematisch bedeutsame Rolle ein<sup>177</sup>. Was hingegen die Bildung des Ich anbelangt, kann jenes erst durch ihn die von ihm erzeugte Vermittlung zwischen dem Selbstbewusstsein und dem Anderen zustande kommen. Somit nimmt er in der Herausbildung des Selbstbewusstseins, der ja wie schon gezeigt wurde, immer den Mittelpunkt des reinen Willens stehen muss, doch eine nicht zu unterschätzenden Stellenwert innerhalb des systematischen Gedankengang Cohens ein. Ohne ihn könnte der Ursprung des Ich betimmt werden. Damit weist der Korrelationsbegriff der *Ethik* zunächst eine methodische Eigenheit in seiner Verwendungsart auf<sup>178</sup>, bringt jedoch Rosenzweigs Deutung zufolge den Menschen nicht so zur Entdeckung, wie es der Korrelationsbegriff der *Religion der Vernunft* leistet. Rosenzweig unterscheidet aufgrund dieser Divergenzen zwischen der Bedeutung der Korrelation in Cohens religionsphilosophischem Denken als einem »neuen Grundbegriff«<sup>179</sup>, durch den Cohen die Überwindung des Idealismus<sup>180</sup>

---

<sup>177</sup> Ebd., 73.

<sup>178</sup> Vgl. Wiehl, Reinhard: »Reflexion und Korrelation als Methodenbegriffe in den Systemphilosophien Hegels und Cohens«, in: Fulda, Hans-Friedrich / Krijnen, Christian (Hg.): *Systemphilosophie als Selbsterkenntnis. Hegel und der Neukantianismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2006, 84-85. Die Beziehung zwischen dem Bewusstsein und Selbstbewusstsein verortet Wiehl in der Korrelation von Logik und Ethik.

<sup>179</sup> Rosenzweig: »Einleitung«, XLV.

<sup>180</sup> Ob Cohen tatsächlich den Deutschen Idealismus durch seinen Korrelationsbegriff hinter sich gelassen hat, ist nach Alexander Altmann kritisch zu begutachten; vgl. Altmann, Alexander: »Cohens Begriff der Korrelation«, in: Holzhey, Helmut (Hg.): *Hermann Cohen*. Frankfurt a. M./Wien: Lang 1994 (= Auslegungen Bd. 4)..

vollbringt, hinzu einem neuem, nämlich dialogischen Denken<sup>181</sup>. Hier bemerkt Rosenzweig die Entdeckung eines »neuen Gottes- sowohl wie Menschenbegriff[s]«, durch den Cohens »tiefer Religiosität und Liebe zum Judentum ›die philosophische Zunge [gelöst wird]«<sup>182</sup>. Somit unterscheidet sich für Rosenzweig die Idee der Korrelation von allen anderen systematischen Grundbegriffen bei Cohen die »überall Erzeugungs-, Ursprungsbegriffe« gewesen seien.<sup>183</sup> Rosenzweigs Bewertung und Einordnung der Cohen'schen Korrelationstheorie ist deswegen von unschätzbarem Wert, weil er deutlich macht, dass jenes neue Denken in der Korrelation verortet werden kann, der es ermöglicht, den Anderen in einen originären Bezug zum Ich zu stellen. Doch entspricht für Rosenzweig die Idee der Korrelation, wie sie in der *Ethik* vorgestellt und auf das zwischenmenschliche Verhältnis angewandt wird, noch nicht jener Sprengung des idealistischen Gesichtskreises, durch die der Mensch in seiner ganzen ethischen Dimension erst entdeckt werden kann. Die Erklärung hierfür mag möglicherweise darin liegen, dass für Rosenzweig die Neuartigkeit des Denkens erst mit dem Einbezug Gottes in der Korrelation anbricht, was mit Cohens Bestreben, die Ethik von der Religion zu autonomisieren, nicht gegeben ist. Auch wenn sich Cohen im neunten Kapitel seiner *Ethik* der Idee Gottes widmet, diese sogar nach Holzheys Einschätzung zufolge das »Scharnier« zwischen dem rechtstheoretischen und dem tugendethischen Teil der *Ethik* darstellt<sup>184</sup>, ist das im späteren Korrelationsbegriff Cohens entscheidende Verbindungselement noch nicht auffindbar. Das Korrelationsverhältnis und der Erhalt der Andersheit des Anderen muss zunächst allein in seiner Beziehung zwischen dem Ich und dem Anderen betrachtet werden, das noch kein Drittes miteinbezieht. Somit ist nach Boutayeb's Einschätzung zufolge die Korrelation zwischen mir und dem Anderen rein logischer Natur, während in der *Religion der Vernunft* der Andere ethische Relevanz erlangt.<sup>185</sup>

Wenn das Ich seinen Ursprung nur im Anderen haben kann, dessen Begriff wiederum vom Denken selbst erzeugt werden muss, dann kann der Andere folglich auch nicht aus der Erfahrung entnommen werden. Als solcher Ursprungsbegriff wird der Andere von Cohen als Grundlagenbegriff angelegt, womit dieser auch gar nicht erst erfahrbar gemacht, dem Bewusstsein erschlossen werden kann. Es darf aus dem apriorischen Charakter vom Anderen jedoch nicht

---

<sup>181</sup> Vgl. Rosenzweig: »Einleitung«, XLV-L.

<sup>182</sup> Altmann: »Cohens Begriff der Korrelation«, 247.

<sup>183</sup> Adelman: *Einheit des Bewusstseins*, 73-74.

<sup>184</sup> Holzhey: »Ethik als Lehre vom Menschen«, 18.

<sup>185</sup> Vgl. Boutayeb: *Kritik der Freiheit*, 14. Genau dieselbe Einschätzung teilt auch Munk, der von Boutayeb hier aber als Referenzpunkt angegeben wird.

gleich darauf geschlossen werden, dass damit jegliche Erfahrung vom Anderen immer versperrt bleiben muss. Auch für den Begriff der Handlung ist der Begriff des Anderen von grundlegender Bedeutung, wie Boutayeb bemerkt:

Es könnte das Ich nicht definiert, nicht aus seinem Ursprung ergründet werden, wenn es nicht bedingt wäre durch den »Andern«. Weil aber [...] der Begriff der Handlung und also des Selbstbewusstseins nicht zu definieren ist ohne den Begriff des Andern, so bildet dieser eine Bedingung der Möglichkeit der Handlung und des Selbstbewusstseins, das heisst eine reine Voraussetzung, und eine reine Grundlegung. Das Selbstbewusstsein entspringt somit in der Korrelation des Andern und des Selbst. Im Begriff des Selbstbewusstseins ist eine Mehrheit der Subjekte eine apriori-Voraussetzung.<sup>186</sup>

Das Selbstbewusstsein wie auch die Handlung sind »bedingt durch das Bewusstsein des Anderen.«<sup>187</sup> Ohne den Anderen gibt es kein Selbst des Bewusstseins, und eine Handlung kann nur sich nur als solche bezeichnen, wenn sie immer vom Anderen ausgeht. Demnach wäre die Tätigkeit, die Ich am Objekt vollziehe, auch keine Handlung, da diese nur vom Ich generiert werden kann, und dieses Ich wiederum ja am Nicht-Ich seinen Ursprung nehmen muss, das nichts anderes als den Menschen bezeichnen darf.

Die Korrelation ist sozusagen der methodische Garant dafür, dass es sich nicht mehr länger um den einen Anderen als undefinierten Nebenmenschen handelt, von dem ich nicht mehr als eine quantitative Erfahrung machen kann, sondern dass sich es um *den* Anderen handelt, durch dessen Bestimmtheit das Bewusstsein sich einen Begriff von seinem Selbst geben kann. Der Andere meint dabei keine »Mehrheit der Subjekte«, denn ein solches Verständnis würde nur wieder darauf hinauslaufen, dass der Andere auf die bloße Unbestimmbarkeit und Anonymität des einen von vielen Nebenmenschen reduziert werden würde. Es geht nicht um das Gros von Subjekten als Grundlage für die Konstituierung des Selbstbewusstseins, sondern um die Realisierung der Idee des Anderen. Daher trifft es auch nicht den von Cohen nachvollzogenen Begriff des Anderen, wenn man lediglich vom »(anderen) Subjekt a priori« spricht. Zwar zeigt es an, dass sich das Selbstbewusstsein des Ich's nur am Anderen bilden kann; jedoch verliert sich die Präzisierung des Anderen in dieser Voraussetzungslogik. Die a priorische Besonderheit des Anderen gründet sich vor allem darin, dass er als *der* Andere bestehen bleibt und nicht im Selbst aufgehoben wird.

---

<sup>186</sup> Ebd., 241.

<sup>187</sup> Görland: »Cohens systematische Arbeit«, 240-241.

Daher kann der Begriff des Anderen auch als eine Herausforderung bei Cohen gesehen werden, die darin besteht, dass Cohen sich wie kein anderer zuvor ihm in aller begrifflichen Ernsthaftigkeit gewidmet hat. Folglich muss auch eine Aufmerksamkeit dafür vorherrschen, welchem Konzept der Begriff des Anderen anheim gegeben wird: »Der Andere wird von den realen Mächten des wissenschaftlichen Denkens gefordert; er darf nicht und er braucht nicht dem Affekt überantwortet zu werden, auch der Liebe nicht.«<sup>188</sup> Dies bedeutet nicht, dass der Andere »verwissenschaftlicht« wird; es enthält die implizite Kritik, dass das religiöse Konzept der Nächstenliebe, welches auf dem vorübergehenden und willkürlichen Affekt beruht, nicht von »dem reinen Denken im reinen Willen«<sup>189</sup> gefordert wird. Die Auffassung des Nebenmenschen durch die Nächstenliebe würde nicht nur ein Verhältnis der Willkür, sondern auch eine rein äußerliche Beziehung der »Nähe« implizieren. Vielmehr wird dieser durch »das Selbst [...] zu einem Inhalt, zu einem Innern erst durch das Äussere dieses Innern. Damit ist auch alle religiöse Begründung aus der Ethik ausgeschlossen. Der Andere wird vom Recht gefordert, und also von den realen Mächten des wissenschaftlichen Denkens.«<sup>190</sup> Munk, der die »realen Mächte des wissenschaftlichen Denkens« auf die korrelative Natur des wissenschaftlichen Denkens bezieht<sup>191</sup>, sieht darin die Bestätigung, »that the other does not perish in humanity, or in the totality of the self but, instead, that the concepts of the self and the other correlate with one another in the concept of humanity.«<sup>192</sup> Die Korrelation bewahrt vor einer Auflösung des Anderen in der Allheit, trotz seiner Eingliederung im Begriff der Menschheit. Somit ermöglicht der Korrelationsbegriff den Anderen in seinem Anderssein zu bewahren. Diese Erkenntnis ist für die Frage nach möglichen Denkansätzen der Alterität von größter Relevanz, denn die für Alterität so wesentliche Aufgabe der Bewahrung der Differenz wäre mit Erhaltung des Anderem im Selben in der Korrelationsbewegung gegeben. Nach Adelmanns Zusammenfassung von Rosenzweigs These, »lasse Cohen [in seiner Religionsphilosophie] nun die ›Tatsächlichkeit‹ zu Worte kommen.«<sup>193</sup> In Bezug auf den Anderen bedeutet dies, dass diesem nun Platz für seine konkrete Existenz eingeräumt wird. Nichtsdestotrotz ist mit dem Korrelationsbegriff der *Ethik* ein erstes Alteritätsmoment gegeben, insofern in diesem das korrelative Verhältnis zwischen mir und dem Anderen als nicht wechselseitiges gedacht wird.

---

<sup>188</sup> Cohen: *ErW*, 216.

<sup>189</sup> Ebd.

<sup>190</sup> Görland: »Cohens systematische Arbeit«, 241.

<sup>191</sup> Vgl. Munk: »Alterity in Hermann Cohen's Critical Idealism«, 254-55.

<sup>192</sup> Ebd., 258-59.

<sup>193</sup> Adelman: *Einheit des Bewusstseins*, 77..



Erst Cohen gibt dem Begriff der Korrelation eine moralische Bedeutung<sup>194</sup>, die nicht erst in seiner Religionsphilosophie erdacht wurde.<sup>195</sup> Wenn auch jene Ablösung Cohens aus dem »magischen Kreis[es] des Idealismus«<sup>196</sup> nicht stattfindet (und als vollkommene Ablösung so auch nie passieren wird), kann der Anbruch eines neues Denkens mit dem Korrelationsbegriff angesetzt werden. Ungeachtet der Anbindung Cohens an das kantische Vernunftprinzip, das zum Maßstab aller Ethik gesetzt wird, ist doch ansatzweise solch kritisches Bewusstsein gegenüber der Ausklammerung des Anderen gegeben, dessen Bedeutung es mit der Neuausrichtung bzw. Wiederbesinnung der Ethik einzuholen gilt. Mit der Fokussierung des Selbstbewusstseins als dem Mittelpunkt der Ethik, in dem die Reflexion auf Alterität verortet wurde, befindet sich Cohen zweifellos noch in den Denkbahnen des Idealismus – weicht aber gleichzeitig von diesen vorsichtig ab, indem sie den Anderen nun zu Wort kommen lässt. Auch wenn die Bezeichnung des Cohen'schen Denkens als einem neuen Denken nicht überspannt werden soll, scheint in dem aufgezeigten korrelativen Verhältnis, in dem das Ich auf den Anderen, nicht aber der Andere auf das Ich, angewiesen ist, ein Andenken über den Anderen auf. Die Korrelation ist somit für die Frage nach Alterität bei Cohen ein unentbehrlicher Grundbegriff. Sie bildet nicht bloß das originäre Verhältnis zwischen dem Ich und dem Anderen ab und bringt den Begriff des Anderen zur Entdeckung; es findet sich in der Korrelation auch die Bewahrung der Andersheit des Anderen angedeutet.<sup>197</sup> Auch wenn bei Cohen die irreduzible Andersheit des Anderen nicht das Kernstück seines Menschenbegriffs bildet, thematisiert Cohen kontinuierlich das Bedenken angesichts einer Reduzierung des Anderen auf das Selbe. Cohen zufolge darf dieser niemals in seiner Andersheit negiert werden, sondern muss vom Selbstbewusstsein isoliert betrachtet werden :

Das Selbstbewusstsein kann für den Willen und für die Handlung nicht das Bewusstsein des Selbst, als eines Einzigen, bedeuten. Es muss vielmehr dieses Selbst den Andern nicht sowohl einschliessen, als vielmehr auf ihn bezogen werden. Durch den Einfluss könnte der Andere involviert erscheinen, und so als ein Anderer in dem Einen Selbst aufgehoben scheinen. Das darf bei dem Einen so wenig, als bei dem Andern der Fall sein. Weder darf der Eine den Andern, noch der Andere den Einen in sich verschlungen haben.

Keiner darf durch den Anderen auch etwa als erweitert betrachtet werden. Beide müssen isoliert bestehen bleiben [Sperrung i. O.]. Aber gerade dann bleiben sie nicht isoliert; sondern sie sind aufeinander bezogen und bilden in dieser Korrelation das Selbstbewusstsein. Das Selbstbewusstsein ist in erster Linie bedingt durch das Bewusstsein des

---

<sup>194</sup> Vgl. Boutayeb: *Kritik der Freiheit*, 13.

<sup>195</sup> Vgl. Adelman: *Einheit des Bewusstseins*, 137f.

<sup>196</sup> Rosenzweig: »Einleitung«, XLVIII.

<sup>197</sup> Vgl. Wogenstein: »Alterity and Liminality«, 169-70.

Andern [Sperrung i. O.]. Diese Vereinigung des Andern mit dem Einen erzeugt erst das Selbstbewusstsein, als das des reinen Willens.<sup>198</sup>

Diese »Unauflösbarkeit« und das »Isoliert-Bestehen-Bleiben« des Anderen in der Korrelation ist es, die einen Anschluss an Lévinas' Idee der »Trennung des Selben vom Anderen«<sup>199</sup> erlaubt. In der der Aufhebung des Anderen im Selben und der Aberkennung seiner Exteriorität sehen Cohen wie Lévinas die größte Gefahr.<sup>200</sup>

Durch die Korrelation bleibt der Andere als das ganz Andere bestehen und kann trotzdem in einen korrelativen Bezug zum Selbst gestellt werden. Der Sinn der Bedeutung vom Begriff der Korrelation ergibt sich aus dieser notwendigen Trennung des Anderen vom Selben heraus. Wenn auch eine solche Erhaltung der Andersheit des Anderen noch nicht durch das entscheidende dritte Korrelationselement – der Idee Gottes, die in der *Religion der Vernunft* eine wesentliche Rolle für eine solche Bewahrung spielt –, gegeben ist, so umfasst der Korrelationsbegriff der *Ethik* doch einen maßgeblichen Gedanken über Alterität, wie er so bisher in der Philosophie noch nicht ausformuliert wurde. Dieser besteht eben einerseits in der fundamentalen Erkenntnis, dass der Andere immer die Bedingung der Möglichkeit für das Ich darstellt und demnach die Identität des Selbstbewusstseins sicherstellt; andererseits ist in die durch die korrelative Verbindung hergestellte Identität durch das an der Andersheit des Anderen identifizierte nicht-identische keine Negation von dieser gemeint, wie Munk in Abgrenzung Cohens zu Hegel feststellt:

Der Unterschied zwischen Hegels Begriff der Aufhebung und Cohens Begriff der Korrelation besteht hierin: Aufhebung des Gegensatzes von Identität und Nicht-Identität. Er wird aufgehoben in der Identität von Identität und Nicht-Identität. Das Ergebnis dieser Aufhebung ist die Negation der Andersheit des Anderen in Hegels Denken. Cohens Begriff der Korrelation dagegen bezieht sich auf das Prinzip, wodurch Identität und Andersheit sowohl bewahrt als auch vereinigt sind. Cohen distanziert sich vom Begriff der Aufhebung wegen dessen Konnotation mit der Überwindung von Gegensätzen und der Negation der Andersheit des Anderen. Ihm kommt es darauf an, die Bewahrung der Andersheit im Moment der Ganzheit zur Sprache zu bringen.<sup>201</sup>

In diesem Sinne darf die Korrelation auch nicht als reziprokes Verhältnis verstanden werden, da die Gewichtung immer auf dem Anderen liegt. Nicht der Andere nimmt seinen Ausgang vom Ich, sondern die Konstitution des Ich-Bewusstseins ist immer auf den Anderen angewiesen. Die so

---

<sup>198</sup> Cohen: *ErW*, 212.

<sup>199</sup> Lévinas: *TU*, 66f.

<sup>200</sup> Vgl ebd., 169.

<sup>201</sup> Munk: »Alterität im Denken Cohens«, 115.

vorgestellte nicht-reziproke Korrelationsbewegung entspricht zwar einer Ursprungslogik, in der das Ich durch den Anderen erzeugt wird und bezeichnet somit noch nicht die ganze ethische Dimension, die dem Begriff des Anderen inhäriert. Doch ist in der begrifflichen Abhebung des Anderem vom Nebenmenschen und der hierin aufgezeigten Verbindlichkeit seines Begriffes ein erstes Moment eines ethischen Verhältnisses gegeben, das von Cohen in der Verwandlung des Anderen zum Du konkretisiert wird. In der Entdeckung des Nebenmenschen als dem Anderen ist auch der Beginn eines von ihm ausgehenden ethischen Anspruches gesetzt, der qua dessen Geltung als Begriff a priori an mich gestellt wird. Der Andere wird von Cohen in der *Ethik* also sichtbar gemacht und kann erstmals an das Selbst einen ethischen Anspruch stellen. Mit dem Sehen des Anderen ist ein Verhältnis der Responsabilität hergestellt, wie Gesine Palmer festhält : »The moment in which the other is seen is the very moment in which a decision for a responsible, a responding self as the ethically demanded self, can be made: the very decision that generates for a moment an individual will, *generating at the same the space for the next opportunity to generate such an ethical person* [Herv. i. O.]«<sup>202</sup> Somit ist der Begriff des Nebenmenschen *a priori* zwar noch ein Ursprungsbegriff, der in seinem Begriffe die Bedingung der Möglichkeit von der Konstituierung des Bewusstseins als Selbstbewusstseins enthält; er drückt aber in der darauf folgenden Konvertierung, die den Anderen als Nicht-Ich nicht mehr nur länger als Entgegensetzung zum Ich versteht, sondern diesen nun den Anderen im Begriff des Du konkretisiert, ein rechtsethisches Anspruchsverhältnis aus.

## 2.5. Vom Ich zum Du: Die »Dualis des Ich«

Auch wenn er von Cohen vorgestellten Verwandlung des *Er* zum *Du* durch das mit dem Anderen eingegangene Vertragsverhältnis an die ethische Verpflichtung, die ich durch die Ansprache des Du eingehe, mit Lévinas' Verantwortungsbegriff in einen Zusammenhang gestellt werden könnte, wird der Andere von Cohen in der *Ethik* noch zu stark theoretisiert, als dass er in angenähert werden könnte. Das Hauptbestreben Cohens bei der begrifflichen Konzipierung des Anderen ist es, die Einheit des Begriffs zu garantieren. Damit ist der Andere zwar ein unverzichtbarer

---

<sup>202</sup> Palmer: »Judaism as a »Method««, 55.

Bestandteil der Philosophie Cohens geworden, doch scheint es sich hier eher noch um einen erkenntnistheoretischen Entwurf vom Anderen zu handeln, in welchem dieser als Voraussetzung zwecks der Erreichung eines einheitlichen Menschenbegriffs behandelt wird. Wenn Cohen auch mehrere Male betont, der Andere dürfe nicht in einer verallgemeinernden Sichtweise untergehen, scheint sich dennoch der Andere in der von Cohen vorgenommenen Identifikation des Selbstbewusstseins, das ja den Anderen als Ursprungsbegriff enthält, mit dem Staat<sup>203</sup> zu verlieren. Letztendlich scheint es Cohen darum zu gehen, den Anschein der Fremdheit bzw. der Andersheit, zu zerstreuen. Um diesen Eindruck beizulegen führt Cohen nun seinen Vertragsbegriff ein:

Bisher erschien das Nicht-Ich nur als der Andere zum Ich. Nicht als ein Anderer, sondern als der Andere. Aber die Änderung musste das Ich doch erleiden, um Selbstbewusstsein zu werden. Die Identität des Selbstbewusstseins scheint immerhin dadurch beeinträchtigt, dass eine solche Änderung aufgenommen, erlitten werden muss. Der Vertrag beseitigt dieses Misstrauen und diese Besorgnis; zerstreut den Anschein des Fremden von dem Andern.

Die »Beeinträchtigung«, die das Selbstbewusstsein durch den Anderen erfahren hat, darf diesen nicht in erster Linie als einen reinen Störfaktor, als Bedrohung, für seine Identität sehen. Die korrelative Anwesenheit des Anderen im Selbstbewusstsein muss vielmehr als notwendiger Bruch gedeutet werden, ohne den sich das Selbst des Selbstbewusstseins nicht bilden kann. Solche »Änderung«, die das Ich erleiden musste stellt das Gebot im Sinne eines ethischen Postulates dar, in dem die Erfahrung, dass der Andere immer schon eine vorgängig-konstitutive Gegebenheit für das Selbst bezeichnet, eine schmerzhaft ist. Doch auch wenn dieser integrale Schmerz am Anderen für das Selbstbewusstsein niemals nicht da sein kann, soll er durch die Konzeptionen eines Vertrages gemildert werden. Die Kritik, die hier unter einem alteritären Gesichtspunktes an Cohen geäußert werden kann, liegt darin, dass zugunsten einer – wenn auch nachträglichen – Heilung für die »Identität des Selbstbewusstseins« der Andere verschwindet. Stattdessen sollte, um den Anderen als diesen Anderen bestehen zu lassen, dieser Schmerz ausgehalten werden. Dazu kommt es nicht; die beunruhigende Andersheit des Anderen wird durch den Vertrag ausgetilgt. Dann taucht er aber im Zusammenhang mit dem Vertragsbegriff<sup>204</sup> als verwandeltes Du wieder auf:

---

<sup>203</sup> Cohen: *ErW*, 245.

<sup>204</sup> Der Vertragsbegriff Cohens kann hier aus Platzgründen nicht näher behandelt werden. Siehe hierzu u. a. Winter, Eggert: *Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantianismus im Werke Hermann Cohens (Schriften zur Rechtstheorie Heft 92)*, Berlin 1980.

Der Vertrag ist ein Anspruch; ein Anspruch des Rechts, den ich an den Andern erhebe. [...] Der Vertrag macht nun aus dem Anspruch die Ansprache. Und daher verwandelt sich der Andere zum Ich und Du. Du ist nicht Er. Er wäre der Andere. Er kommt in Gefahr, auch als Es behandelt zu werden. Du und Ich gehören schlechterdings zusammen. Ich kann nicht Du sagen, ohne dich auf mich zu beziehen; ohne dich in dieser Beziehung mit dem Ich zu vereinigen.<sup>205</sup>

Es handelt sich hier – anders als bei der bewusstseinskonstitutiven Bedeutung des Anderen für das Selbstbewusstsein – um ein reziprokes Verhältnis, in welchem der Andere als *Er* nur als *Du* bestimmt werden kann, wenn seine Andersartigkeit nivelliert wird. Er, der Andere wird zum Du, indem er als Vertragspartner adressiert wird<sup>206</sup>. Seine Fremdheit wird als Störung der Identität wahrgenommen, die durch die vertragliche Annäherung von diese an mein Selbst, beschwichtigt wird: »Der Angesprochene ist dann kein anonymer Fremder mehr, vielmehr wird seine Fremdheit in die Vertrautheit des Du verwandelt. Das moralische Selbst ist somit als die Korrelation des Selbst und des Anderen bestimmt, Korrelation von Ich und Du.«<sup>207</sup> Dies wäre der entscheidende Einwand, der gegen die Vorstellung eines Anderen spricht, dessen Andersheit niemals begriffen noch aufgehoben werden kann.

So wie Cohen also in der noch zu vagen Bedeutung des Anderen als einem Menschen neben mir die Notwendigkeit erkannte, einen genaueren Begriff des Anderen zu entwickeln, handelt es sich auch an dieser Stelle um den Versuch, den Anderen nicht länger als einen sachbezogenen Er, sondern vielmehr in die Personalität des Du umzuwandeln. Aus dem Vertragsverhältnis ist also eine dialogische Beziehung der Anrede geworden, in welchem der Andere nicht mehr länger nur in der theoretischen Vorstrukturiertheit eines *a priori* erscheint, sondern ihm eine viel konkretere Bedeutung zuteil wird: Der Andere ist die Dualität des Ich und Du, womit jene Vereinigung erreicht wird, die für das Bestreben nach Einheit notwendig ist:

Aber es liegt darin [Anm. D. E.: in dem Ich-Du-Verhältnis] zugleich die gesteigerte Forderung: dass ich nicht Ich denken kann, ohne an dich zu denken. So hat der Andere im Selbstbewusstsein sich gleichsam in den *Dualis des Ich* [Herv. D. E.] verwandelt. Wenn das Selbstbewusstsein die Einheit des Willens zu bedeuten hat, so muss sie die Vereinigung von Ich und Du bilden. Der Wille vereinigt mich und dich; dich und mich. Die Einheit bedeutet die Aufgabe des Selbstbewusstseins.

---

<sup>205</sup> Cohen: *ErW*, 248.

<sup>206</sup> Vgl. Munk: *Alterität im Denken Cohens*, 115.

<sup>207</sup> Ebd.

Doch wird der Andere als Du in einer solchen Vereinigung nicht bloß wieder im Selben aufgehoben? Die Vereinigung meint hier keine Identität von Ich und Du. Damit das Ich hervortreten kann, muss das Du als ganz Andere insofern erhalten bleiben, als er das Gegenstück bildet, zu dem der Bezug auf das Du immer wieder von neuem ermöglicht wird. Anders formuliert: Damit das Ich »Ich denke« denken kann, muss das Du als alternierendes Prinzip erhalten bleiben. Dennoch kann nicht die Annahme aufgestellt werden, man hätte es hier mit der Lévinas' Idee des Anderen zu tun, da die Vorstellung der Gleichheit zwischen mir und den Anderen der eigentliche philosophische Antrieb von Cohen ist. Doch der Andere weist sich als solch ein Anderer dadurch aus, dass er eben keine Gleichheit meint, keine symmetrische Beziehung bezeichnet, in der der Andere immer nur vom Selben definiert wird.

## **2.6. Zwischenfazit**

Es zeichnet sich in Cohens Ethik ein erster Ansatz eines Alteritätsdenkens ab, welches sich vor allem in seiner Idee des Nebenmenschen *a priori* sowie der Ansprache des *Er* als *Du* festgemacht werden kann. Insbesondere was den expliziten Verweis Cohens angeht, der Andere dürfe nicht in der Allheit aufgelöst werden, noch könne mit der korrelativen Vereinigung von diesem und dem Selbstbewusstsein eine Aufhebung seiner Andersheit gemeint sein, ist schon ein Verweis auf das Nachdenken über den Status des Anderen gegeben. Vor diesem Hintergrund findet bezüglich der Reflexion auf Alterität in der *Ethik* ein erstes An-Denken über das Wesen des Anderen statt. Zudem wurde aufgewiesen, wie Cohen mit der Autonomisierung der Ethik für ihre sekundäre Betrachtung innerhalb der Philosophie aufmerksam wird. In solch einem kritischen Bewusstsein liegt der Beginn einer Sensibilisierung gegenüber dem Anderen und dem Anspruch, der diesen an das Denken stellt. Die Auslassung von diesem hatte zur Folge, dass dieser sich als eigenständiges Problem nie stellen konnte und sein Wesen von anderen Philosophemen überlagert wurde, was den Ausschluss des Anderen aus dem Denken nach sich zog. Sie bringt die Frage nach dem Anderen in ihrer Sorge um sich selbst zur Sprache und versucht diesen in ihr identitäres Prinzip miteinzuspeisen. Wenn bei Cohen zwar auch eine solche »Identität des Selbstbewusstseins« angegeben wird, in welchem der Andere wieder zu verschwinden scheint, wird ihm sein Anderssein doch nicht völlig abgesprochen. Der Ursprung, den das Ich am Anderen nimmt ist etwas, das nie als etwas abgeschlossenes gilt. Als Ursprung *ad infinitum* muss der Andere immer

als solcher bestehen bleiben. Das Bedenken, das sich gegen die Attestierung eines Alteritätsbegriffes anbringen lässt, richtet sich auf die Opferung der Andersheit des Anderen zugunsten eines universellen Konzeptes vom Menschen, das in Cohens Eingliederung vom anderen Menschen in seinem Staats- und Rechtsbegriff mündet. In diesem totalitären Verständnis scheint der Begriff des Anderen nicht mehr als Ausgangspunkt dafür zu dienen, um zu solch einer einheitlichen Idee vom Menschen zu gelangen. Daher wäre hier das Gegenargument von einer Aufhebung der Individualität in solch ein Absolutes ein durchaus legitimer Einwand. Wenn dieser auch nicht vollkommen beiseite geschoben werden kann, ist bei Cohen keine völlige Auflösung des Anderen in der Allheit oder eine Negierung der Andersheit des Anderen im Selbst gemeint. Vor dieser Gefahr schützt die Korrelation, in welcher der Andere immer als Ursprungspunkt angesetzt wird, und somit ähnlich wie bei Lévinas als Quelle allen Sinnes bestimmt werden muss.<sup>208</sup> In einem Interview mit Christoph von Wolzogen positioniert Lévinas sich konkret zur Idee der Allheit. Dort meint er: » › Jeder Mensch‹ ist nicht ›alle Menschen‹; in meine, die Allheit ist nicht am Anfang, die Allheit ist vielleicht am Ende, und dann ist sie auch eine nichtgeschlossene Einheit oder Totalität.«<sup>209</sup> Diese Aussage, die Idee der Allheit lasse im Vergleich zur Einheit und Totalität eine Offenheit zu, ist für die Nicht-Auflösbarkeit des Anderen in der Allheit ausschlaggebend.

Ein Absprechen jeglicher Denkansätze von Alterität in der *Ethik* wäre somit ungerechtfertigt und vor allem für die Fragstellung nach einem potentiellen Denkansatz von Alterität ertragsarm. Wie versucht wurde zu zeigen, lässt sich bei Cohen von so etwas wie einem Auftakt zu einem neuen richtungsweisenden Denken sprechen. Diese Tendenz findet ihre bedeutsamste gedankliche Ausprägung in der *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, in welcher eine Verwandlung des Nebenmenschen zum Mitmenschen statthat.<sup>210</sup> Eine solche Verwandlung wäre aber nicht möglich ohne die vom Nebenmenschen *a priori* ansetzende begriffliche Herausbildung des Anderen.

---

<sup>208</sup> Vgl. Wolzogen: *Emmanuel Levinas*, 158; vgl. auch Boutayeb: *Kritik der Freiheit*, 11.

<sup>209</sup> »Intention, Ereignis und der Andere. Gespräch zwischen Emmanuel Levinas und Christoph von Wolzogen«, in: Lévinas, Emmanuel: *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg. Meiner 2005, 140.

<sup>210</sup> Adelman: *Einheit des Bewusstseins*, 141.

### 3. Erzeugende Entdeckung, entdeckende Erzeugung: Vom *Nebemenschen* zum *Mitmenschen*

Der Eigenname, der doch kein Eigenname ist, nicht ein Name, den sich hier der Mensch willkürlich gegeben hat, sondern der Name, den ihm Gott selber geschöpft hat, und der nur deshalb, nur als Schöpfung des Schöpfers sein eigen ist.

(Franz Rosenzweig, *Stern der Erlösung*)

In der posthum veröffentlichten *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* wird der Begriff des *Nebemenschen a priori* durch die Idee *Mitmenschen* abgelöst. In dieser begrifflichen Wandlung bezeugt sich eine gewisse Intensivierung und erneuerte Hinwendung zur Bedeutung des Anderen, der nun vor allem unter dem Blickwinkel der ethischen Beziehung, die ich zu diesem unterhalte, auftritt. Es kann hierin eine Wende im Denken Cohens über den Anderen indiziert werden, insofern dessen Begriff nicht mehr allein hinsichtlich seiner bewusstseinstheoretischen Funktion eine wesentliche Rolle spielt, sondern nun der Versuch unternommen wird, die ethischen Dimensionen am Menschenbegriff herauszustellen. Im Vergleich zum *Nebemenschen a priori* lässt sich an der Idee des *Mitmenschen* jene ethische Signifikanz aufdecken, um der es Cohen bei diesem primär geht. Der erste Abschnitt widmet sich daher der Frage, was Cohen dazu bewogen hat, seinen Begriff des *Nebemenschen a priori* durch den des *Mitmenschen* in den Hintergrund treten zu lassen und welche inhaltlichen Abweichungen festgemacht werden können. Dieser Punkt ist insofern wichtig detailgetreu nachzuvollziehen, als er verdeutlicht, wie sich bei Cohen das Denken in Begriffen der Alterität wandelt und sich dabei ein neues Verständnis vom Anderen herauskristallisiert. Der argumentative Kernpunkt, welcher für die Erklärung eines solchen begrifflichen Wandels ins Auge gefasst werden soll, bezieht sich auf das zunehmend kritische Bewusstsein Cohens gegenüber dem Allheitsanspruch der Ethik, qua dessen sie es nicht schafft, das genuin Ethische am Menschen in den Blick zu nehmen. Anhand einer solchen – wenn auch nicht stringent ausformulierten – Kritik, können hier einige antizipierte Motive der Lévinas'schen Totalitätskritik herausgestellt werden, die Cohens Idee des *Mitmenschen* und Lévinas' Begriff des Anderen in stärkere inhaltliche Nähe zueinander rücken. Bei Cohen drückt sich eine solche spezifische Form von Alterität in den von ihm präsentierten biblischen Gestalten auf, an denen sich



das Konzept des Mitmenschen konkretisiert, der im Mitleid entsteht. Der Begriff des Mitleids soll unter Einbezug der Lévinas'schen Verantwortlichkeit erhellt werden, indem dafür argumentiert wird, dass sich im Angesicht des Leidens des Anderen ein ethischer Appell an mein Ich verbirgt, dessen Anhörung erst mein eigenes Selbst hervorbringen kann. Gleichzeitig ist in dieser Begegnung mit diesem eine Annäherung an Transzendenz gegeben: Die Entdeckung des Menschen als Mitmenschen vollzieht sich in Form einer Korrelationsbewegung die auch die Gott-Mensch-Korrelation zum Ausdruck bringt. In der Korrelation zwischen mir und dem Anderen, das sich als ethisches Anredeverhältnis zum Ausdruck bringt, kann sich erst die Erkenntnis Gottes vollziehen. Diese Erschließung des Göttlichen durch die ethische Beziehung zum Anderen kann mit Lévinas' Bestimmung der Transzendenz als Idee des Unendlichen zusammengedacht werden. Der hierfür entscheidende Einsatzzpunkt ist die Trennung, welche für Cohen die Voraussetzung der korrelativen Vereinigung darstellt. meint somit keine Identität, sondern kann als unendliches Werden gedeutet werden könnte, insofern sich die Entdeckung des Anderen hier als infinit darstellt.

### **3.1. Der Mangel der Ethik – Cohens Kritik am Allheitsanspruch der Ethik**

Der Nachvollzug des begrifflichen Wandels vom Nebenmenschen zum Mitmenschen – vom *alter ego* als dem einen Anderen zu dem Anderen<sup>211</sup> – welcher sich im achten Kapitel der *Religion der Vernunft* unter der Überschrift »Die Entdeckung des Menschen als des Mitmenschen« finden lässt, stellt heraus inwiefern sich für Cohen die Frage nach der Bedeutung des Anderen immer weiter verschärft und sein Denken bedrängt hat. Eine solche Steigerung Die diesen Untersuchungspunkt leitenden Fragen lauten: Was bewegte Cohen dazu, seinen Begriff des Nebenmenschen in den Hintergrund treten zu lassen, um seinen neuen Begriff des Mitmenschen anzubringen? Bildet sich in der *Religion der Vernunft* ein neuer philosophischer Zugang zur Idee des Anderen aus, und inwiefern differiert dieser inhaltlich von dem Nebenmenschen der *Ethik*? Kündigt sich das Denken über den Anderen mit Cohens Aufnahme zu einem in sein philosophisches System integrierbaren

---

<sup>211</sup> Vgl. auch Bouretz, Pierre: »Autour du concept noachide : religion et altérité chez Hermann Cohen«, in: *Revue de l'histoire des religions*, 221 (4), 2004, 394: »Quant à ce chapitre lui-même, il est celui où s'élabore la thèse décisive de Cohen : celle qui oppose les notions d'*Alter ego* (*Nebenmensch*) et d'*Autrui* (*Mitmensch*) [...]«

Begriff der Religion noch eindeutiger an? Vergleicht man die *Religion der Vernunft* zur *Ethik* so nach Munk eine »inhaltliche Verschiebung des Begriffs des Anderen«<sup>212</sup> konstatiert werden. Der Begriff des Anderen wird hier nicht länger unter dem Gesichtspunkt seiner funktionellen Rolle für die Bildung des Selbstbewusstseins betrachtet; vielmehr wird dieser nun hinsichtlich der interpersonalen ethisch-religiösen Beziehung stärker in den Fokus gerückt. Hinsichtlich der bewusstseinsstiftenden Funktion die der Andere für mein Selbst einnimmt, kann Munks Fazit, die Bedeutung von der Andersheit des Anderen spiele in der *Religion der Vernunft* nicht mehr jene grundlegende Rolle wie sie es in der *Ethik* tut<sup>213</sup>, zugestimmt werden. De facto tritt eine solche Andersheit in Cohens religionsphilosophischer Schrift eher in den Hintergrund, geht es ihm doch im Grunde genommen darum, die Egalität des Anderen zum Ich aufzuweisen. In diesem Bemühen Cohens steckt aber nicht zwingend die Folgerung, die Andersheit des Andere werde damit unterlaufen oder spiele überhaupt eine irrelevante Rolle. Vielmehr tritt der Andere hier unter einem völlig differenten Gesichtspunkt auf, wobei die Reflexion über seine Andersheit nicht solch eine offenkundige Bedeutung einnimmt, wie sie in der *Ethik* vorgefunden werden kann. Dessen ungeachtet ist meines Erachtens eine Steigerung und Intensivierung des Denkens über Alterität in der *Religion der Vernunft* fühlbar, was sich am eindeutigsten in Cohens Kritik gegenüber dem in der *Ethik* ausformulierten Verständnis des Menschenbegriffs äußert. Wie im vorigen Kapitel schon gezeigt wurde, sind Cohens Bedenken in Bezug auf die verallgemeinernden Tendenzen der Ethik zwar auch schon in seiner *Ethik* ausformuliert worden, doch scheint sich diese Erkenntnis noch eindringlicher anzukündigen. Dieses kritische Bewusstsein wird von Cohen auch in *Der Begriff der Religion* artikuliert, wenn es dort heißt:

Das Individuum fühlt sich von seiner Sünde beschwert. Da soll ihm nun die Ethik helfen mit ihrem Aufruf zur Allheit. [...] Der Ethik aber ist kein anderes Mittel gegen das Individuum gegeben als die Allheit, die Erhebung des Individuums zu ihr und *seine Auflösung in sie* [Herv. D.E.]. Die Ethik könnte daher dem Sündenbewußtsein nur dadurch Trost bringen, daß sie das Individuum zum Verschwinden bringt.<sup>214</sup>

Und in Bezug auf das Verhältnis vom Einzelnen zur Totalität, welches bei Cohen in Form seines Staats- und Menschheitsbegriffes gedacht wird, schreibt er: »Das Individuum wird in die Allheit des Staates und des Staatenbundes der Menschheit aufgehoben.«<sup>215</sup> Wenn ein einheitlicher

---

<sup>212</sup> Munk: »Alterität im Denken Cohens«, 261.

<sup>213</sup> Vgl. ebd.

<sup>214</sup> Cohen: *BR*, 55.

<sup>215</sup> Ebd., 56.

Menschenbegriff stets das eigentliche Ziel der Ethik bleiben muss, kündigt sich mit diesem Vorbehalt doch eine gewisse geschärfte Aufmerksamkeit gegenüber dem Problem des Individuellen und hierin mitlaufend der Reflexion darauf, was den anderen Menschen zum Anderen auszeichnet. Munk bezeichnet den inhaltlichen Unterschied in Bezug auf den Alteritätsbegriff pointiert, wenn er feststellt:

In diesen Werken über die Religion [Anmerkung D.E.: *Der Begriff der Religion* und *Religion der Vernunft*] ist das Wesen der Andersheit des Anderen nicht logischer Art, wie in der Ethik, sondern ethisch, denn es entspringt der Gleichgültigkeit des Selbst gegenüber dem Anderen. Außerdem fängt die Erkenntnis der Andersheit des Anderen mit dem Gefühl des Mitleids hinsichtlich des Leidens des Anderen an. [...] die grundlegende Andersheit des Anderen, wie sie in der Ethik dargestellt wird, [wird] in der *Der Begriff der Religion* und *Religion der Vernunft* mit der Andersheit des Fremden, der Waisen, der Witwe und des Armen »ergänzt und fortgesetzt [...].<sup>216</sup>

Dieser Gedanke soll noch erweitert werden, um der Genese der Herausbildung eines Alteritätsbegriffs in Cohens Denken Nachdruck zu verleihen. Wie aufgewiesen wurde, gibt es kein Ich ohne den Anderen. Diese apriorische Angewiesenheit auf den Anderen ist ein philosophischer Durchbruch, gewährt er dem Anderen hier doch erstmals begriffliche Eigenständigkeit. Wenn Cohen es mit der Idee des Nebenmenschen *a priori* gelungen ist, den Anderen so zu integrieren, dass er weder das Ideal der Vernunft noch die Autonomie des Willens untergräbt, geht das Eigentliche seines Wesens doch wieder zugunsten der Bildung eines einheitlichen Selbstbewusstseinsbegriffes – wenn auch nicht vollkommen –, verloren. Meines Erachtens ist die Grundfrage, die Cohen nach dem Problem des anderen Menschen antreibt, und die von seinem Nebenmenschen nicht gänzlich eingelöst werden kann, diejenige, die nach der ethischen Existenz des Anderen fragt. Wenn also die Andersheit des Anderen durch die Bestimmung des Nebenmenschen als *alter ego* des Ich erfolgt, mag diese Andersheit zwar für die Bildung eines einheitlichen Begriffes vom Selbstbewusstsein grundlegend sein; doch mehr als für diese Grundlage scheint der Andere als solch ein Anderer keine Geltung für sich beanspruchen zu können. Somit könnte dafür argumentiert werden, dass in der *Ethik* das *alter* des Anderen zugunsten des *ego* zwangsläufig wieder unsichtbar gemacht wird, auch wenn Cohen darauf beharrt, dass der Andere im Ich niemals aufgehen dürfe. Es sollen dem Denken von Cohen keine mutmaßlichen Spekulationen unterstellt werden, doch ist die Annahme, Cohen müsse ein

---

<sup>216</sup> Munk: »Alterität im Denken Cohens«, 117 (unter Auslassung der von Munk angegebenen Fußnote).

gewisser Ausstand am Menschenbegriff aufgefallen sein, welcher als ein der Philosophie inhärierendes Problem zugeschrieben werden kann, bestimmt nicht ganz unbegründet. Um eine solche Interpretation haltbar machen zu können, muss zunächst eine Rekonstruktion davon erfolgen, was genau für Cohen am Nebenmenschen als begrifflich unzulänglich erschienen sein mag und ihn dazu führte, den Anderen in der Idee des Mitmenschen begrifflich neu anzudenken. Wie im Kapitel zur *Ethik* examiniert wurde, ist es Cohen mit seinem Nebenmenschen *a priori* gelungen, diesen als Ursprungsbegriff des Ich festzusetzen und ihn so von jeder empirischen und psychologischen Bestimmung freizuhalten. Auf das ethisch Genuine, was sich am Begriff des Anderen abzeichnet, ist noch gar nicht eingegangen worden bzw. spielt eine solche Bedeutung noch keine wesentliche Rolle in der Reflexion über den Anderen. Die begriffliche Präzisierung des einen von vielen Menschen zum bestimmten Anderen findet ihren Ausgang in der Betrachtung der bewusstseinstheoretischen Strukturen, die der Nebenmensch für die Formung des Selbstbewusstseins einnimmt. Der Andere ist aber mehr als eine *Egologie*<sup>217</sup>. An ihm drückt sich ein ethischer Anspruch aus, der an das Ich gestellt wird. Das Konzept des Nebenmenschen *a priori* ist für die Aufdeckung der ethischen Existenz die sich im Anderen mitausdrückt, begrifflich nicht gewachsen. Aus diesem Grund vollzieht Cohen eine erneute und erneuerte Betrachtung des Anderen, die sich gedanklich im Präfix des *Mit* manifestiert. Das Verständnis vom Menschen als Mitmenschen kann nicht länger auf seine konstitutive Rolle für die Bildung des Selbstbewusstseins reduziert werden, auch wenn diese nicht revidiert wird.

Dieses *Mit*, welches den Anderen in einen notwendigen Bezug zu mir setzt, meint kein einfaches Mit-mir-Sein, also in dem die Mitexistenz des Anderen erst nach der Gewahrung meines Selbst angesetzt wird; vielmehr, so Cohen, »verhält es sich *umgekehrt* [Herv. D. E.], daß erst das Du, die Entdeckung des Du mich selbst auch zum Bewußtsein meines Ich, zur sittlichen Erkenntnis meines Ich zu bringen vermöchte.«<sup>218</sup> In diesem Satz ist das ganze dialogische Denken wie in einer Nusschale enthalten. Es ist jedoch nicht das Dialogische, das hier so offenkundig zu Tage tritt, sondern die hierin enthaltenen potentiellen Alteritätsmotive, mit deren Aufdeckung ein Anschluss an Lévinas eigenes Denken gefunden werden kann. Um diese Aufgabe bewältigen zu können,

---

<sup>217</sup> Dieser Terminus, der in Husserls *Cartesischen Meditationen* entwickelt wurde, wird hier nicht in der Bedeutung gebraucht, die Husserl ihm gegeben hat. Ein direkter Vergleich zwischen der Philosophie Cohens und Husserls ist nach Wissen der Verfasserin noch nicht ausgearbeitet worden. Zu Husserl und dem Neukantianismus vgl. Ferrari, Massimo: »Husserl und der frühe Neukantianismus. Die Auseinandersetzung mit Friedrich Albert Lange«, in: Faustino, Fabbianelli / Luft, Sebastian (Hg.): *Husserl und die klassische deutsche Philosophie*. Cham [u.a.]: Springer 2015, 311-320.

<sup>218</sup> Ebd., 17.

muss nachvollzogen werden, welche Frage- und Problemstellungen Cohen zu seiner Idee des Mitmenschen sukzessive hingeleitet haben. Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, alle Inhalte und Begriffe, die in der *Religion der Vernunft* vorkommen, zu erklären. Behandelt werden vorrangig diejenigen Gedankengänge und zentralen Begrifflichkeiten Cohens, die für die Herausbildung des Mitmenschen von wesentlicher Bedeutung sind und die sich über diesen hinausgehend dafür anbieten, an ihnen eine alteritäre Lesart anzubringen.

Zu einer nicht zu weit ausholenden und möglichst komprimierten Einführung in die Cohen'sche Religionsphilosophie bietet es sich an, simplifizierend die Titelgebung des Werkes zu erläutern, in dem Cohens ganzes religionsphilosophisches Projekt steckt.. Was bedeutet *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*? Diese kann mit einem Zitat Cohens prägnant zusammengefasst werden:

Der Begriff der Religion soll durch die Religion der Vernunft zur Entdeckung gebracht werden [Sperrung i. O.]. Und die Quellen des Judentums sollen als das Material aufgezeigt und nachgewiesen werden, in dessen geschichtlicher Selbsterzeugung die problematische Vernunft, die problematische Religion der Vernunft sich erzeugen und bewahrheiten soll.<sup>219</sup>

Der Religion, die für Cohen stets nur eine Religion der Vernunft sein darf<sup>220</sup>, kommt es als ihrer wesentlichsten Aufgabe zu, den Begriff des Menschen zur Entdeckung zu bringen. Diesem Anliegen kann die Ethik allein nicht gerecht werden, die in ihrem Anspruch auf Allheit es nicht vermag, das die Ansprache des Menschen als Du zu vollziehen. Für sie ist der einzelne Mensch immer nur »Träger der Menschheit« und dieser kommt in seiner Individualität – hier terminologisch umgeformt in der Frage danach, was einen Anderen zu *dem* Anderen macht – nicht vor. Der von Cohen erkannte Mangel der Ethik ist als zentraler Ausgangspunkt zu identifizieren, von dem sich ausgehend die Frage nach der eigentlichen Bedeutung Menschen als meinem Mitmenschen stellt. Aus diesem Grund soll im Folgenden examiniert werden, wie dieser Mangel im Einzelnen bei Cohen genau ausgedrückt wird, um daran anschließend das Argument geltend zu machen, dass in diesem Bedenken Cohens gegenüber dem totalisierenden Anspruch der Ethik schon ein – wenn auch noch zaghafter – Ansatz am Totalitätsdenken der abendländischen Ethik und Moralphilosophie enthalten ist. In dieser Annahme ist nicht die Behauptung impliziert, Cohen habe mit seiner Infragestellung der Ethik Lévinas' Totalitätskritik ganzheitlich oder größtenteils

---

<sup>219</sup> Cohen: *RdV*, 5.

<sup>220</sup> Vgl. ebd., 6 ff.

antizipiert. Dafür ist Cohen noch zu sehr seinem kritischen Idealismus behaftet, auch wenn dieser, wie immer wieder erwähnt wurde, von vornerein keinen Hinderungsgrund für ein erstes Ingangsetzen der Reflexion über Alterität darstellt. Wie immer muss Cohen als Vordenker von Alterität mit Vorbehalt ästiniert werden, da Cohen an seinem Konzept der *Allheit* in dem sich die Inkorporierung jedes einzelnen Menschen ausdrückt, weiterhin festhält<sup>221</sup> – ein Streben, das scheinbar konträr zu Lévinas' Kritik am Totalitätsanspruch der Philosophie steht.<sup>222</sup> Nichtsdestotrotz muss der individuelle Mensch als Anderer in der Allheit immer erhalten bleiben, denn, wie Albertini richtig bemerkt »wenn das Sein des Menschen von dieser Totalität abhinge, die niemals vollständig erreicht werden kann, wäre dieses Sein ohne Stütze.«<sup>223</sup> Es ist nicht zu viel gesagt, dass Cohen die in der Ethik liegenden vereinheitlichenden Tendenzen gegenüber der Anderheit des anderen Menschen wie kein anderer Denker vor ihm so scharf erkannt hat. Auch hier steckt ein – wenn auch kein eindeutiger Bruch mit dem abendländischen Denken – ein Denken an ihren Grenzen, ohne welches Cohen nicht eine solche Emphase auf die philosophische Signifikanz des Anderen und die Begegnung mit diesem gelegt hätte.

Bezeichnend für den von Cohen ausgemachten Mangel der Ethik sind zwei von der Ethik ausgehende Verständnisse: die Bestimmung des Menschen als einem Träger der Menschheit<sup>224</sup> und seiner Verwirklichung am Begriffe des Staates<sup>225</sup>. Bei ersterer Behandlung gelingt es der Ethik zwar, den Menschen in seiner Geschichtlichkeit herauszustellen, doch schwindet seine Individualität sofort wieder dahin, da er dabei nur stets mit Blick auf die Menschheit erkannt wird. In ihrem Anspruch auf *Allheit*, in welcher das Individuum hingelenkt und projiziert wird, löst sich dieses wiederum in dieser Allheit auf.<sup>226</sup> In seiner zweiten Bestimmung verwirklicht sich die Menschheit im Staate, der als Vermittlungsbegriff zwischen dem einzelnen Menschen und der Menschheit fungiert.<sup>227</sup> Sowohl in dem einen wie dem anderen Ansatz wird der Mensch zum »Träger der Menschheit«<sup>228</sup>, was für Cohen insofern ein Positivum darstellt, als damit alle

---

<sup>221</sup> Vgl. ebd., 18.

<sup>222</sup> Vgl. Levy: »Cohen and Lévinas«, 139.

<sup>223</sup> Albertini: *Verständnis des Seins*, 97. Dass die Idee der Allheit sogar für eine Bewahrung des Anderen spricht, wird im Schlussteil der Arbeit noch näher erläutert werden.

<sup>224</sup> Vgl. Cohen: *RdV*, 15 f: »Die Ethik kommt bei ihrem methodischen Gegensatz zu allem Sinnlichen und allem Empirischen zu der Konsequenz, daß sie das Ich des Menschen der Individualität überhaupt zuvörderst enttreißt, um diese ihm von einem höheren Gipfelpunkte aus in nicht nur erhöhter, sondern auch geläuterter Form wiederzugeben. Das Ich des Menschen wird in ihr zum Ich der Menschheit [Sperrungen i. O.]«

<sup>225</sup> Vgl. ebd., 16.

<sup>226</sup> Vgl. ebd., 208.

<sup>227</sup> Vgl. ebd.

<sup>228</sup> Ebd.

methodische Gefahr von der Ethik gebannt ist<sup>229</sup>. Doch bei beiden Bestimmungen ist es nur die Vermittlung zwischen dem Ich und der abstrakten Menschheit, die hier angesprochen wird. Die Frage nach der Beziehung zwischen dem Ich und dem Anderen, meinem nächsten Menschen, kann in dieser Fixation auf die Menschheit gar nicht erst aufgeworfen werden. So schreibt Cohen:

Möchte es selbst für den einzelnen Menschen genügen, daß er seiner eigenen Individualität nur in der durch den Staat vermittelten Menschheit bewußt und sicher werde, so bedarf es noch einer anderen Vermittlung als nur derjenigen, welche zwischen dem Ich und der Menschheit gefordert wird. Neben dem Ich erhebt sich, und zwar im Unterschiede vom Es, der Er: ist er nur das andere Beispiel vom Ich, dessen Gedanke daher durch das Ich schon mitgesetzt wäre? Die Sprache schon schützt vor diesem Irrtum: sie setzt vor das Er das Du. Ist auch das Du nur ein anderes Beispiel für das Ich und bedürfte es nicht einer eigenen Entdeckung des Du, auch wenn ich meines Ich gewahr geworden bin? *Vielleicht verhält es sich umgekehrt, daß erst das Du, die Entdeckung des Du mich selbst auch zum Bewußtsein meines Ich, zur sittlichen Erkenntnis meines Ich zu bringen vermöchte* [Herv. D. E.].<sup>230</sup>

Diese Einsicht ist von entscheidender Bedeutung, wird hier doch »die Alterität des Anderen philosophiegeschichtlich erstmals angesprochen – eine Einsicht, die unmittelbar zu einer konstitutionstheoretischen Fragestellung führt und damit das bewusstseinsphilosophische Paradigma hinter sich löst«. <sup>231</sup> Mit dieser konstitutionstheoretischen Funktion hatten wir es auch bei dem Nebenmenschen *a priori* zu tun, welcher jedoch unter dem Blickfeld der Bildung des Selbst des Selbstbewusstseins auftritt. In der *Religion der Vernunft* handelt es sich nun nicht länger um den Anderen, der nur eine egologische Struktur bezeichnet, sondern um ein Verhältnis der personalen Anrede, in dem es kein Ich ohne den Anderen gibt. Nun ist die hierfür von Cohen verwendete Ich-Du-Terminologie eher einem dialogischen Vokabular wie es bei Rosenzweig und Buber herangezogen wird, einzuordnen. Die Herausstellung des Du darf nicht einfach unkritisch durch die Verwendung eines Alteritätsvokabulars ersetzt werden, ohne dabei aufzuzeigen, warum sich auch hier vom Anderen sprechen lässt. Das Du ist noch nicht der Andere in seiner ganzen Andersheit, so wie er von Lévinas vorgestellt wird. Doch der Andere kündigt sich bei Cohen in aller gedanklichen und sprachlichen Vagheit an, als er ein zentrales Wesensmerkmal vorwegnimmt, durch welches sich in ersten Ansätzen von Lévinas Begriff des Anderen sprechen lässt: das Verhältnis von Ich und Du geht nicht länger vom Ich aus, um dieses Du zu bestimmen; sondern das Ich kann erst vom Anderen her gedacht werden. Erst durch die Entdeckung des

---

<sup>229</sup> Vgl., ebd.

<sup>230</sup> Ebd., 17.

<sup>231</sup> Brumlik, Micha: Jom Kippur und Mitmenschlichkeit. Hermann Cohens kantianischer Monotheismus, in: *Taë katoptrizomena Magazin für Theologie und Ästhetik* 21, 2003.

Anderen kann das Bewusstsein meines Ich zu Tage treten. Auffallend an dieser These Cohens ist, dass hier zwei Strukturmomente erwähnt werden, nämlich einmal die Aufdeckung meines Bewusstseins und die Herausstellung jener ethischen Subjektivität, die sich in der Sittlichkeit meines Ich äußert. Sittlichkeit bezieht sich auf den autonomen Willen des Menschen, der als solcher unmittelbar in den geschichtlichen Horizont der Begegnung mit den anderen Menschen eingefügt ist.«<sup>232</sup> Diese zweifache Erkenntnis verweist sowohl auf die bewusstseinstheoretische wie auch die ethische Bedeutung im Ausgang vom Anderen, ohne aber dass dieser als Für-mich- bzw. Für-mein-Bewusstsein-sein aufgefasst werden dürfte. Bei ersterer Bestimmung kann die Frage erhoben werden, ob Cohen hier auf den Nebenmenschen rekurriert, welcher in seiner Apriorität die bewusstseinskonstituierende Funktion für mein Ich eingenommen hat. Somit wäre es nicht ganz abwegig zu behaupten, dass jene sittliche Erkenntnis das neu hinzugetretene Moment ist, dem Cohen in seiner *Religion der Vernunft* nachgeht. Die andere hier abzuwiegende Möglichkeit wäre, dass die Entdeckung meines Ich-Bewusstseins und die sittliche Erkenntnis zusammenfallen, was in Anbetracht der zugewiesenen Funktion an die Religion der Vernunft nicht unbegründet scheinen mag: »Die Religion der Vernunft macht die Religion zu einer allgemeinen Funktion des menschlichen [Sperrung i. O.] Bewußtseins, des Bewußtseins, als eines menschlichen.«<sup>233</sup>

Ungeachtet dessen ist es der Ethik bisher nicht gelungen, meine Existenz als ethisches Subjekt nicht im Ausgang von meiner Subjektivität, sondern vom Anderen her zu denken. Was Cohen also an der traditionellen Ethik an Kritik vorbringt, kann als Korrektur der abendländischen Philosophie aufgefasst werden, indem er das Diktat des Bewusstseins zugunsten der konstitutiven zwischenmenschlichen Beziehung zurückstellt. Auf eine ähnliche Kritik an der Ethik wie sie von Cohen formuliert wurde, stößt man auch in *Totalität und Unendlichkeit*. Auch hier verhält sich die Ethik nach zwei Deutungsmustern dem Anderen gegenüber: die »Konflikte« die zwischen dem Selben und dem Anderen bestehen, werden entweder durch die Reduzierung des Anderen auf das Selbe oder der Auflösung dieser scheinbar widersprüchlichen Beziehung in der Staatsgemeinschaft beigelegt.«<sup>234</sup> Während in der Ethik der Staatsbegriff für die Herausstellung des Individuums sowie der Vermittlung zwischen diesem und der Menschheit affirmativ verwendet wird, erkennt Cohen in der *Religion der Vernunft*, dass die ethische Bestimmung des

---

<sup>232</sup> Ebd.

<sup>233</sup> Cohen: *RdV*, 8.

<sup>234</sup> Lévinas: *TU*, 57.



Menschen als rechtlich-politische Form nicht mehr ausreichend ist, um das Du zur Entdeckung zu bringen.

Ein weiterer Mangel, der kennzeichnend für die bisherige die Ethik ist, ist die »Unzulänglichkeit der Methode der Wissenschaften gegenüber dem entscheidenden Anliegen der des existenten Menschen« sowie der »Ausweglosigkeit des Systems vor allem gegenüber dem Problem des Individuellen«<sup>235</sup> spricht. Dieses Urteil Cohens ist von essenzieller Bedeutung, wird doch hier von ihm eingesehen, dass das Ideal der wissenschaftlichen Methodik, an dem sich nach Cohen die Philosophie stets zu orientieren hatte, nicht an den Menschen heranreicht. Vor der Individualität des Menschen scheitert jeglicher Systemgedanke, was bei Cohen zwar niemals bedeuten würde, dieser sei vollständig aufzugeben; aber er muss sich dem Problem des Menschen in solcher Art stellen, dass er ihn nicht als Störfaktor bezüglich seines Ordnungsprinzips identifiziert, und diesen wiederum versucht in sich einzuspeisen. Bei Lévinas findet sich eine ähnlich kritische Anmerkung zum Problem des Individuellen, die unabhängig vom Universalen gedacht werden muss.<sup>236</sup> Auch wenn Cohens Denken solch einem Anspruch auf Universalität – in seiner Terminologie auf einen einheitlichen Begriff des Menschen, der sowohl das Individuelle wie das Allgemeine in sich vereint – weiter verpflichtet bleibt, sieht er klar die von der Ethik ausgehenden subordinierenden Tendenzen gegenüber der Lebenswirklichkeit des Menschen: »Die wissenschaftliche Strenge aber, welche die Ethik einzuhalten hat, läßt dieses eigentliche Ziel einer Sittlichkeit zurücktreten, und die allgemeine Scheidung zwischen Ideal, wie überhaupt zwischen Idee und Wirklichkeit beläßt den Gedanken in dem Schein des Rechts: daß Sittlichkeit nur Gesetz und Vorschrift sei, nimmermehr aber die menschliche Wirklichkeit.«<sup>237</sup> Auch wenn die Ethik sich weiterhin an der Wissenschaft auszurichten hat, reicht ihre Methode nicht an das eigentliche Problem des Menschen heran, dessen Einzigkeit droht unter dem sezierenden Blick der Ethik zu entschwinden. Das Ideal, nach dem die Ethik strebt, darf nicht leeres Ideal bleiben, sondern muss »Leben und

---

<sup>235</sup> Amir, Yehoyada: »Cohen«: in: Gallig, Kurt (Hg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 1. Band: A-C, Tübingen: Mohr 1957, 1847; vgl. auch Friedmann, Friedrich G.: *Von Cohen zu Benjamin. Zum Problem deutsch-jüdischer Existenz*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1981, 18. Natürlich darf man diese Aussage Cohens nicht überschätzen, ist sie von ihm weder ausführlich behandelt worden, noch so weit getrieben, dass sich eine grundlegende Skepsis gegenüber der Methodik der Wissenschaften einstellt. Dennoch stellt sie eine wichtige Einsicht dar, da sie nicht nur gegen Cohens systematische Philosophie selber gerichtet ist, sondern auch noch ein Bedenken zum Ausdruck bringt, was in einer Zeit, in der der Mensch immer mehr in das Zentrum wissenschaftlichen Denkens gerückt wurde, doch nicht als selbstverständlich zu betrachten ist.

<sup>236</sup> Lévinas: *TU*, 316: »Das Individuelle und das Persönliche zählen und handeln unabhängig vom Universalen, das ihnen Gestalt geben soll; im Übrigen bleiben die Existenz des Individuellen oder der Verfall, aus dem das Individuelle entsteht, ohne Erklärung, wenn man vom Universalen ausgeht. *Das Individuelle und das Persönliche sind notwendig, damit das Unendliche sich als Unendliches ereignen kann* [Herv. i. O., unter Auslassung der von Lévinas' angegebenen Fußnote].

<sup>237</sup> Cohen: *RdV*, 24.

Wirklichkeit«<sup>238</sup> haben. Einer solchen von Cohen bezeichneten » ›faulen Vernunft« tritt die Religion entgegen«, die das Du des Menschen – also den Menschen in seiner Andersheit als dasjenige, was den Begriff des Menschen bildet – zur Entdeckung bringen soll:

Welchen Unterschied aber macht es von dem Gesichtspunkt der Menschheit aus, daß ich ein anderes Beispiel derselben nicht lediglich als Er, sondern ausdrücklich und vornehmlich als Du anzusprechen hätte? Welche Bedeutungen hätte dieser Ausspruch überhaupt für die Ethik, die gleichsam kein Ansehen der Person kennt, für die jeder nur dasselbe Symbol der Menschheit darstellt? Sollte nun aber die Frage entstehen, welcher besondere Wert dieser Anrede, dieser Auszeichnung des Du zukommt, *durch welche die Identität der Menschheit bedroht scheinen könnte* [Herv. D. E.], so gilt es nunmehr, diesen eigenen Beitrag für den Begriff des menschlichen Individuums zu erforschen, den die Entdeckung des Du zur Enthüllung bringt. Und hierbei gilt es, den Anteil zu bestimmen, den die Religion an der Vernunft gewinnt [Sperrungen i. O.].<sup>239</sup>

Cohen spricht hier scharfsichtig die Störung der Identität als die Angst der Ethik an, welche es verhinderte, den Menschen in seiner konkreten Existenz zu erfassen. Der Religion obliegt es, das Du, den Anderen in seiner Andersheit, herauszustellen. Sie vermag es, die totalisierende Allheit zu durchbrechen und die Genuinität der menschlichen Existenz herauszustellen. Während es in der Ethik also hieß: »Die Religion wiegt sich in die Einbildung ein, als ob sie die die Ethik entbehren könnte«<sup>240</sup>, sollte dieses Verhältnis nun umgekehrt begriffen werden, nämlich dass die Ethik sich nicht länger in Einbildung wiegen darf, der Religion entbehren zu können. Ohne ihre Hinzuziehung verbleibt das Du des Menschen in der abstrakten Mehrheit bestehen, der er nicht mehr zu entkommen vermag. Eine solche Kritik an den vereinheitlichenden Tendenzen der Ethik kann in gedankliche Parallele zur Lévinas'schen Totalität gestellt werden, deren Aufbruch, ähnlich wie bei Cohen, nur durch die Religion erfolgen kann:

Das Aufbrechen der Totalität ist eine Operation des Denkens; es wird nicht erreicht durch die einfache Unterscheidung von Termini, die sich gegenseitig bedingen oder zumindest sich nebeneinander aufreihen. Das Leere, das die Totalität aufbricht, kann sich gegen das seiner Bestimmung nach totalisierende und synoptische Denken nur halten, sofern sich das Denken *im Angesicht* eines Anderen findet, der der Kategorie widersteht. Statt mit ihm wie mit einem Gegenstand ein Ganzes zu bilden, *besteht das Denken im Sprechen*. Das Band, das zwischen dem Selben und dem Anderen entsteht, ohne eine Totalität auszumachen, schlagen wir vor, Religion zu nennen [Herv. i. O.].<sup>241</sup>

---

<sup>238</sup> Ebd.

<sup>239</sup> Cohen: *RdV*, 17-18.

<sup>240</sup> Cohen: *ErW*, 2.

<sup>241</sup> Lévinas: *TU*, 46.

Die äußerste Struktur ist die Religion; in ihr bleibt die Beziehung zwischen dem Selbst und dem Anderen – die Idee des Unendlichen – trotz der Unmöglichkeit des Ganzen bestehen.<sup>242</sup>

Wie bei Cohen kann der Nachvollzug der Beziehung zwischen mir und dem Anderen für Lévinas nur durch die Religion geleistet werden, die der Totalität es deswegen vermag zu widerstehen, weil sie die Trennung des Seienden aus- und durchhalten kann. Als »zugrundeliegende Spannung dieser formalen Ganzheit«<sup>243</sup> lässt sie Beziehung zwischen dem Selben und dem Anderen bestehen, ohne diese auf die Totalität zu reduzieren. Bei Cohen ermöglicht die Religion in ähnlicher Weise das ethische Verhältnis zum Anderen so darzustellen, dass es nicht wieder auf eine Einheit zurückgeführt wird. Natürlich folgt die Religion hier, wie sie einmal von Cohen und einmal von Lévinas verwendet wird, einem keinem kongruenten Begriffsverständnis. Bei Lévinas bezeichnet diese vorrangig die »Gemeinschaft mit Gott«<sup>244</sup>, in Cohens Verwendung von ihr liegt der Akzent vorrangig auf ihrem sittlichem Gehalt, der sich aber eben auch nur in einem Verhältnis zu Gott herausstellen kann. Auf alle Fälle ist vollzieht sich der Einsetzungspunkt der Religion bei beiden Denkern unter einer ähnlichen Betrachtung, nämlich bei Cohen der vom System der Ethik ausgehenden Gefahr gegenüber der Einzigkeit des anderen Menschen und der Reduzierung von diesem auf mein Selbst, bei Lévinas der Verkennung der Andersheit des Anderen als Identifikation des Selben. Der Einbezug der Religion steht in der *Religion der Vernunft* im Zusammenhang mit einer Kritik am totalisierenden Anspruch der Ethik<sup>245</sup>: In ihrem Selbstverständnis als einer nach Systematizität strebenden Wissenschaft – einem Anspruch, den sie nur durch die Aufstellung ihrer einheitlichen Methode einzulösen vermag – schafft sie es lediglich den Anderen als *Er* vorzustellen: Es ist die »Persönlichkeit [Sperrung i. O.], welche mehr als vom Er durch das Du an den Tag gehoben wird. *Das Er ist mit einer Neutralität behaftet, die es nur schwer vom Es unterscheidet* [Herv. D. E.]. Und die Ethik scheint mir ja auch für mein Ich eine solche neutrale Objektivität zuzumuten, da sie mich aller meiner sinnlichen Merkmale zu entheben sucht«.<sup>246</sup> Somit ist nicht nur der andere Mensch von der Neutralisierung und Reduzierung zum Er betroffen; auch das Ich meint nicht mehr als dieses. Daran zeigt sich nur wieder, wie sehr das Ich und der

---

<sup>242</sup> Ebd., 111.

<sup>243</sup> Ebd.

<sup>244</sup> Ebd., 148.

<sup>245</sup> Sie äußert sich aber ebenfalls durch eine Metaphysikkritik (auf die hier zwar nicht näher eingegangen werden soll, welche aber auch in einen Zusammenhang mit Lévinas' Kritik an der Metaphysik gestellt werden kann), wie sie Holzhey in Cohens *Logik und Ethik* anhand der Entwicklung seines Religionsbegriffes ausmacht, der alle »Desiderate der Metaphysik« (Cohen, Begriff der Religion, 137) ablöst. Vgl. Holzhey, Helmut: „Gott und Seele“, in: Moses, Stéphane / Wiedebach, Hartwig (Hg.): *Hermann Cohens's Philosophy of Religion. International Conference in Jerusalem 1996*. Hildesheim: Olms 1997, 85-104.

<sup>246</sup> Cohen: *RdV*, 18-19.

Andere in einer wechselseitigen Beziehung zueinander stehen, wobei diese insofern als eine asymmetrische Beziehung wie sie von Lévinas vorgestellt wird, aufgefasst werden könnte, als die Entdeckung meiner eigenen Sittlichkeit immer erst im Ausgang vom Anderen her stattfinden kann. Die Ethik – sowohl was ihr inhaltliches Selbstverständnis, was auch ihre methodische Eigenart angeht – ist dieser spezifischen Art der Relation nicht gewachsen. Sie kann und darf nicht im Alleingang das Problem des Menschen darstellen, da sie dieses qua definitionem dem Begriff des Menschen nicht angemessen genug aufwirft – das Du des Menschen bleibt in ihrem nach Allheit hinschießenden Blick unerkannt. Erst die Religion der Vernunft schafft es, die Andersheit des Menschen zu erkennen, ohne dass dabei die für Cohen so wichtige Forderung nach Einheitlichkeit der Methode aufgegeben werden müsste. Vielmehr stellt diese eine nicht mehr als eine Ergänzung der Methode dar:

Da das Du innerhalb der Menschheit zur Gliederung kommt, wenngleich die Menschheit selbst diese Gliederung nicht zu vollziehen vermag, so schwinden alle methodischen Bedenken, die gegen die Anteilnahme der Religion an der Aufgabe der Vernunft sich erheben könnten. Die Befugnisse der Ethik bleiben unversehrt. Aber ihre Ergänzung ist kein Widerspruch gegen die Einheitlichkeit ihrer Methode: da diese Methode vor dem neuen Problem des Du versagt, versagen muß, während der Begriff des Individuums andererseits dieses Du fordert. Das Du gehört jedoch der unendlichen Gliedreihe der Menschheit an: die Methode, welche daher gefordert wird, ist eine neue, aber keine fremde. Sie ergänzt die einheitliche Methode der Ethik, aber es muß ihr Eigenart [Sperrung i. O.] zugesprochen werden, da ihrem Problem, dem Du, die Eigenart nicht abgesprochen werden kann, wenngleich diese, wie das Glied selbst, der Einheit der Menschheit zugehört. So wird die einheitliche Ergänzung der Methode berechtigt, welche innerhalb der Allheit, als eine Neuheit, das allgemeine Glied des Du zur Entdeckung bringt.<sup>247</sup>

Somit bleibt die Ethik in ihrer Methode zwar selbstbestimmt und bewahrt hinsichtlich der ihr von Cohen zugewiesenen Aufgabe als der Ausbildung vom Begriff des Menschen weiterhin ihre Unabhängigkeit von der Religion; jedoch vermag sie es ohne den Einbezug des Religionsbegriffes nicht, das Du des Menschen zur Ansprache zu bringen. Die Erkenntnis vom Menschen als dem Anderen kann nur mit der durch die Religion erhaltenen Differenz darstellbar gemacht werden. Hierin wäre der wohl entscheidende Unterschied zwischen der Religion und der Ethik in Bezug auf die Herausstellung vom Begriff des Menschen bei Cohen festzumachen. Auch wenn die Ethik dabei nicht als dasjenige vorgestellt wird, von dem sich alle weitere Philosophie erst ableiten muss, kann sie in dem von der Religion vorgestellten Zugespitzt formuliert könnte man sagen, dass der

---

<sup>247</sup> Ebd., 18.

Begriff des Menschen alle anderen Begriffe erst zur Entdeckung bringen kann, und nicht in umgekehrter Reihenfolge andere Begriffe auf das Wesen des Menschen applizierbar sind. Natürlich folgt Cohens Auffassung der Ethik primär der kantischen Vorstellung davon, was diese zu leisten habe. Wenn es zwar eine der Hauptfragen der Ethik ist, hat sie diesen zwecks ihres Anspruchs auf eine allgemein-gesetzgebende Gültigkeit nur ausgeblendet. Doch Cohen verwirft diesen kantischen Anspruch der Ethik nicht, sondern sucht ihn unter Einbezug der Religion der Vernunft zu modulieren, zu erweitern und die sich hieran abzeichnenden unterdrückenden Tendenzen gegenüber dem Anderen aufzulösen. Die Religion der Vernunft leistet also zweierlei: sie setzt die kantische Ethik, wie sie von Cohen rezipiert und umgeformt wurde, weiter fort, und rückt den Mitmenschen in seiner genuin ethischen Existenz, in den Mittelpunkt.

Dies impliziert nicht zwingend eine Inkonsistenz zwischen der *Ethik* und der *Religion der Vernunft*, ist doch das Du der Religion der Vernunft weder die Fortsetzung des im Nebenmenschen entdeckten Du der *Ethik*, noch eine Revidierung von diesem.<sup>248</sup> Hinsichtlich seiner Funktion als Ursprungsbegriff des Ich ist der Nebenmensch weiterhin von bewusstseinstheoretischer Relevanz. Das Entscheidende jedoch ist, dass sich erst in der Integration des Religionsbegriffes die Einzigkeit des Menschen aufdecken lässt. Eine Ethik, die meint ganz ohne den Begriff der Religion auszukommen, kann die Andersartigkeit des Menschen die sich in dessen Ansprache als Du realisiert, nie erreichen. Es mag ihr zwar gelingen, eine allgemein-gültige Maxime aufzustellen, übersieht dabei aber, wie Albertini es mit Bezug auf den zweiten kategorischen Imperativ Kants‘ argumentiert, die eigentliche Bedeutung des Anderen, der hier »in formaler Abstraktheit [verbleibt]. Wer ist dieser ›jemand‹, der meine Bejahung konditioniert? Inwiefern muß die Handlung des Subjekts mit der Existenz des Anderen *als des Anderen* rechnen? Die Ethik als Leistung des transzendentalen Subjekts in seiner Einsamkeit ist [...] dasjenige, welches Cohen mit dem Begriff der Religion der Vernunft zu überwinden beabsichtigt [Alle Herv. i. O.].«<sup>249</sup> Der Andere soll nicht länger nur als neutrales *Er*<sup>250</sup> in der formalen Leere eines solchen Imperativs zur Bestand haben, sondern durch die Religion in seiner Einzigkeit hervortreten. Was also die Ethik allein nicht vollbringen kann und was der Begriff der Religion der Vernunft im Wesentlichen zu leisten hat, ist die Entdeckung des Du des Menschen, wobei die ethische Handlung nicht mehr nur

---

<sup>248</sup> Vgl. Gibbs: »Cohen and Levinas«, 178.

<sup>249</sup> Ebd., 138-39.

<sup>250</sup> Vgl. Cohen: *RdV*, 18

hinsichtlich ihres apriorischen Charakters bestimmt wird, sondern sich in den theologischen Kategorien der Geschichtlichkeit, der Sünde<sup>251</sup> und der Reue vollzieht.

Wie nimmt sich Cohen nun dieses Problems an? Zunächst muss, um überhaupt das Problem des Mitmenschen aufwerfen zu können, eine Erfahrung vom Nebenmenschen gemacht werden:

Die Einheit, welche die Mehrheit zu einem Ordnungsbegriffe macht, erstreckt diese Kraft auch auf jedes einzelne Glied der Mehrheit. So entsteht der Mensch als Mehrheit, welche an sich die Einheit einer Gruppe bildet, zugleich aber auch als ein Glied dieser Gruppe, welches, als solches, für sich selbst auch das Problem einer Einheit stellt. So entsteht der Mensch zwar noch nicht als Individuum in der ganzen Rüstung und dem ganzen Vollgewicht dieses Begriffs, aber als das Element einer Reihe: ein Mensch neben Menschen, ein Nebenmensch. Und diese Erfahrung vom Nebenmenschen – stellt nun für die Ethik und gemäß dem Anteil der Religion an der Vernunft auch für sie an dem Nebenmenschen das Problem des Mitmenschen.<sup>252</sup>

Die Einheit dient hier zunächst als Konzentrationsprinzip, indem sie am einzelnen Menschen immer schon dessen Zugehörigkeit zur Menschheit heraushebt, und diesen in seiner einfachen Gegebenheit, seinem schlichten Da-Sein, erfahrbar macht. Stellt man in Vergleich, wie hier von Cohen der Begriff des Nebenmenschen im Unterschied zur *Ethik* verwendet wird, fällt erst einmal eine scheinbare Ungereimtheit ins Auge: denn während Cohen in seiner *Ethik* insistierte, der Begriff vom Nebenmenschen dürfte nicht aus der Erfahrung abgeleitet werden, ist im eben Zitierten davon die Rede, das Problem des Mitmenschen könne sich erst herstellen, wenn eine *Erfahrung* vom Nebenmenschen gemacht wurde. Doch wie kann solch eine Erfahrung vom Nebenmenschen aussehen, wenn dieser qua definitionem als der Nebenmensch *a priori* mir gar nicht erst in der Erfahrung zugänglich ist? Offenkundig ist der Nebenmensch der *Religion der Vernunft* nicht dem aus der *Ethik* äquivalent, sondern wird von Cohen hier in noch einmal etwas anderer begrifflicher Manier verwendet.<sup>253</sup> Cohen meint hier zunächst nichts anderes als eine noch vorerst quantitative Erfahrung vom Menschen, der sich nur durch sein Neben-mir bekannt gibt. Der Terminus des Nebenmensch wird im Unterschied zur *Ethik* verwendet, um die Apersonalität von diesem zu unterstreichen, die sowohl für diesen wie auch mein Ich gilt, welches sich ohne den Bezug zum Anderen keine Erkenntnis von seiner eignen Sittlichkeit geben kann (siehe oben). Andererseits beruht die Erkenntnis des anderen Menschen als meinem Mitmenschen nicht auf

---

<sup>251</sup> Holzhey verweist darauf, dass Sünde von Cohen nicht in einem christologischen Sinne verwendet wird, sondern für den inhaltlichen Begriff des Individuums steht; vgl. Holzhey: Gott und Seele, 93.

<sup>252</sup> Cohen: *RdV*, 132.

<sup>253</sup> Vgl. Schwarzschild, Steven S.: »The Tenability of Hermann Cohen's Construction of the Self«, in: *Journal of the History of Philosophy*, 13(3), 1975, 367, Fußnote 29.

einer willkürlich gemachten Erfahrung, einer psychologischen Erkenntnis vom Menschen. Wie in der *Ethik* Andere gehört auch hier der Andere als notwendig konstitutiver Bestandteil zu meinem Selbst. Nur mit dem Unterschied, dass es jetzt nicht allein die theoretische, sondern vielmehr die praktische Zugehörigkeit für mein Selbstbewusstsein ist, der sich Cohen zuwendet: »Der Mensch ist dem Menschen nicht ein Fremder, der auch ein Sklave sein könnte, sondern er gehört in mein Selbstbewusstsein; und zwar nicht allein theoretisch, sondern *vor allem praktisch* [Herv. D.E.].«<sup>254</sup> Diese praktische Zugehörigkeit äußert sich in der *Religion der Vernunft* im Leiden des Anderen und Mitleid mit diesem. Es ist an diesem Punkt, an dem sich Ethik und Religion berühren<sup>255</sup>, ohne ineinander überzugehen. Der Nebenmensch *a priori* der *Ethik* vermag es aufgrund ihrer Theoretisierung vom Anderen nicht, das Leiden des Anderen zu Tage treten zu lassen.<sup>256</sup> Um den Begriff des Mitmenschen herauszubilden, muss Cohen zufolge eine begriffliche Ausdifferenzierung zwischen dem Nebenmenschen und dem Mitmenschen erfolgen. Es war eine Verfehlung des populären Denkens anzunehmen, der Nebenmensch sei identisch zum Mitmenschen.<sup>257</sup> In einer solchen Denkungsart kann die Ethik nicht aufkommen, bzw. hatte sie »mit dem Vorurteil zu kämpfen, daß dieser Nebenmensch der natürlichen und geschichtlichen Erfahrung der ganze Mensch sei und daß er das ganze Problem des Menschen darstelle. Der Nebenmensch ist keineswegs schon der Mitmensch.«<sup>258</sup> Wird das Problem des Menschen historisiert oder psychologisiert, kann er in seiner *Einzigartigkeit* nicht zum Vorschein kommen und auch nicht begrifflich problematisiert werden. Um einer solchen mangelhaften Vorstellung vom Anderen entgegenzutreten, ist es nach Cohen »notwendig, daß eine *begriffliche Erkenntnis* [Herv. D. E.] eintrete, welche diese Ergänzung zum Nebenmenschen liefern muß«<sup>259</sup>. Solch zusätzliche begriffliche Erkenntnis kann nur die Religion vollbringen, die es mit der Übersetzbarkeit der Beziehung von Mensch zu Gott in das zwischenmenschliche Verhältnis schafft, den Menschen in seiner ethischen Mitexistenz sichtbar zu machen.

---

<sup>254</sup> Cohen: *BR*, 76.

<sup>255</sup> Vgl. Cohen: *RdV*, 22.

<sup>256</sup> Vgl. auch Gibbs: »Cohen and Levinas«, 180.

<sup>257</sup> Vgl. Cohen: *RdV*, 132.

<sup>258</sup> Ebd.

<sup>259</sup> Ebd., 132.

### 3.2. *Wie er liebt, so liebe Du* – Cohens Interpretation vom Gebot der Nächstenliebe im Ausgang des Anderen

Auch wenn die Nächstenliebe auf der Cohen'sche Mitleidstheorie erst hergeleitet werden kann, soll aus chronologischen Gründen der Fokus zunächst auf dem Gebot der Nächstenliebe liegen, in dessen Ausgang sich der Begriff des Mitleids erst entwickeln kann. Das Nachdenken über die authentische Lesart vom Gebot der Nächstenliebe findet sich schon in Cohens 1888 erschienenen Gutachten mit dem Titel *Die Nächstenliebe im Talmud* – das sich gegen den von der antijüdisch eingestellten, christlichen Bibelwissenschaft erhobenen Vorwurf wendet, das Gebot der Nächstenliebe beziehe sich nur auf den »israelischen Volksgenossen« – stellt Cohen die vom Talmud entdeckte Bedeutung des Fremdlings hervor: »Der Fremdling-Beisaß<sup>260</sup> hat den Begriff des Menschen zur Entdeckung gebracht.«<sup>261</sup> Für Cohen ist das Gebot der Nächstenliebe im Ausgang vom Fremdling, dem *Rea*, zu verstehen. In seinem Aufsatz *Der Nächste* weist Cohen ausdrücklich darauf hin, dass »Rea im Alten Testament keineswegs nur den Volksgenossen bedeute, sondern den Andern (alter) [Sperrung i. O.]«<sup>262</sup> meint. In der *Religion der Vernunft* steht der *Rea* für einen Vermittlungsbegriff zwischen der von Cohen herausgestellten politisch-rechtlichen Antinomie zwischen dem Israeliten und dem Ausländer, wobei es vor allem die Indifferenz gegenüber jenem ist, die durch die Einbringung des Fremdlingbegriffes überwunden werden soll<sup>263</sup>. Da dieser hauptsächlich eine politisch-rechtliche Bedeutung inne hat, führt Cohen nun den Begriff des Noachiden ein. Er verkörpert für Cohen das »Symbol des Menschengeschlechts«<sup>264</sup> und ist daher als Schlichtungsbegriff höher als der Fremdling einzuschätzen<sup>265</sup>. In dieser noachidischen Episode setzt sich der Mensch erstmals in eine »unaufhörliche, in eine begriffliche Korrelation mit der Natur und mit dem Menschengeschlecht in ihr, mit dem Menschen, als Mitmenschen.«<sup>266</sup> Dass der Noachide für Cohen solch einen signifikanten Stellenwert ausmacht, ist somit nicht willkürlich. Er steht am Anfang des

---

<sup>260</sup> Die Übersetzung des *Ger* als »Fremdling-Beisaß« konnotiert stärker seine Bedeutung als dem ortsansässigen Fremdling, der als Nicht-Israelit einige Gebote der Torah befolgt und dem dafür im Gegenzug Aufenthaltsrecht gewährt wird.

<sup>261</sup> Cohen, Hermann: *Der Nächste*. Vier Abhandlungen über das Verhalten von Mensch zu Mensch nach der Lehre des Judentums. Mit einer Vorbemerkung von Martin Buber. Berlin: Schocken Verlag 1935, 62.

<sup>262</sup> Cohen, Hermann: »Der Nächste«, in: Strauß, Bruno (Hg.): *JS I*, 186.

<sup>263</sup> Vgl. Levy: »Cohen and Lévinas«, 140.

<sup>264</sup> Cohen: *RdV*, 135.

<sup>265</sup> Vgl. Bouretz: »Autour de concept de Noachide«, 404.

<sup>266</sup> Cohen: *RdV*, 135.



Monotheismus die in der Mensch-Gott-Korrelation zum Ausdruck gebracht wird und somit »zum Entdecker des Begriffs vom Mitmenschen wird<sup>267</sup>«, symbolisiert aber gleichzeitig keine religiöse oder politische Zuordnung, durch welche der Andere als mein Nächster erkannt wird. Aus dieser Perspektive heraus wird das Gebot der Nächstenliebe nur dann sinnvoll, wenn der Begriff des *Rea* im Ausgang vom Anderssein des Anderen her gelesen wird. Diese Deutung teilt Cohen auch in seiner *Ethik* mit, wenn er schreibt: »Wie ist die Nächstenliebe überhaupt entstanden? Im hebräischen Urtext heißt es: Liebe deinen Rea als dich Selbst. Rea ist der Andere.«<sup>268</sup> Der zweite Nachsatz betont, dass ich den Anderen nicht lieben soll *wie* mich, sondern als den Anderen, der eben nicht ist wie ich. Wird dem Gebot der Nächstenliebe nur nachgegangen, weil der Andere mir selbst gleicht, dann ist das Gebot – wie Cohen mit Bezug auf den Begriff des Volksgenossen feststellt – überflüssig.<sup>269</sup> Aus dieser Einsicht entwickelt Cohen den Gedanken heraus, dass die »[...] die Steigerung ›wie dich selbst‹ oder gar: er ist wie du, nur dann verständlich [wird], wenn der Volksgenosse schon durch den Begriff des Menschen hindurchgegangen ist«<sup>270</sup>, d.h., wenn der Andere nicht geliebt wird, weil er sich schon in meinem Verständnishorizonts befindet. Aus diesem Grunde kann die Bedeutung des *Rea*- wie des Fremdling-Begriffes erst herausgestellt werden, wenn man den eigentlichen Sinn der Menschenliebe versteht.<sup>271</sup> Diese Erkenntnis wird von Cohen noch deutlicher im Zusammenhang mit einem zitierten talmudischen Disput zwischen Rabbi Akiba und Rabbi Ben Asai<sup>272</sup> über den wahrhaften Sinn vom Gebot der Nächstenliebe bzw. vom Begriff des *Rea*, angestellt:

Es ist daher kein müßiger Streit im Talmud zwischen R. Akiba und Ben Asai über den eigentlichen Vers, der die Menschenliebe einführt. Akiba sagt: „Du sollst lieben deinen Anderen (Rea), er ist wie du. Dies ist ein großer Inbegriff der Thora“. Ben Asai sagt: „Dies ist das Buch der Entstehungen des Menschen (5, 1). Dies ist ein größerer Inbegriff als jener“ (Jerusch. Ned. P. 9). Man bedenke den Nachsatz: „Am Tage, da Gott den Menschen schuf, in der Ähnlichkeit Gottes hat er ihn gemacht“. Welche Begründung hat den Vorzug? Etwa die erste, die die Gleichheit von Mensch und Mensch hervorhebt? Die den Menschen zum anderen, mithin zum Mitmenschen macht? Oder die, welche den Menschen zum Ebenbilde Gottes, als Geschöpf Gottes, macht? Offenbar hat Ben Asai Recht. [...] Von Gottes Schöpfung des Menschen ist die Menschenliebe [Sperrung i. O.] abhängig.<sup>273</sup>

---

<sup>267</sup> Ebd., 140.

<sup>268</sup> Cohen: *ErW*.

<sup>269</sup> Vgl. Cohen: *RdV*, 138.

<sup>270</sup> Ebd.

<sup>271</sup> Vgl. Cohen: »Der Nächste«, 190.

<sup>272</sup> Vgl. j. Nedarim IX.

<sup>273</sup> Cohen: *RdV*, 137 f; die Zitierung der angegeben Talmudstellen wurden dem Zitat mitübernommen.

In dieser Aufnahme Cohens von Ben Asais Position wird die göttliche Schöpfung zur Grundlage der Menschenliebe. Das Gebot der Nächstenliebe unterstreicht nicht die Gleichheit des Anderen zu mir; nicht weil er ist wie Ich soll ich ihn lieben, sondern weil er mir nicht gleich ist. Die Hervorbringung des Mitmenschen resultiert nicht aus seiner Selbstigkeit zu mir, die sich aus einer engeren Bestimmung des Menschen ergibt, welche immer nur das an ihm erkennt, was an diesem schon mir gleich ist. Stattdessen liegt der Begriff des Mitmenschen in seinem Menschsein selbst, in der nichts weiter als »Leben und Seele«<sup>274</sup> ist, doch »auf dieser Grundlage [...] schon zum Mitmenschen«<sup>275</sup> wird. Auch wenn sich das Verständnis des Mitmenschen aus seinem einfachsten Gleichsein zu mir ableitet, darf ich die in seinem Begriff liegende Forderung nach Nächstenliebe nicht aus einem äquivalenten Selbstbezug herstellen. Vielmehr ergeht das Gebot der Liebe nicht von meinem Du, sondern vom Anderen aus. Deswegen ist die Bedeutung des *Rea*-Begriffes nicht in dem Anderen als demjenigen, der meinem Selbst am nächsten steht zu suchen, sondern als derjenige, der als das ganz Andere mir fernsteht. Denn wozu bedürfte es des *Gebotes*, den Nächsten wie mich selbst zu lieben, wenn er mir doch ohnehin schon gleich ist? Daher bedarf es Cohen auch keines Superlatives in der Bedeutung des Nächsten: »Lernet endlich die Menschenliebe ohne jede Steigerung als Pflicht erkennen! Denn wo Steigerung zulässig ist, da werden Abstufungen in der Menschenliebe und Grade und Relativitäten und schließlich Abmilderungen unvermeidlich.«<sup>276</sup> Um an dieser Stelle einen gedanklichen Bogen zu Lévinas zu schlagen, sei an dieser Stelle erwähnt, dass jene Erkenntnis Cohens vom wahrhaften Sinn des Gebot der Nächstenliebe auch für Rosenzweigs Denken prägend war, nachdem er einer Vorlesung Cohens vom WS 1913/14 beigewohnt hatte: »Wie er liebt, so liebe Du, das Wort aus dem Talmud, das Hermann Cohen [...] anführte [...] das ist ein großes Wort und meint nichts andres.«<sup>277</sup> Rosenzweig verarbeitete diesen Gedanken in seinem *Stern der Erlösung* weiter:

Aus dem unendlichen Chaos der Welt wird ihm [dem Menschen] ein Nächstes, sein Nächster, vor die Seele gestellt, und von diesem und zu-nächst nur von diesem ihm gesagt : er ist wie du. »Wie du«, also nicht »du«. Du bleibst Du und sollst es bleiben. Aber er soll dir nicht ein Er bleiben und also für dein Du bloß ein Es, sondern er ist wie Du, wie dein Du, ein Du wie Du, ein Ich, – Seele.<sup>278</sup>

---

<sup>274</sup> Ebd., 143.

<sup>275</sup> Ebd.

<sup>276</sup> Cohen: »Der Nächste«, 193-194.

<sup>277</sup> Rosenzweig, Franz: *Briefe und Tagebücher* (Bd. 1: 1900-1918; Bd. 2: 1918-1929), in: Rosenzweig, Rachel (Hg.): *Gesammelte Schriften I*. Haag: Nijhoof, 1979, 663; vgl. auch Caspar, Bernhard: »Korrelation oder ereignetes Ereignis?«, in: *Cohen's Philosophy of Religion*, 60.

<sup>278</sup> Rosenzweig: *Stern*, 267.

In dieser Neudeutung geht die ganz Bedeutung des Fremdlings hervor, der hier als Anfangspunkt des Mitleids gesetzt wird: »Im Fremdling wurde zu allererst der Mitmensch entdeckt. Und das Mitleid erwachte zuallererst vor dem Fremdling.«<sup>279</sup> Erst in der Liebe zum Anderen, kann sich die Liebe zum Göttlichen herstellen, und nicht umgekehrt.<sup>280</sup> Den Begriff der Liebe, vor dessen Verwendung Lévinas in seinem Frühwerk noch zurückgescheut ist<sup>281</sup>, findet sich am Ausführlichsten in seinem Aufsatz *Zwischen zwei Welten*, wo er sich mit Rosenzweigs Liebesbegriff – der eben von diesem wiederum im Ausgang von Cohen entwickelt wurde – auseinandersetzt.<sup>282</sup> Dort heißt es: »Gott liebt den Menschen als Selbstheit. Alles, was er in seiner Beziehung zum Menschen ist, besteht in dieser Liebe. Und Gott kann den Menschen nur lieben, insofern dieser einzigartig ist.«<sup>283</sup> Die Einzigartigkeit des Nächsten bildet sich in seiner mir entziehenden Andersheit ab, durch der Begriff des Nächsten seine umgekehrte Bedeutung erhält. Der Nächste ist nicht als derjenige zu verstehen, welcher mir naht oder der mir am nächsten ist, und durch dessen Nähe mir erst das Gebot der ethischen Handlung aufgeht. Wäre dem so, so würde ich an diesem nur ethisch handeln, weil ich an und in ihm etwas identifiziere, das ich schon aus meinem Selbst herausgenommen habe. Er ist der Nächste, weil er der Fernste ist, d. h. er bekundet sich mir als ein solcher durch seine anwesende Abwesenheit. In seinem Interview mit Christoph von Wolzogen führt Lévinas sein Verständnis der (Nächsten)Liebe noch näher aus: »Das gültig Menschliche ist [...] die Liebe. Ich meine, mit all dem, was sie belastet. Liebe – ich werde es besser sagen: Verantwortlichkeit. [...] Liebe besteht ohne Sorge für das Geliebt-Werden. Das ist mein Begriff der Dyssymmetrie.«<sup>284</sup> Ein solches nicht-reziprokes Verständnis der Liebe zum Anderen ist auch in Cohens Auffassung vom Gebot der Nächstenliebe gegeben, dessen eigentlicher Sinn erst im Ausgang des Anderen her erschlossen werden kann. Diese Forderung wird durch Cohens Mitleidsbegriff am deutlichsten kolportiert, wie sich im nachfolgenden Punkt zeigen wird.

---

<sup>279</sup> Cohen: *RdV*, 168.

<sup>280</sup> Vgl. ebd.

<sup>281</sup> Vgl. den Verweis von Gibbs: »Cohen and Levinas«, 184.

<sup>282</sup> Vgl. hierzu Dalferth, Ingo U.: „Freiheit und Liebe. Selbstwerdung nach Levinas und Rosenzweig“, in: Ders.: *Selbstlose Leidenschaften. Christlicher Glaube und menschliche Passionen*. Tübingen: Mohr Siebeck 2013, 198-214.

<sup>283</sup> Ebd., 74.

<sup>284</sup> Lévinas / Wolzogen: »Intention, Ereignis und der Andere«, 134.

### 3.3. Cohens Mitleidsethik gelesen im Lichte von Lévinas Verantwortungsbegriffs

Im Vorangegangenen wurde herausgearbeitet, wie das Gebot der Nächstenliebe in Cohens Interpretation vom Anderen her gelesen werden kann. Doch gründet die Forderung der Nächstenliebe auf dem Fundament des Mitleids<sup>285</sup>, welches die ursprünglichste Form der Menschenliebe<sup>286</sup> darstellt. Beide Begriffe, die Liebe zum Anderen und das Mitleid, stehen in einem Verweisungszusammenhang miteinander, insofern der »Mensch beginnt im Mitleid den Menschen zu lieben, den Nebenmenschen zu verwandeln in den Mitmenschen«<sup>287</sup>. Während durch die Einsicht von dem Leiden des anderen Menschen sein Wesen zum Vorschein gebracht wird<sup>288</sup>, steckt in dieser Offenbarung die Entdeckung meiner ethischen Subjektivität, die nur im Mitleiden – also in der Selbst- Aufnahme des Leidens des Anderen – konstituiert werden kann. Um diese spezifische Art der Beziehung herauszustellen, muss Cohen seinen Begriff des Mitleids von einem solchen, wie er bisher in der Moralphilosophie und Ethik definiert wurde, abgrenzen. In erster Linie kommt es Cohen darauf an, das Mitleid nicht länger als affektgeleitetes Gefühl meiner subjektiv-spontan Eingebung, sondern als »Faktor des reinen Willens, als ein Hebel des sittlichen Bewußtseins, als eine Grundkraft des sittlichen Universums, welches der Mitmensch aufschließt«<sup>289</sup>, zu bestimmen. Die Erläuterung dessen, was das Mitleid ausmacht und wie sich dieses am Anderen äußert, steht in schematischer Ähnlichkeit zu Lévinas' Verantwortungsbegriff<sup>290</sup>. Hiermit ist nicht impliziert, diesen in den Terminologien einer Mitleidsethik gelesen oder mit dieser gleichgesetzt wird, unterliegt diese doch meist der Vorstellung einer symmetrischen Beziehung, von der aus das Subjekt sich dazu entschließt, den Anderen in seinem Leiden erst wahrzunehmen.<sup>291</sup> Ist es unter solchen Vorbehalten möglich, einen Konnex zwischen der Mitleidsethik, wie sie von Cohen entwickelt wurde, und dem vorgestellten

---

<sup>285</sup> Zur übersichtlichen Darstellung von Cohens Mitleidsbegriff vgl. u. a. Wiedebach, Hartwig: »Hermann Cohens Theorie des Mitleids«, in: *Cohen's Philosophy of Religion*, 231-244.

<sup>286</sup> Cohen: *RdV*, 168.

<sup>287</sup> Ebd., 169.

<sup>288</sup> Vgl. ebd., 170.

<sup>289</sup> Cohen: *RdV*, 164.

<sup>290</sup> Der Verantwortungsbegriff Lévinas' ist über sein ganzes Werk verstreut und wird hier nur in seiner grundlegendsten Bedeutung wiedergeben, bzw. mit Hinblick auf diejenigen begrifflichen Facetten, die in ihrer Ausformulierung erlauben, eine größtmögliche Nähe zu Cohens Mitleidsethik herzustellen.

<sup>291</sup> Vgl. Flatscher, Matthias: »Was heißt Verantwortung? Zum alteritätsethischen Ansatz von Emmanuel Levinas und Jaques Derrida«, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 3 (11), 2016, 137

Verantwortungsbegriff Lévinas' herzustellen? Wenn es um den eben angeführten Einwand geht, der Verantwortungsbegriff bei Lévinas resultiere aus einer asymmetrischen Beziehung zwischen mir und dem Anderen, soll an diese Bedingung durch die von Cohen aufgewiesene Unmöglichkeit, den Mitleidsbegriff von einem selbstreflexiven Zugang her zu verstehen, angeknüpft werden. Cohen schreibt:

Alles metaphysische und ethische Mißverständnis des Mitleids geht aus dem Irrtum hervor, daß das Mitleid nur reflexiv sei und nur von mir selbst ausgehe und angetrieben werde. Dahingegen erkennen wir hier den Zusammenhang des Mitleids mit dem Problem des Mitmenschen. Das Mitleid ist demzufolge so wenig reflexiv auf das Selbst, daß vielmehr der andere, der mich auf mein Selbst nur zurücktreiben soll, bisher nur als Nebenmensch figuriert, als Mitmensch aber noch gar nicht vorhanden ist, sondern erst durch das Mitleid erschaffen werden soll. *Wie könnte das Mitleid daher eine Reflexion von ihm auf mich zu bedeuten haben* [Herv. D. E.]<sup>292</sup>

Geht das Mit-Leiden nur von dem an meinem eigenen Selbst erfahrenen Leid hervor, oder herrscht ein Rückbezug vom Leid des Anderen auf mein Selbst, ist die eigentlichste Bedeutung des Mitleids verfehlt. Auch wenn im Begriffe des Mitleids das Mit eine eigene Erfahrung vom Leiden indiziert, darf dieser doch nicht von meiner eigenen Vorstellung und Erfahrung gebildet werden. Das Leiden mit diesem ist eben nicht als Selbst-Leiden zu verstehen, also als etwas, das sich nur durch das von mir schon eigene erfahrene Leid verstehbar machen lässt. Gerade dadurch, dass das Leiden des Anderen etwas ist, was niemals von mir selbst ganz erschlossen werden kann, das sich gegen jegliche Verständnismöglichkeit eines von mir schon erfahrenen Leids sträubt, kann der Ruf zur Verantwortung hörbar gemacht werden. Das Mitleid ist nichts, was erst aus einer schon durchgemachten eigenen moralischen Erfahrung resultiert. Wie bei der Bedeutung des Menschen im *Mit* ist der Sinn des Leidens als Leiden *Mit* dem Anderen nicht etwas, das erst nachträglich durch mein Selbstleiden konstruiert wird. Würde der Begriff des Mitleids sich so verhalten, bliebe er in meinem Selbstverständnis gefangen und könnte dessen eigentlicher Bedeutung nicht gewahr werden. Genau wie ich in der Unbestimmbarkeit des einen anderen Menschen, den ich in der ihn repräsentierenden und damit gleichzeitig subordinierenden Allheit nur als Nebenmensch kenntlich mache, damit in seiner Einzigkeit nicht erfahren kann – ohne dass eine solche Erfahrung einer Einverleibung gleichkäme – stülpe ich mein Selbst diesem gegenüber und lasse ihm nur Mitleid zuteil werden, da ich selbst weiß, was heißt, zu leiden. Das mich in die Verantwortung ziehende

---

<sup>292</sup> Cohen: *RdV*, 165.

Mitleiden des Anderen spiegelt nicht mein eigenes von mir erfahrenen Schmerz wieder, es ist kein subjektives Leid, sondern muss objektivierbar sein<sup>293</sup>, um Faktizität für sich beanspruchen zu können.<sup>294</sup> Hierfür darf der Mitmensch nicht erst in der Erfahrung zugänglich gemacht werden, ist er doch schon immer ein Faktor des Bewusstseins, und muss daher in der ethischen Beziehung die sich im Mitleidsbegriff ausdrückt, vorgängig sein. Der vom leidenden Mitmenschen ausgehende ethische Anruf, ist daher ähnlich wie bei Lévinas kein von meinem Selbst ausgehender Nachvollzug, sondern vielmehr ein *Vorvollzug*. Die Verantwortung, die ich dem Anderen gegenüber trage, resultiert nicht erst aus einem Vertragsverhältnis heraus, wie es in der *Ethik* vorgestellt wurde. Um noch einmal auf die von Cohen verwendeten biblischen Vermittlungsbegriffe zu rekurrieren, erklärt sich hieraus ein weiteres Mal Cohens Ablehnung gegenüber dem Verständnis des *Rea*-Begriffes als Volksgenossen, an dem ich nur mitleide, weil ich ihn schon in meinen Verständnishorizont verortet habe. Nicht weil der Andere wie ich leidet, noch weil ich wie der Andere leide, leide ich mit ihm; sondern weil der Schmerz des Anderen etwas ist, welcher sich jeglicher Subjektivierung widersetzt, werde ich im Mitleid zur Verantwortung aufgerufen. Wie bei dem Gebot der Nächstenliebe leitet sich der richtig verstandene Begriff des Mitleids aus dem Leiden des Anderen her, welches sich durch eine Dissimilarität zu meinem Selbst auszeichnet. Diese Korrektur und Präzisierung des Mitleidbegriffs, der weder als ein selbstreflexiver Rückbezug noch Ausgang von meinem Selbst gedacht werden darf, kann als Einsatzpunkt zu Lévinas' Verantwortung aufgegriffen werden. Ein zentrales Merkmal von diesem ist die in der moralischen Betrachtung gemachte Erfahrung der »metaphysische[n] Asymetrie: die radikale Unmöglichkeit, sich von Außen zu sehen und von sich und den Anderen in derselben Weise zu reden«.<sup>295</sup> Bei Cohen wird das Mitleid im Fokus auf den Anderen her bestimmt, wenn es heißt, dass »mein eigenes physisches Wohl und Wehe mir gleichgültig bleiben dürfen, nicht aber darf dies der Fall sein bei meinem Nebenmenschen.«<sup>296</sup> Die Verantwortung, die ich diesem gegenüber auf mich nehme, meint keine Reziprozität, in welcher der Andere mir ebenso verpflichtet ist. Dennoch muss an dieser Stelle mit Batnitzky eingewendet werden, dass eine solche Asymetrie wie sie von Lévinas vorgestellt wird, bei Cohen nicht anzutreffen ist, gründet doch sein ganzes philosophisches System auf einem Begriff der Symetrie

---

<sup>293</sup> Vgl. Cohen: *RdV*, 153-157.

<sup>294</sup> Das Mitleid, so Cohen, ist »nicht sowohl ein Schmerzgefühl und eine Leidenschaft als vielmehr das Aufdämmern des sittlichen Bewußtseins von der Gemeinschaft der Menschen, als einer Art von Naturkraft, die sie verbindet« (Cohen: *JS I*, 208).

<sup>295</sup> Lévinas: *TU*, 73.

<sup>296</sup> Cohen: *RdV*, 155.

und Gleichheit, der von Lévinas abgelehnt wurde.<sup>297</sup> Wenn dieser auch der Ausgangs- und Endpunkt von Cohens Konzept des anderen Menschen ist, kann der richtig verstandene Begriff vom Mitleid nur im Ausgang vom Leid des Anderen, und nicht meines eigenen, gedacht werden. Unterliegt die Idee des Mitleids einer solchen Vorstellung, so haben wir es noch nicht mit dem eigentlichen Mitmenschen zu tun, der sich mir im Leiden aus dem Grund als ein ganz Anderer zeigt, als mir sein Schmerz etwas nicht selbst-verständliches ist. Daher kann er auch nicht aus meinem ethischen Bewusstsein heraus verbannt werden :

Vielmehr wird es auch von diesem angeblichen Endpunkt des Ich aus ersichtlich, daß die ganze Auffassung falsch ist, und daß ihr Fehler darin besteht: daß der Mitmensch schlechthin als Nebenmensch vorgestellt, nicht aber als ein neues Problem, als ein neuer Begriff vom Menschen gedacht wird. Als Entdeckungsbegriff des Menschen verliert das Mitleid allen Verdacht und allen Schein einer zweideutigen Passivität: und wird als ein *ethischer Faktor* [Herv. D. E.], [...] erkennbar.<sup>298</sup>

Nur der richtig verstandene Begriff vom Mitleid kann den Menschen in seinem Mitmenschentum herausstellen und die Verantwortung, die dieser an mein Ich stellt, empfangen. Der Ruf zur Verantwortung wird bei Cohen also ansatzweise im Begriff des Mitleids wiedergegeben. Das Mitleid, losgelöst von jeder Reduktion auf mein eigenes Leid, vermag es, das *Er* in das *Du*<sup>299</sup>, den Nebenmenschen zum Mitmenschen, zu transformieren. Nur indem eine Hörbarkeit für jenes Angesprochen-seins durch das Leiden des Anderen perzipiert wird, kann mein Ich zum Vorschein kommen. Bevor ich den Anderen als Mitmenschen nicht entdeckt habe, steht mein Selbst noch gar nicht fest : »Es ist ja auch die Frage, die bisher noch gar nicht gestellt ist : ob ich selbst überhaupt schon vorhanden bin, bevor der Mitmensch entdeckt ist. Also auch der Endpunkt der Reflexion ist noch nicht gegeben, geschweige denn der Anfangspunkt.«<sup>300</sup> Das ethische Verhältnis kann sich weder im Ausgang vom Ich, noch im Rückgang zu diesem bekunden. Es stellt somit kein intersubjektives Verhältnis dar, in dem ich gebe und empfangen. Erst im Ausgang vom Anderen kann meine ethische Subjektivität begründet werden. Diese Entdeckung ist es, welche es Edith Wyschogrod zufolge erlaubt, Cohen und Lévinas in eine geistige Nähe zueinander zu stellen: »[...] he [Lévinas] shares with Cohen the basic assumption that an awareness of the other as a moral

---

<sup>297</sup> Vgl. Batnitzky: »Irrationalist Rationalism«, 76.

<sup>298</sup> Cohen: *ErW*, 165.

<sup>299</sup> Ebd., 19: »Und es entsteht die Frage [in Bezug auf die Ergänzung der Ethik zur Religion], ob nicht gerade durch die Beachtung des Leidens bei dem Anderen dieser Andere aus dem *Er* in das *Du* sich verwandelt [Sperrung i. O.]«

<sup>300</sup> Ebd., 165.

datum, as imperative or command, is constitutive of the self.«<sup>301</sup> Bei Lévinas geht diese Verantwortung durch die vom Anderen ausgelöste Betroffenheit hervor,<sup>302</sup> die eben auch wie bei Cohen kein Affiziertwerden oder eine Störung meint, sondern vielmehr als Einbruch zu deuten ist. Es soll nun versucht werden aufzuzeigen, wie sich innerhalb des Cohen'schen Mitleidsbegriffs eine solche Betroffenheit in den biblischen Gestalten des Fremden, des Armen, der Waisen und der Witwe<sup>303</sup> ausfiguriert. Diese lassen sich im Vergleich zu Cohens früheren Werken, der *Ethik* und der *Begriff der Religion*, als Ergänzung und Fortsetzung<sup>304</sup> eines Alteritätsverständnisses auffassen, da sie in ihrer Anders- und Fremdheit wie auch ihrem Leiden »an die Verantwortung des Ich [appellieren]; ihr Ruf richtet sich gegen die Gleichgültigkeit des Ich dem Leidenden gegenüber und fordert auf, sich seiner Verantwortung bewußt zu werden und ihr gemäß zu handeln.«<sup>305</sup> In der Begegnung mit ihnen wird durch die von ihnen verkörperte soziale Differenz an die Indifferenz meines Ich appelliert. Nur indem ich ihnen gegenüber nicht gleichgültig bleibe und dem von ihnen aufgegebenen Ruf zur Verantwortung folge, kann der Mitmensch als solcher entdeckt werden<sup>306</sup>, ohne dass er dabei seiner Andersheit völlig ent-deckt werden würde. Der Begriff des Mitleids und die Entstehung des Mitmenschen wird somit am prägnantesten von der Figur des Armen konkretisiert, der das Problem der sozialen Differenz am deutlichsten repräsentiert. In Bezug auf die anderen biblischen Gestalten, der Witwe und der Waisen, meint Cohen dass diese »die Typen, die Vertreter der Armut sind«<sup>307</sup>, wobei der Anruf von diesen »noch konkreter aus[geht] als von dem Armen, der doch immer nur eine ökonomische Abstraktion ist«<sup>308</sup>, die aber auch durch das Mitleid lebendig wird. Wie gestaltet sich nun die Begegnung und das hierin sich entwickelnde ethische Verhältnis mit jenen Figuren? Erschließt sich der an ihnen herausgestellte Begriff des Mitleids erst in einer moralischen Erfahrung im Sinne eines einem Gegenüberstandes, in welchem mir ihr Leiden physisch vor Augen geführt wird? Der Begriff des

---

<sup>301</sup> Wyschogrod: »The moral self«, 37 (unter Auslassung der von Wyschogrod angegeben Fußnote).

<sup>302</sup> Lévinas, Emmanuel: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*. 4. Aufl. Freiburg i.B./München: Alber 2004, 42.

<sup>303</sup> Diese Figuren begegnen in Dtn 26,12-13 in Bezug auf die Gesetze und Rechte wieder und werden von Cohen zitiert: »Wenn du im dritten Jahre des Zehnten, den ganzen Zehnten von deinem Ertragnis vollständig abgeliefert, und den Leviten, Waisen und Witwen gegeben hast, damit sie ihn in deinen Toren verzehren und sich sättigen, so sollst du sprechen vor dem Ewigen, deinem Gott: ich habe das Heilige entfernt aus dem Hause und es den Leviten, Fremdlingen, Waisen und Witwen gegeben, ganz nach deinem Gebote, das du mir befohlen hast, ich habe keines deiner Gebote übertreten und keines vergessen.«

<sup>304</sup> Vgl. Munk: »Alterität im Denken Cohens«, 117.

<sup>305</sup> Ebd.

<sup>306</sup> Vgl. Cohen: *RdV*, 154.

<sup>307</sup> Ebd., 171.

<sup>308</sup> Ebd.



Mitleids beschreibt kein psychologisches oder empirisches Konzept<sup>309</sup>, bei dem das Leiden des Anderen an meine Erfahrung herangerückt wird, um anschließend in mein Bewusstsein dringen zu können. Wie schon oben skizziert, meint er ein Faktum des Bewusstseins, insofern das Leiden ja für Cohen objektivierbar sein muss: »Das Leiden ist ein aktuelles Gefühl, das nicht nur eine soziale Tatsache des Bewußtseins, die der Armut, sondern das als eine prävalierende Tatsache des Bewußtseins, als eine das ganze menschliche Bewußtsein erfüllende und alle anderen Vorgänge und Tätigkeiten desselben mitbestimmende erfaßt und begriffen werden muß. Daher darf ihre Objektivierung nicht verwischt werden.«<sup>310</sup> Somit ist das Leiden nicht ein aktueller Zustand, der wieder vorübergeht, und es ist ebenso auch nicht allein ein soziales Faktum, denn wäre es dies, so würde es Cohens Bemühen der konstitutiven Zugehörigkeit des Leidens vom Anderen in mein Bewusstsein widersprechen. Diese wichtige Tatsache wurde meines Erachtens von der Lesart der Cohen'schen Mitleidstheorie als sozialen Liebesethik unterminiert. Der objektive Charakter des Leidens ergreift das ganze Bewusstsein, womit es sich somit dessen Existenz nicht entziehen kann. Die Armut bzw. die Figur des Armen drückt die ins Äußerste gesteigerte Form von Leiden aus und scheint daher den größten Widerspruch für Cohen aufzuzeigen, woraus sich aus dem Bewusstsein selbst die Faktizität des Leidens offenbart :

Vor der Armut entsteht dem wissenschaftlichen Bewußtsein das Problem des Mitmenschen. Denn der Nebenmensch wird hier zum Widerspruch in sich selbst, da er vielmehr ein Untermensch ist. Die Anomalie scheint hier Gesetz zu sein. So unbegreiflich es scheint, so wird es doch aus dem Zusammenhange der Richtungen des Bewußtseins verständlich, daß das Mitleid als eine wahrhaftige Liebe in ihm entsteht. Diese Einsicht hat das Leiden enthüllt. Und diese Enthüllung hat das ganze Bewußtsein ergriffen.<sup>311</sup>

Indem der Andere sich mir als Leidender zeigt, dringt er in mein Bewusstsein ein. Somit ist der Entdeckung des Mitmenschen auch die Aufdeckung meines ganzen eigenen Bewusstseins gemeint, das mir als solcher noch nicht vor dem Mitmenschen gegeben ist. Bei Lévinas findet sich die Bedeutung des Leidens<sup>312</sup> im Zusammenhang mit der von ihm problematisierten Beziehung zwischen Sein und Identität, in der das Leiden auf ein Jenseits verweist.<sup>313</sup> Es ist das Leiden, in dem eine Erfahrung vom Anderen gemacht werden kann: » [...] einzig ein Wesen, das durch das

---

<sup>309</sup> Vgl. Gibbs: »Cohen and Levinas«, 189.

<sup>310</sup> Cohen: *RdV*, 160.

<sup>311</sup> Ebd., 170.

<sup>312</sup> Es sei hier angemerkt, dass sich bei Lévinas zwar kein systematisch ausgearbeiteter Begriff des Leidens finden lässt, die Gleichgültigkeit gegenüber dem Leid des Anderen in Lévinas' Denken impliziert ist; vgl. hierzu Edelglass, William: »Levinas on Suffering and Compassion«, in: *SOPHIA* 45 (2), 2006, 43-59.

<sup>313</sup> Vgl. ebd., 45 f.

Leiden zum Zusammenkrampfen seiner Einsamkeit und und [sic] in das Verhältnis zum Tod gelangt ist, [stellt sich] auf ein Gelände, auf dem das Verhältnis zum anderen möglich wird.«<sup>314</sup> Das Leiden hat für Lévinas somit einen Ereignischarakter, da sich das Seiende hier »in dem das Seiende sich in Beziehung findet zu dem Ereignis, das es nicht übernimmt, für das es reine Passivität ist, das absolut anders ist, in Bezug auf das es nicht mehr können kann.«<sup>315</sup> Vor dem Leiden bin ich in meiner Egoität gesättigt<sup>316</sup>, und das Leid des Anderen geht mich nicht an. Bei Cohen kann ohne die Wahrnehmung des Leidens mein Selbst nicht zur Entdeckung kommen. Im Unterschied zu Cohen erhebt sich aber die Frage nach dem Leid des Anderen nicht im Kontext der Theodizee-Frage, welche von Lévinas abgelehnt wird, da jede Form von Leiden für ihn sinnlos ist.<sup>317</sup> Der Begriff des Mitleidens und der von ihm ausgehende Anruf entwickelt sich somit voneinander differierenden Ausgangspunkten. Jedoch bildet die Fragestellung, die beide Denker beschäftigt, den gemeinsamen Nenner: Was bedeutet das Leiden des Anderen für mein eigenes Ich? In welcher Art und Weise werde ich von dem Anderen zur Verantwortung gerufen, und wie kann diesem Ruf gefolgt werden, ohne dass er nur als Echo meines Selbst gehört wird? An diesem Punkt sei auf den zentralen Verbindungsbegriff verwiesen, der sich zwischen Cohens Idee des Mitleids und der Lévinas'schen Verantwortlichkeit anbringen lässt. So wenig sich der Mensch als Mitmensch mir in der Erfahrung gibt, folgt bei Lévinas die Vorstellung des Anderen nicht einem plastischen Abbild von diesem. Der von ihm ausgehende Ruf zur Verantwortung resultiert nicht aus seinem Anwesen im Sinne einer Entgegensetzung zum Ich, in der sich mit der Andere erst präsentieren muss, um an meine Verantwortung an ihn zu erinnern. Vielmehr präsentiert sich in seinem Antlitz eine Öffnung zum Göttlichen, durch welche der ethische Anruf eine religiöse Konnotation enthält:

Das Antlitz, in dem der Andere sich mir zuwendet, geht nicht auf in der Vorstellung des Antlitzes. Seine Not, die nach Gerechtigkeit schreit, vernehmen, besteht nicht darin, sich ein Bild vorzustellen, sondern sich als verantwortlich zu setzen, gleichzeitig als mehr und als weniger als das Seiende, das sich im Antlitz präsentiert. [...] Das Seiende, das sich im Antlitz präsentiert, kommt aus einer Dimension der Erhabenheit, Dimension der Transzendenz; in ihr kann es sich als Fremden präsentieren, ohne sich mir wie ein Hindernis oder ein Feind entgegenzustellen. Mehr, denn meine Stellung als Ich besteht darin, dieser wesentlichen Not

---

<sup>314</sup> Lévinas, Emmanuel: *Die Zeit und der Andere*. Übers. u. mit einem Nachwort vers. v. Ludwig Wenzler. 3. Aufl. Hamburg: Felix Meiner 1995, 48.

<sup>315</sup> Ebd., 52.

<sup>316</sup> Ebd., 45.

<sup>317</sup> Vgl. ebd., 48-50. Zur vergleichenden Darstellung der Theodizee-Frage bei Cohen und Kant siehe hierzu Schulte, Christoph: »Theodizee bei Kant und Cohen«, in: *Cohen's Philosophy of Religion*, a.a.O., 205-229.

des Anderen begegnen zu können [...]. Der Andere, der in seiner Transzendenz über mich herrscht, ist auch der Fremde, die Witwe und der Waise, gegen die ich verpflichtet bin.<sup>318</sup>

Und in Referenz auf den eigentlichen Sinngehalt des Tanachs begegnen uns in Lévinas Schrift *Schwierige Freiheit* dieselben biblischen Gestalten wieder:

Dass die Beziehung zum Göttlichen über das Verhältnis zu den Menschen führt und mit der sozialen Gerechtigkeit zusammenfällt, eben dies ist der Geist der jüdischen Bibel. Moses und die Propheten kümmern sich nicht um die Unsterblichkeit der Seele, sondern um den Armen, die Witwe, die Waise und den Fremden. Die Beziehung zum Menschen, in der die Berührung mit dem Göttlichen stattfindet, ist nicht eine Art geistige Freundschaft, sondern diejenige, die sich in einer gerechten Ökonomie manifestiert, erprobt und erfüllt, einer Ökonomie, für die jeder Mensch voll verantwortlich ist.<sup>319</sup>

Es ist sicherlich kein Zufall, dass an dieser Stelle jene identischen biblischen Gestalten wiedergefunden werden können, wie sie einem bei Cohen begegnet sind. Beiden Denkern muss der von ihnen ausgehende ethische An-Ruf aufgegangen sein, den sie in ihrer ungeschützten Existenz und sich mir entziehenden Fremdheit verkörpern. Beide, Cohen und Lévinas erkennen den von diesen Figuren der Fremdheit und Not ausgehenden Ein-Bruch des Anderen in meine gesicherte Welt. Der Andere bricht ständig in das mir Vertraute ein und nimmt mich in die Pflicht, meiner Verantwortung gegenüber dem Anderen gewahr zu werden. Das Leiden des Anderen hat für mein eigenes Dasein eine existenziell-orientative Bedeutung:

Es ist kein träger Affekt, dem ich mich hingebe, wenn ich das Leid des Anderen beobachte, und zwar nicht als natürliches und empirisches Faktum, sondern wenn ich es zum *Fragezeichen mache für meine gesamte Orientierung in der sittlichen Welt* [Herv. D. E.]. Es ist nur Einseitigkeit, welche mich gleichgültig machen könnte gegen dieses Leid. Und es ist nur von einer falschen Metaphysik dirigierte Unkenntnis von dem Eigentümlichen des Menschenwertes, welche das Mitleid zu einer Reflexbewegung herabwürdigt. Im Leiden geht mir plötzlich und unaufhaltsam ein grelles Licht auf über die Flecken an der Sonne des Lebens.<sup>320</sup>

Diese Grellheit blendet jene Ordnung des Seins, die für meine gesicherte Identität des Ich Bestand haben muss. Aus diesem Gedanken wird ersichtlich, warum die Figur des Armen solch einen zentralen Stellenwert innerhalb der Cohen'schen Mitleidsethik einnimmt. Die an ihm sich wiedergebende soziale Differenz richtet sich in einem ethischen Anruf an mein Ich: »Das Antlitz

---

<sup>318</sup> Lévinas: *TU*, 311f.

<sup>319</sup> Lévinas: *Schwierige Freiheit*, 32; vgl. auch Bienenstock: *Cohen und Rosenzweig*, 275.

<sup>320</sup> Cohen: *RdV*, 21.

in seiner Nacktheit als Antlitz präsentiert mir die Blöße des Armen und des Fremden; aber diese Armut und dieses Exil, die meine Vermögen aufrufen, mich meinen, liefern sich diesen Vermögen nicht wie Gegebenheiten aus; sie bleiben Ausdruck des Antlitzes. Der Arme, der Fremde präsentiert sich als Gleicher.«<sup>321</sup> So wie sich für Cohen das geistige Leiden nur als soziales Leiden ausdrücken kann<sup>322</sup>, bestimmt auch Lévinas das geistige Leben als moralisches. Dieser Gedanke findet sich in seiner eindeutigsten Ausführung in der Auseinandersetzung Lévinas' mit einer rabbinischen Diskussion zwischen Rabbi Schemuel und Rabbi Jochanan in der Lévinas Schemuels Position aufnimmt und ausdeutet<sup>323</sup>:

Für ihn [Rabbi Schemuel] bleibt das geistige Leben als solches untrennbar verbunden mit der ökonomischen Solidarität gegenüber dem Anderen – das *Geben* [Herv. i. O.] ist gewissermaßen die ursprüngliche Bewegung des geistigen Lebens; [...] *der Andere ist immer der Arme, die Armut definiert ihn als den Anderen* [Herv. D. E.], und die Beziehung zum Anderen wird stets Weihgabe und Geschenk sein, niemals Nahen »mit leeren Händen«. Das geistige Leben ist wesentlich moralisches Leben, und sein bevorzugter Ort ist das Ökonomische.<sup>324</sup>

Für Lévinas verkörpert ebenfalls die Figur des Armen in seiner Bedürftigkeit den Anderen, bzw. ist im Begriff Armut selbst der Andere immer schon mitinbegriffen. In Cohens Sprache übersetzt sich jene Verbundenheit des geistigen mit dem ökonomischen Leben in die Erkenntnis der Armut als derjenigen sozialen Differenz, die ihn zum Mitmenschen macht, indem sie an die Indifferenz meines Ich appelliert. Durch die Einsicht in den sozialen Unterschied, der einen Einschnitt in mein Bewusstsein bildet, kann in ein Verhältnis zu Gott getreten werden, und nicht umgekehrt.<sup>325</sup> Nicht in einer sich vom Anderen abwendenden Suche nach dem Göttlichen gelingt es mir, in ein Verhältnis zur Transzendenz zu treten. Nur in der zwischenmenschlichen ethischen Beziehung, kann sich eine Erfahrung von Transzendenz einstellen. Die Verantwortung, zu der mich der Andere ruft, fängt mit der Wahrnehmung vom Leid des Anderen an, dessen Leid zugleich fordert. Diese Forderung ist im Sinne der gesetzlichen Handlung, der *Mizwa*, zugleich Gesetz und Pflicht, die in der Korrelationsbeziehung zwischen Gott und Mensch ihre Wirkung erhält<sup>326</sup>, und der ich

---

<sup>321</sup> Lévinas: *TU*, 308.

<sup>322</sup> Vgl. Cohen: *RdV*, 158.

<sup>323</sup> Der Kontext bezieht sich hier auf die von Lévinas aufgenommene Position Rabbi Schmuels, für den im Gegensatz zu Jochanan mit dem Eintritt des messianischen Zeitalters die sozialen Differenzen nicht ausgelöscht und die Verantwortung die ich gegenüber dem Leiden des Anderen trage somit auch nicht abgelegt werden kann.

<sup>324</sup> Lévinas: *Schwierige Freiheit*, 62f.

<sup>325</sup> Vgl. Cohen: *RdV*, 170: »Jetzt erst, nachdem der Mensch gelernt hat, den Menschen als Mitmenschen zu lieben, wird der Gedanke auf Gott zurückbezogen : daß Gott den Menschen liebt, und zwar den Armen in derselben Bevorzugung, wie er den Fremdling liebt.«

<sup>326</sup> Ebd., 401.

mich nicht entziehen kann. So signalisieren auch bei Lévinas die biblischen Gestalten der Witwe, der Waisen, des Fremden und des Armen »eine nicht abzulehnende Anordnung, ein Gebot, das die Verfügungsgewalt des Bewußtseins einschränkt«<sup>327</sup>. Die Göttlichkeit des Gebotes bzw. des Verbotes zeigt sich an im *Antlitz* des Anderen, bei Cohen im Leid des Anderen, welches das »ganze Bewußtsein ergreift«<sup>328</sup>. Dies muss für Cohen den eigentlichen Sinn der Sittlichkeit ausmachen: »Aber das Grundgesetz der Sittlichkeit und hoffentlich daher auch der Religion ist die Liebe zu allem, was Menschenantlitz trägt. Und diese Forderung erhöht sich, wenn in diesem Antlitz nicht die Züge des eigenen, als des bevorzugten Stammes, hervorleuchten.«<sup>329</sup> Dafür muss aber der Andere sich mir nicht präsentieren, er muss solche Form der Anwesenheit darf aber nicht im Sinne einer mir selbstvertrauten Gegenwärtigkeit gedacht werden. Der Andere zeigt sich mir nicht in seiner ganzen sinnlichen Präsenz, um in mein Bewusstsein eintreten zu können. Wie kann das Lévinas'sche *Antlitz* auf Cohens Mitmensch angewandt werden? Cohen spricht zwar stets davon, was für ein religiös-ethischer Gehalt im Mitleid steckt, gibt aber keine Auskunft darüber, wie solch eine »Erfahrung« vom Leid des Anderen aussehen könnte. Um den Nachweis zu erbringen, es fände sich in Cohens Mitleidsethik ein Vorverweis zum *Antlitz*, muss eine spekulative Verknüpfung hergestellt werden. Bei Cohen findet sich in seiner 1928 publizierten *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte* eine Äußerung zur Bedeutung des Gesichts im Zusammenhang mit dem Wesen des Kunstwerkes, wo sich ein gedanklichen Anklang zum *Antlitz* vernehmen lässt:

Es ist die eigentliche Verbindung beider, die wir im Schauen erfassen, es ist das Gesicht wie wir in der biblischen Sprache sagen, die intuitive Ahnung einer harmonischen Verbindung jener beiden Extreme, die sich in dem diskursiven Denken vereinen lassen, dieses Gesicht in harmonischer Verschmelzung des Ewigen mit dem Vergänglichen, des Notwendigen mit dem Zufälligen, des Geistigen mit dem Körperlichen, des Raumlosen mit dem Räumlichen — dies macht das eigentliche Wesen des Kunstwerks aus.<sup>330</sup>

Diese Äußerung lässt sich ebenso auf das Gesicht des Anderen beziehen.<sup>331</sup> Im Gesicht des Anderen kündigt sich jene Zusammenkunft oppositionaler Begriffe an, innerhalb derer das Denken und die Verortung des Anderen bisher verlief. Sein An-Gesicht entgrenzt die Diametralität jener

---

<sup>327</sup> Lévinas: *Spur*, 223.

<sup>328</sup> Cohen: *RdV*, 170.

<sup>329</sup> Cohen: »Der Nächste«, 188.

<sup>330</sup> Cohen: *Kleine Schriften I*. 1865-1869, in: *Werke* 12. Hrsg. im Auftrag des Hermann-Cohen-Archivs der Univ. Zürich unter der Leitung v. Hartwig Wiedebach u. Helmut Holzhey. Hildesheim/Zürich [u.a.]: Olms: 2012, 138 f.

<sup>331</sup> Vgl. hierzu auch die folgende Stelle: »Und auch das reine ästhetische [Sperrung i. O.] Gefühl kann als Liebe bezeichnet werden« (Cohen: *RdV*, 186).

Begriffe. Die im Gesicht des Anderen erreichte Verbindung (die möglicherweise auch eine Versöhnung meinen könnte) wird im diskursiven Denken selbst erreicht, welches bei Cohen ja – wie im letzten Kapitel der Arbeit hingewiesen wurde –, ein Denken in Begriffen der Andersheit ist. Im Zusammenhang mit der biblischen Bezeichnung des Gesichts (hebräisch *chazon*), als »prophetische Schau«<sup>332</sup>, ist diese Vereinigung erforderlich, um die Abwesenheit des Gesichts in der Anwesenheit, die Anwesenheit des Gesichts in der Abwesenheit zu veranschaulichen. Nur so kann das Kommende im Jetzigen erschaut und angekündigt werden. Im Gesicht des Leidenden kündigt sich eine Zukünftigkeit an, die eine messianische Verheißung<sup>333</sup> verspricht. Um dem noch präziseren Deutungsgehalt zukommen zu lassen, soll zusätzlich noch Cohens Begriff der *Idee* einbezogen werden. Dieser verlangt schon allein deswegen eine nähere Betrachtung, als Lévinas' einzige Äußerung zu Cohen im Zusammenhang mit der Cohen'schen Idee fiel, und daher von allen Philosophemen Cohens die wohl beachtenswerteste für Lévinas dargestellt haben muss. Der textuelle Kontext, in dem die Idee zitiert wird, bezieht sich hier auf Lévinas' Darstellung der »absolute[n] Erfahrung im Von-Angesicht-zu-Angesicht, in der der Gesprächspartner sich als das absolute Sein präsentiert«<sup>334</sup>, die ohne die platonische Idee nicht vorstellbar wäre. Einige Zeilen nach dieser Textstelle findet sich die für uns zentrale Aussage: »Hermann Cohen – darin Platoniker – vertrat die Meinung, man könne nur Ideen lieben – aber der Begriff der Idee ist am Ende *gleichbedeutend* [Herv. D.E.] mit der Verwandlung des Anderen in den anderen Menschen.«<sup>335</sup> So beiläufig diese Erwähnung Cohens hier erscheinen mag, umso mehr gehaltvoll und ausdeutungswürdig kann sie für eine Annäherung beider Denker gewichtet werden. Diese Einsicht hat schon Wogenstein erkannt, wenn er schreibt: »[...] the idea serves as a realising, actualising element of thinking. In Lévinas' context, it is the fundamental inaccessibility of the other, the other's Otherness, that is captured by Cohen's restriction of the possibility of love to the realm of the idea. *And as for Cohen, it is this Otherness from which obligations toward the Other derive* [Herv. D. E.]»<sup>336</sup> Jene Aussage von Lévinas, die Idee Cohens sei äquivalent zur Verwandlung des

---

<sup>332</sup> Vgl. Wogenstein: »Alterity and Liminality«, 165.

<sup>333</sup> Auf den Messianismus wie er in der *Religion der Vernunft* dargestellt wird, muss aus Platzgründen verzichtet werden. Siehe hierzu u. a. Gibbs, Robert: »Hermann Cohen's Messianism. The History of the Future«, in: Holzhey, Helmut (Hg.): »*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*« - Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohens Spätwerk. Hermann-Cohen-Archiv an der Universität Zürich. Hildesheim [u.a]: Olms 2000, 331-351.

<sup>334</sup> Lévinas: *TU*, 96.

<sup>335</sup> Ebd. Diese Stelle wird auch in der Forschungsliteratur zu Cohen und Lévinas am häufigsten zitiert, vgl. hierzu u.a. Wyschogrod: »The moral self,« 39f; Wogenstein: »Alterity and Liminality«, 159. Wie Wyschogrod hier herausarbeitet, trifft die von Lévinas' getroffene Bezeichnung Cohens als Platonist nicht den wirklichen Gehalt seiner Rezeption der platonischen Philosophie.

<sup>336</sup> Ebd., 166.

Anderen in den Anderen, muss in aller Schärfe nachvollzogen und ausgedeutet werden. Hierbei wird ausschließlich auf den Begriff der *Idee* bei Cohen wie er in der *Religion der Vernunft* vorgestellt wird, Bezug genommen. Auch wenn nicht eindeutig ist, an welches Werk Lévinas in seiner Erwähnung der Cohen'schen *Idee* gedacht haben mag – und diese sich in jeder Schrift Cohens unterschiedlich darstellt –, ist die Liebe zur *Idee* ein Gedanke, der sich in allen seinen begrifflichen Ausgestaltungen bei Cohen bewährt. Es können von der stark theologisierenden Bedeutung der *Idee*, wie er in der *Religion der Vernunft* vorgestellt wird, Bezüge zu Lévinas' Idee des Unendlichen, wie sie im *Antlitz* des Anderen aufscheint, hergestellt werden. Wie oben schon examiniert wurde, ruft das *Antlitz*, das sich bei Cohen in der Fremdheit der biblischen Gestalten ausfiguriert, zur Verantwortung auf. In dieser »Funktion« des Antlitzes ist nun auch jene Transgressionsbewegung enthalten, in der eine Öffnung zur Transzendenz sichtbar wird: »Die Weise des Anderen, sich darzustellen, indem er die *Idee des Anderen in mir* [Herv. i. O.] überschreitet, nennen wir nun Antlitz. [...] In jedem Augenblick zerstört und überflutet das Antlitz des Anderen das plastische Bild, das er mir hinterläßt, überschreitet er die Idee, die nach meinem Maß und nach dem Maß ihres ideatum ist – die adäquate Idee.«<sup>337</sup> Bei Cohen wird die Liebe zur Idee als Liebe zu Gott bestimmt, wobei diese sich ausschließlich in der ethischen Handlung zu realisieren vermag. Cohen führt hierzu aus:

Was die Idee als *ethische Realität* [Herv. D. E.], und als solche, für die Wirklichkeit positiv zu bedeuten und zu leisten vermag, das wird am deutlichsten bei der Liebe zu Gott, auf Grund der Liebe von Gott. Die realisierende Kraft der Idee wird nirgends so deutlich, wie an der Liebe zur Idee. Wie kann man eine Idee lieben [Sperrung i. O.]? Darauf ist zu antworten: Wie kann man etwas anderes lieben als eine Idee?

Damit folgt der Begriff der *Idee* nicht einem Ideal, das sich im Abstrakten hält, noch meint er eine rein sinnliche Liebe<sup>338</sup>, sondern wird in der Beziehung zum Anderen – in der sich gleichzeitig die Liebe zu Gott ausdrückt – verbunden. In dieser Auffassung der Idee kann überhaupt erst die Idee Gottes hervorgebracht werden: »For Cohen the concept of the idea as the moral ideal ties together the social problem of relating to the other and, as a social necessity, brings forth the idea of God.«<sup>339</sup> Aus diesem Grunde ist auch keine Scheidung zwischen dem theoretischen Wissen, das sich auf die Erkenntnis Gottes bezieht, und dem praktischen, das sich in der Liebe zum

---

<sup>337</sup> Lévinas: *TU*, 63.

<sup>338</sup> Vgl. Cohen: *RdV*, 184f.

<sup>339</sup> Wogenstein: »Alterity and Liminality«, 166.

Mitmenschen äußert, möglich. Die Liebe zur Idee wird von Cohen so im Sinne der Annäherung und Selbstannäherung definiert:

Die Liebe gilt als Impuls der Handlung, weil sie den Menschen selbst zum Urquell der Handlung macht. [...] Alles Fremde, als Beweggrund, soll die Liebe ausschließen. Dieses Fremde ist das Ferne, von dem die Nähe befreit; nicht zwar die Nähe an sich, aber die Annäherung und zwar die Selbstannäherung. Das ist die Liebe, zu welcher die Philosophie des Monotheismus den nahen Gott und die Nähe Gottes emporgeführt hat.<sup>340</sup>

Dabei meint Selbstannäherung hier keine Identität, kein Verschmelzen, was in dem später im Text von Cohen verwendeten hebräischen Verb *hitkarvut* noch seine Unterstreichung findet: »Dieser Begriff in seiner Doppelheit enthält die Lehre: Annäherung, nicht Vereinigung [...]«<sup>341</sup> Wogenstein interpretiert diese Einsicht Cohens in Bezug auf die *Exteriorität* des Anderen: »If the ethical reality is indeed to be correlated with ›man’s love for God, on the basis of God’s love for man‹, if this love is to serve as the archetype of moral behaviour, then the other becomes the Other, who is at the same time ultimately exterior but in her/his alterity still part of the moral framework.« Eine solche differierende Nähe, nahende Differenz, kann auch auf das Verhältnis zum Anderen übertragen werden.<sup>342</sup> Wenn sich die Liebe zu Gott nur in der ethischen Handlung verwirklichen lässt, die nichts anderes als der Ruf zur Verantwortung, der ethische Appell der vom Anderen an mein Ich ausgeht, ist – dann darf auch der Andere mir nicht identisch gemacht, meinem Selbst nicht einverleibt werden. Die Liebe zur Idee als Liebe zu Gott scheint im *Antlitz* des Mitmenschen auf, der sich mir in der Nähe entzieht und im Entzug naht.

Aber dies kann nur geschehen, wenn jene Idee, die ich vom Anderen in mir habe, in der Begegnung mit dem *Antlitz* überschritten wird. Es sei zugestanden, dass diese Zusammenbringung durchaus spekulativ erscheinen mag, doch sei an die oben erwähnte Zitation Lévinas’ von Cohen erinnert, in der es eben heißt, dass der Begriff der *Idee* nichts anderes sei als die Transformation des Anderen in den anderen Menschen. Nun wurde aber darauf verwiesen, es finde sich eine Sinnverwandschaft zur Idee des Unendlichen bei Lévinas. Diese These soll versucht werden mit Cohens Korrelationsbegriff, in dem sich das zweifache Verhältnis von dem Menschen zu Mitmenschen und dem Menschen zu Gott äußert, noch deutlicher herauszuarbeiten.

---

<sup>340</sup> Cohen: *RdV*, 164.

<sup>341</sup> Ebd., 190.

<sup>342</sup> Vgl. Wogenstein: »Alterity and Liminality«, 167-168.



### 3.4. *Trennende Vereinigung, vereinigende Trennung* – Der Korrelationsbegriff Cohens und die Idee des Unendlichen

Wie im einleitenden Kapitel schon erwähnt, stellt für Lévinas die Religion den Gegensatz zur Totalität dar, da nur sie es vermag die Trennung des Selben vom Anderen durch- und auszuhalten. Wenn auch der Begriff der Religion bei beiden Denkern unterschiedlich konnotiert wird, weist er hinsichtlich der Möglichkeit einer Darstellbarkeit der ethischen Beziehung zum Anderen durch die Religion einen ähnlichen Einsetzungspunkt auf. Bei Cohen ist es die Aufgabe der Religion, das *Mit* des Menschen so zur Entdeckung zu bringen, dass an ihm sein Anderssein zur Sprache gebracht wird, und gleichzeitig an die Verantwortung appelliert, die meine eigene Subjektivität immer wieder in Frage stellt. Die Vorstellung sowie Verwirklichung dieser spezifischen Art der Beziehung erfolgt in der Religion der Vernunft nun unter Einbezug eines *Dritten*, und zwar durch Gott. In der folgenden Darstellung von Cohens Korrelationstheorie als Korrelationstrias soll mittels einer Ausleuchtung von dieser durch Lévinas Idee des Unendlichen herausgehoben werden, wie die Annäherung an Transzendenz nur durch die intersubjektive Beziehung möglich wird. Dass der Begriff der Korrelation wie er hier von Cohen erdacht wird in einer Verbindung mit Lévinas' Verständnis der Beziehung zwischen mir und dem Anderen besteht, hat von Wolzogen bemerkt.<sup>343</sup> Wie Boutayeb anschließend an von Wolzogen ausführt, wurde von diesem gezeigt, dass eine solche »doppelte Bewegung, der man bei Levinas begegnet und welche einerseits die ethische Transformierung des Logos und andererseits eine Rationalisierung oder »Übersetzung« der jüdischen Offenbarung impliziert, schon Hermann Cohen vollzogen hat.«<sup>344</sup> Bei Cohen wird in der Korrelationsbewegung das Sein Gottes in die Beziehung zum Mitmenschen übersetzt.

Die Idee der Korrelation wird von Lévinas an mehreren Textstellen in *Totalität und Unendlichkeit* explizit zurückgewiesen. Am signifikantesten drückt dies bei Lévinas aus, wenn er die Korrelation als ungenügend für die Beschreibung der Transzendenz erachtet<sup>345</sup>, da sie es nicht vermag jene spezifische Art der Trennung nachzuvollziehen, welche für den Begriff der Transzendenz wesentlich ist:

---

<sup>343</sup> Wolzogen: *Emmanuel Levinas*, 155.

<sup>344</sup> Boutayeb: *Kritik der Freiheit*, 11.

<sup>345</sup> Vgl. Lévinas: *TU*, 68.

Um die Idee des Unendlichen zu haben, muß man in der Trennung sein. Diese Trennung kann nicht das bloße Echo der Transzendenz des Unendlichen sein. Sonst bestünde die Trennung in einer Korrelation; *die Korrelation würde die Totalität wiederherstellen* [Herv. D. E.] und die Transzendenz illusorisch machen. Nun ist aber die Idee des Unendlichen die Transzendenz selbst, das Hinausgehen über eine adäquate Idee. Wenn die Totalität sich nicht zu konstituieren vermag, so deswegen, weil das Unendliche sich nicht integrieren läßt. Nicht das Ungenügen des Ich verhindert die Totalisierung, sondern die Unendlichkeit des Anderen.<sup>346</sup>

Die Trennung ist keine bloße Erwiderung des Unendlichen, sie gibt keinen widerhallenden Verweis auf eine Transzendenz, die über ihr steht. Tatsächlich trifft Lévinas' Zurückweisung der Korrelation einen kritischen Punkt, vermittelt diese doch den Eindruck einer Tautologisierung und Priorisierung der Gott-Mensch-Korrelation. Es soll jedoch dafür argumentiert werden, dass die Cohen'sche Korrelation so nicht gedacht werden darf. Wenn die Totalität nur durch die Transzendenz als Idee des Unendlichen aufgebrochen werden kann, so muss in ähnlicher Weise die Religion dies nur im korrelativen Verhältnis von Gott und Mensch geschehen, das als ein »ethisches Verhältnis« gedacht werden muss.<sup>347</sup>

Zunächst muss skizziert werden, welche Funktion die Idee der Korrelation einnimmt: Wie schon im Kapitel zur *Ethik* aufgezeigt wurde, bestimmt sich der Korrelationsbegriff hinsichtlich der Bildung des Selbstbewusstseins, das sich in dieser korrelativen Beziehung zwischen meinem Selbst und dem Anderen begründet. In *Der Begriff der Religion* unterstreicht Cohen die Funktion der Korrelation als »wissenschaftliche Grundform des Denkens, in unserer Terminologie des Urteils«, wobei durch eine solche »Begriffsbildung [...] eine Zwecksetzung aufgestellt [Sperrungen. i. O.]«<sup>348</sup> wird. Auf das religiöse Verhältnis angewendet kann sich die Bildung des Gottesbegriffes nur innerhalb einer solchen Zwecksetzung zwischen Gott und Mensch herstellen, indem dieser aus dem Begriff des Menschen und umgekehrt der Begriff des Menschen aus dem Gottes gewonnen wird.<sup>349</sup> Für unsere Analyse umformuliert bedeutet diese Einsicht: Gliederung der Transzendenz aus der Immanenz, Gliederung der Immanenz aus der Transzendenz. In dieser Bestimmung bezeichnet die Korrelation eine erkenntnislogische Bedeutung<sup>350</sup>, die zum Fundament der Gott-Mensch-Beziehung wird: »Also um die Erkenntnis handelt es sich jetzt

---

<sup>346</sup> Lévinas: *TU*, 109-110.

<sup>347</sup> Vgl. ebd.

<sup>348</sup> Cohen: *BR*, 47.

<sup>349</sup> Vgl. ebd.

<sup>350</sup> Die erkenntnislogische Bedeutung wurde in Rosenzweigs Nachvollziehung der Korrelation als methodischer Grundbegriff am prägnantesten herausgestellt, vgl. hierzu seine „Einleitung“ zu Cohens *Jüdischen Schriften*, 209. Zur Schwierigkeit von Rosenzweigs Interpretation siehe u. a. Altmann, Alexander: »Hermann Cohens Begriff der Korrelation«, in: Tramer, Hans (Hg.): *In zwei Welten. Siegfried Moses zum fünfundsiebzigsten Geburtstag*. Tel Aviv: Bitan 1962, 377-399.

beim Menschen. Und in der Erkenntnis handelt es sich um das Verhältnis des Menschen zu Gott. Die Schlange nennt es Identität; unsere Sprache der Philosophie nennt es Korrelation, die der Ausdruck ist für alle Wechselbegriffe. Wechselwirkung besteht für Mensch und Gott [Alle Sperrungen i. O.].<sup>351</sup>

Vergleicht man den Korrelationsbegriff Cohens mit der Idee des Unendlichen bei Lévinas, mag sich zwar jener Gedanke der Trennung dafür anbieten, einen Verknüpfungspunkt herzustellen. Doch kann man diese scheinbare Gemeinsamkeit nicht einfach bruchlos übernehmen. Zieht man die Textpassage heran, in der Lévinas verdeutlicht, wie sich die Trennung in der Idee des Unendlichen äußert, ist es wohl nicht ganz zufällig, dass Lévinas in diesem Zusammenhang die Korrelation betont ablehnt:

Die Trennung wird notwendig durch das Ereignis des Unendlichen, das seine Idee übertrifft und dadurch vom Ich als dem Träger der Idee (der inadäquaten Idee par excellence) getrennt ist; aber diese Trennung in mir muß sich in einer Form vollziehen, die nicht nur die Entsprechung und Wechselseitigkeit der Transzendenz ist, in der sich das Unendliche im Verhältnis zu seiner Idee in mir hält; die Trennung darf nicht nur die logische Replik der Transzendenz sein; die Trennung des Ich im Verhältnis zum Anderen muß sich aus einer positiven Bewegung ergeben. *Die Kategorie der Korrelation genügt nicht für die Transzendenz* [Herv. i. O.].<sup>352</sup>

Bei der Betrachtung dieses Zitates entsteht fast der Eindruck, als ob Lévinas hier explizit auf Cohen anspielt, bezeichnet doch die Idee der Trennung als Voraussetzung der Vereinigung eben nur eine erkenntnislogische Funktion, in der das Korrelationsverhältnis nichts weiter als eine bloße Erwiderung der Transzendenz darzustellen scheint. Doch kann die Erwägung eingebracht werden, dass zwar die Vereinigung bei Cohen als ein logischer Begriff einzuordnen ist, aber die Separation eben die Notwendigkeit dafür darstellt, damit Erkenntnis eintreten kann. Um einen gedanklichen Konnex zwischen dem Korrelationsbegriff Cohens und der Idee des Unendlichen bei Lévinas herzustellen, soll der Fokus auf die Darstellung und weitere interpretative Ausdeutung der Korrelation als genuin ethisches Prinzip gelegt werden, in welcher der Mensch als das ganz Andere qua des korrelativen Momentes erhalten bleibt. Die Korrelation stellt sich insofern als ethisches Prinzip dar, als sich die in ihr ausgedrückte Erkenntnis Gottes nur im ethischen Verhältnis zum Anderen erkennbar machen lässt. Der hierbei wohl signifikanteste Anknüpfungspunkt kann in der

---

<sup>351</sup> Cohen: *RdV*, 100 f.

<sup>352</sup> Lévinas: *TU*, 67.

Bestimmung der Korrelation als einer inneren wie äußeren Beziehungsstruktur festgemacht werden. Cohen äußert sich hierzu wie folgt:

Es verbirgt sich zwar im Mitmenschen eine eigene Korrelation, nämlich die von Mensch und Mensch, aber in dieser engeren Korrelation entfaltet sich nur erst der Sinn und Inhalt der allgemeineren. Die Korrelation von Mensch und Gott kann nämlich nicht in Vollzug treten, wenn nicht vorerst an der eingeschlossenen Korrelation von Mensch und Mensch. *Die Korrelation von Mensch und Gott ist in erster Linie die vom Menschen, als Mitmenschen, zu Gott* [Herv. D. E.]. Und die Bedeutung der Religion bewährt sich zunächst in dieser Korrelation des Mitmenschen zu Gott, in welcher eben der Mensch als Mitmensch zum Problem wird und in diesem Problem zur Erzeugung kommt.<sup>353</sup>

Die Beziehung des Menschen zum anderen Menschen ist der von Mensch zu Gott vorgeordnet, ohne dass hierunter ein hierarchisierendes oder priorisierendes Verhältnis verstanden werden darf. Zwar ist es ausgeschlossen, die Beziehung zum Mitmenschen in einem vereinzelt Bezug zu Gott herzustellen. Nur in der Erfahrung des Menschen als dem un-feststellbaren Anderen, dessen Andersheit sich durch sein Leiden bekundet und dem hiervon ausgehenden ethischen Anruf vermag sich die Aufdeckung meiner ethischen Subjektivität zu vollziehen, kann in ein Verhältnis zur Transzendenz eingetreten werden. Somit lässt sich mit Albertini von der Korrelation als von einem »existenziell-hermeneutischen Begriff«<sup>354</sup> sprechen, insofern diese »ein ethisches Prinzip [bezeichnet], soweit sie dem Mensch eine Orientierung in der Geschichte ermöglicht.«<sup>355</sup> Damit, so Albertini, versucht Cohen durch die Korrelation aufzuweisen »daß die Vernunft stets und vor allem eine konkret *handelnde* Vernunft ist, die für die konkrete Geschichte des Menschen interpretiert, wie die Sittlichkeit in einer hermeneutisch sich erschließenden Weise verwirklicht werden soll.«<sup>356</sup> Cohen weist somit der Vernunft eine neue Bedeutungsdimension zu, insofern sie nicht mehr in ihrer einseitigen Bestimmung als theoretische Vernunft sich auf sich selbst zurückziehen und vom Anderen absehen bzw. abstrahieren kann: »Das Wesen des Menschen wird bedingt durch die Erkenntnis der Sittlichkeit. Die Vernunft ist nicht nur die theoretische, sondern auch die praktische, die ethische. Die Schöpfung des Menschen muß die Schöpfung seiner

---

<sup>353</sup> Cohen: *RdV*, 133.

<sup>354</sup> Albertini: *Verständnis des Seins*, 169-171.

<sup>355</sup> Ebd., 170.

<sup>356</sup> Ebd.

Vernunft bedeuten.«<sup>357</sup> Die sittliche Vernunft als Erkenntnis von Gut und Böse<sup>358</sup> wird also im ethischen Verhältnis selbst, das in der Korrelation anzeigt, ausgedrückt. Kommen wir aber wieder auf den Vergleich zu Lévinas' Idee des Unendlichen zurück. Wie soeben angezeigt, zeichnet sich die Idee des Unendlich wesentlich durch die Trennung des Selben vom Anderen aus. Diese Erkenntnis bezieht Lévinas auch auf die Transzendenz: »Die Unendlichkeit ist das Eigentümliche eines transzendenten Wesens als transzendenten, das Unendliche ist absolut anders.«<sup>359</sup> Absolute Andersheit kann daher nur in der Trennung erhalten werden. Eine solche Notwendigkeit der Trennung erkannte Cohen schon in seiner *Logik*, wenn er dort schreibt, dass sich »in der Sonderung die Vereinigung [erhält], und in der Vereinigung die Sonderung«.<sup>360</sup> Ebenso wenig darf die Beziehung zwischen Mensch und Gott als Identifikation vorgestellt werden.<sup>361</sup> Und auch in der Gott-Mensch-Korrelation bedarf es einer derartigen Trennung, welche die Voraussetzung der Vereinigung darstellt:

Die Funktion hat nur eine logische Bedeutung, und zwar die der Vereinigung [Sperrung i. O.]. Aber die Vereinigung darf nur als Korrelation gedacht werden. [...] Die Vereinigung ist keinerlei sachliche Verbindung. *Gott und Mensch müssen getrennt bleiben, sofern sie vereinigt werden sollen* [Herv. D. E.]. Diese Voraussetzung des Getrenntbleibens beider zu vereinigenden Elemente gilt für den logischen Begriff der Vereinigung überhaupt. Ohne diese Bedingung wird die Vereinigung, wird das Denken überhaupt materialisiert.<sup>362</sup>

Nur in der trennenden Vereinigung und vereinigenden Trennung kann der Mensch als das ganz Andere erhalten bleiben. Doch scheint sich bei Cohen die Trennung eher als ein relationales Verhältnis zu gestalten, was konträr zu Lévinas' Definition der Trennung steht, die von ihm im Ausgang der konkreten moralischen Erfahrung als eine »metaphysischen Asymmetrie«<sup>363</sup> bestimmt wird. Dennoch darf die entscheidende Erkenntnis Cohens, das korrelative Verhältnis zwischen

---

<sup>357</sup> Ebd., 101. Damit ist aber die Gültigkeit der theoretischen Vernunft nicht ausgeklammert, auch sie hat innerhalb der Korrelation Bestand. Nach Altmann kann hier ein zweifaches Verständnis des Korrelation herausgestellt werden: einmal ein theoretisches Verständnis, welches mit dem Denken des Ursprungs beschrieben werden kann, und zum anderen ein ethisches, das »eine Zweckbestimmung beinhaltet«. Altmann, Alexander: »Hermann Cohens Begriff der Korrelation«, in: Holzhey, Hermann: (Hg.): *Hermann Cohen*. Frankfurt a.M./Wien [u. a.]: Lang 1994 (Auslegungen Bd 4, hrsg. von Alphons Silbermann).

<sup>358</sup> Auf die Erkenntnis von Gut und Böse als die sittliche Vernunft bezeichnendes Vermögen kann hier nicht näher eingegangen werden. Die meines Erachtens relevanteste Betrachtung hierzu findet sich im Kapitel »Die Versöhnung«, in der Cohen die Kategorie der Sünde ablehnt. Mit Bezug auf die Korrelation heißt es dort, 225: »Durch die eigene Sünde wird der Mensch zuerst zum Individuum. Durch die Möglichkeit der Abkehr aber von der Sünde wird das sündige Individuum zum freien Ich. Und mit diesem wiedergeborenen Menschen kann erst die Korrelation mit Gott wahrhaft werden.«

<sup>359</sup> Lévinas: *TU*, 61.

<sup>360</sup> Cohen: *LrE*, 62. Vgl. auch Wolzogen, Negation und Alterität, 104.

<sup>361</sup> Cohen: *RdV*, 298: »Gott und Mensch bilden keine Identität, sondern Korrelation.«

<sup>362</sup> Ebd., 122.

<sup>363</sup> Lévinas: *TU*, 67.

Mensch und Gott dürfe nicht zur Identität verschmelzen<sup>364</sup>, nicht hinsichtlich Lévinas' Gedanken einer Transzendenz als Idee des Unendlichen relativiert werden.

Das erkennende Seiende bleibt vom Erkannten getrennt. Die Zweideutigkeit der cartesianischen Evidenz, die nacheinander das Ich und Gott offenbart, ohne sie zu verschmelzen, die sie offenbart als zwei getrennte Momente der Evidenz, die sich gegenseitig begründen, kennzeichnet den eigentlichen Sinn der Trennung. So erweist sich die Trennung des Ich als etwas Nicht-Zufälliges, Nicht-Vorläufiges. *Die radikale und notwendige Distanz zwischen mir und Gott vollzieht sich im Sein selbst* [Herv. D. E.].<sup>365</sup>

Eine solche notwendige Trennung zeigt sich an Cohens Korrelationsbegriff ebenfalls an, wenn er unterstreicht, dass die Religion nach der Nähe Gottes strebt, nicht aber einer Vereinigung mit ihm – ein Bestreben, welches von der pantheistischen Idee Gottes verfolgt wird, gegen die Cohen sich vehement wendet<sup>366</sup>. Meines Erachtens ist jener Gedanke der Trennung, im oben aufgeführten Terminus der *Selbstannäherung* zu finden (siehe hierzu weiter unten), in der das Streben nach der Erkenntnis und Verwirklichung der Liebe Gottes in der ethisch-geschichtlichen Handlung selbst immer nur als Annäherung, niemals als Identität verstanden werden darf und somit als Liebe zur Idee notwendig in der Trennung bleiben muss. Die Verortung Lévinas der Trennung als etwas, das sich im Sein selbst ereignet, und die Betrachtung der Korrelation als trennende Vereinigung und vereinigende Trennung zwischen Mensch und Gott, das im ethischen Sein des Menschen geschieht, bespiegeln sich gegenseitig.

Als letzten Punkt, der den in diesem Kapitel dargestellten Nachvollzug von der Verwandlung des Nebenmenschen zum Mitmensch noch einmal prägnant zusammenfasst und der hierin entdeckten Idee des Unendlichen Deutungshoheit verleiht, ist der Gedanke der doppelten Schöpfung. Es obliegt nicht dem Sein Gottes, den Mitmenschen zu erschaffen, in seinem Anderssein herauszustellen. Vielmehr muss dieser im zwischenmenschlichen Verhältnis von mir zur Erzeugung *und* Entdeckung gebracht werden:

Die Liebe zum Menschen muß deshalb den Anfang machen, weil Gott zwar den Menschen geschaffen hat, den Mitmenschen aber der Mensch sich selbst zu erschaffen hat. Und zu dieser Schöpfung muß die Religion verhelfen. *So muß Gott zum zweiten Male Schöpfer werden,*

---

<sup>364</sup> Cohen: *RdV*, 127: »Die Korrelation tritt ein, und zwar ebenso gemäß dem Begriffe Gottes, wie gemäß dem des Menschen. Die Korrelation darf jedoch nicht zur Identität schrumpfen.«

<sup>365</sup> Lévinas: *TU*, 59.

<sup>366</sup> Zur kritischen Auseinandersetzung Cohens mit dem spinozistischen Pantheismus siehe La Sala, Beate U.: *Hermann Cohens Spinoza-Rezeption*. Freiburg i. B. [u.a.]: Alber 2012; zum Vergleich zwischen Cohens und Lévinas' Spinoza-Kritik vgl. Batnitzky: *An Irrationalist Rationalism*, in: Ders.: *Leo Strauss and Emmanuel Levinas*, 80-85.

*indem er den Menschen als Mitmenschen durch den Menschen selbst, durch den Vernunftanteil der Religion zu erschaffen hat [Herv. D. E.].<sup>367</sup>*

Gerade da das Verhältnis zwischen Gott und Mensch der eigentlichste Inhalt der Religion ist<sup>368</sup>, muss sie es sich auch zur Aufgabe machen, das zwischenmenschliche Korrelationsverhältnis nachzuvollziehen um daraus hervorgehend den Menschen als Mitmenschen zu entdecken. Erst durch diesen Nachvollzug kann sich die Korrelation von Mensch und Gott herausentwickeln, und nicht umgekehrt. Und nur durch die Korrelation, welche die begriffliche Erkenntnis des Mitmenschen vollbringt, kann sich die Verwandlung des Nebenmenschen in den Mitmenschen vollziehen.<sup>369</sup> Die Korrelation stellt somit für Cohen die begriffliche Erkenntnis dar, bei der die Entdeckung des Mitmensch in seiner ethischen Existenz, die mein moralisches Selbst anruft, zur Erzeugung gebracht wird. Adelman führt diesen Gedanken prägnant aus, wenn er schreibt:

Erzeugung ist die Entdeckung hier insofern, als der Mitmensch bevor er entdeckt ist, noch nicht da ist: denn die Erscheinung des Menschen als Mitmensch setzt eine Verwandlung voraus, die ihn als solchen zustande bringt. [...] Darin, dass er sich als der Andere zeigt, tritt er in die Beziehung zu dem, dem er zur Erscheinung kommt: und das heißt, als Mensch dieser Beziehung kommt er im Zustandekommen dieser Beziehung selbst zustande. Die Entdeckung des Mitmenschen ist seine Erzeugung.<sup>370</sup>

Der Mensch ist vor einer solchen erzeugenden Entdeckung und entdeckenden Erzeugung daher immer nur Nebenmensch. Unter dieser Entdeckung darf nun aber kein einseitiges Verhältnis verstanden werden, in welchem die Entdeckung des Mitmenschen vom entdeckenden Menschen ausgeht, dieser somit in einer Angewiesenheit auf meine Erkenntnis von seiner Mitexistenz nur Bestand hat. Beide, der Entdeckende, wie der Entdeckte, stehen in einem sich gegenseitig erzeugenden Verhältnis zueinander, wie Adelman festhält :

Dass es die Beziehung zu dem Anderen ist, in der der Nebenmensch zum Mitmenschen sich bildet, macht erst deutlich, dass auch nicht etwa das entdeckende Subjekt als solches schon vorhanden zu denken ist: denn vor der Entdeckung des Mitmenschen ist auch der entdeckende Mensch nur Nebenmensch. In dem Ereignis der Entdeckung verwandeln sich beide, indem sie die Beziehung konstituieren, in die spezielle Seinsform des Menschlichen, die Mitmensch heißt. Nicht nur der Andere verwandelt sich in der Entdeckung, sondern auch *der* [Herv. i. O.] Andere, der die Entdeckung vollzieht.<sup>371</sup>

---

<sup>367</sup> Ebd., 170.

<sup>368</sup> Vgl. Cohen: *BR*, 32.

<sup>369</sup> Vgl. Wyschogrod: »The Moral Self«, 45.

<sup>370</sup> Adelman: *Einheit des Bewusstseins*, 141.

<sup>371</sup> Ebd.

Dadurch, dass der entdeckende Nebenmensch den Anderen als den Mitmenschen, den Anderen erkennt, wird auch er aus seiner Unbestimmtheit des einen Anderem zu *dem* Anderen herausgelöst. Ohne die Vorrangigkeit des Anderen gibt es auch nicht mein Ich : »Es ist ja auch die Frage, die bisher noch nicht gestellt ist: ob ich selbst überhaupt schon vorhanden bin, bevor der Mitmensch entdeckt ist.«<sup>372</sup> Das »Ereignis des Entdeckung« wiederum ist niemals abgeschlossen, sondern muss als ein sich erneuerndes und erneutes In-Beziehung-Treten mit dem Anderen, eine unendliche Entdeckung seines Mit, durch dessen Entdeckung ich erst meiner Selbst gewahr werde, gedacht werden. Mit der Entdeckung des Mitmenschen ist sein *Mit* nicht fest-gestellt, ein für alle Mal fixiert. Das an ihm entdeckte *Mit* ist nicht etwas, was in Verwahrung genommen werden könnte, wo ein Zugriff bestünde. Die Verwandlung des Nebenmenschen zum Mitmenschen könnte viel eher als ein Verhältnis der Re-Akt-ualisierung gedacht werden, denn das stattfindende Ereignis setzt stets von neuem an. Aus diesem Grunde kann die Heiligung des Göttlichen für Cohen auch nur durch die Heilung der Handlung erfolgen, die aber niemals als etwas abgeschlossenes vorgestellt werden darf:

Du willst deine Heiligkeit beweisen durch eine Vollendung, die du deinem gesamten menschlichen Tun verliehen habest; du beweist mit dieser Einbildung nur, daß du das ganze menschliche Tun, das Problem der menschlichen Handlung nicht als die unendliche [Sperrung i. O.] Aufgabe begriffen hast, als welche sie durch die Korrelation von Gott und Mensch bestimmt wird.<sup>373</sup>

### 3.5. Zwischenfazit

Wie auch bei der *Ethik* liefert die *Religion der Vernunft* keine kohärente Alteritätstheorie. Sie vollführt nicht jenen radikalen Bruch mit der Totalität, noch stellt sie die Metaphysik der Ontologie voran. Von Cohen wird der Anspruch auf die Einheit des Bewusstseins weiter durchgehalten, was bedeutet, dass auch das Andere wieder verschwinden muss oder zumindest in seiner Andersheit letzten Endes doch wieder einer Identifikation des Selben unterliegt. Dennoch kann die *Religion der Vernunft* als Beunruhigung gegenüber der Begegnung mit dem Anderen eingeschätzt werden, ist es doch ihre Absicht, den Begriff des Menschen durch die Zusammenbringung von Ethik und

---

<sup>372</sup> Cohen: *RdV*, 165.

<sup>373</sup> Ebd., 129.



der Religion der Vernunft neu zu lehren. Dies kann sie aber nur, wenn sie den Allheitsanspruch der Ethik hinter sich lässt und unter Einbezug der Religion eine neue Ethik konzipiert, die den Menschen nicht länger auf ein unpersönliches Er reduziert, sondern im Leiden des Menschen den Mitmenschen entdeckt. Nur indem ich dessen Leiden erkenne und dem hierin enthaltenen ethischen Anruf Gehör schenke, kann auch meine ethische Subjektivität begründet werden. Für einen solchen Nachvollzug findet sich ein gedanklicher Anklang an Lévinas eigenes philosophisches Projekt wieder. Bei beiden Denkern gestaltet sich die eigentlichste Aufgabe der Ethik als Infragestellung des Selben die nur durch den Anderen geschehen kann.<sup>374</sup> Für Lévinas heißt eine solche »Infragestellung meiner Spontanität durch die Gegenwart des Anderen [...] Ethik.«<sup>375</sup> Für Cohen setzt sich eine solche Infragestellung meines Selbst durch das Leid des Anderen dar, der das »Fragezeichen [...] für meine gesamte Orientierung in der sittlichen Welt«<sup>376</sup> darstellt. Dieses Fragezeichen, welches von der Existenz des Anderen aufgeworfen wird und mein gesichertes Selbst in einen kontinuierlichen Zustand der Irritation versetzt, wird aber nie aufgelöst, sondern »der Begriff ist Frage und bleibt Frage; nichts als Frage. Auch die Antwort, die er enthüllt, muß eine neue Frage sein: eine neue Frage wecken.«<sup>377</sup>

---

<sup>374</sup> Vgl. Lévinas: *TU*, 51.

<sup>375</sup> Ebd.

<sup>376</sup> Cohen: *RdV*, 21; siehe auch oben, 23.

<sup>377</sup> Cohen: *LrE*, 250.

#### 4. Schluss: An der Schwelle zum Anderen oder die (verheißende) Ankunft des Anderen

Sich nach der jüdischen Identität fragen  
heißt sie bereits verloren haben.  
(Levinas, *Schwierige Freiheit*)

Diese Arbeit hat sich mit der Frage auseinandergesetzt, ob im Denken Cohens ein Begriff von Alterität aufgedeckt werden kann. Dabei wurden zwei zentrale Werke von Cohen, die *Ethik des reinen Willens* aus seiner »neukantianischen« Phase, sowie die *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* der religionsphilosophischen Periode hinsichtlich der Herausstellung möglicher Alteritätsmotive examiniert. Während im ersteren Werk die philosophische Reflexion über den Anderen vor dem Hintergrund der Begründung einer reinen Ethik statthabte, die Cohen zu seinem Begriff vom Nebenmenschen *a priori* führte, fand sich in seinem religionsphilosophischen Werk eine explizitere und essentiellere Auseinandersetzung mit dem anderen Menschen, die Cohen zu seiner Idee des Mitmenschen leitete. Das Einsetzen der Reflexion darüber, was den einen anderen Menschen zu *dem* Anderen macht und wie sich das Verhältnis zwischen ihm und meinem Selbst gestaltet, setzt an einem ähnlichen Einsatzpunkt an, wie er bei Lévinas festgemacht werden kann. Während sich zwar bei Lévinas die Kritik am Totalitätsanspruch der abendländischen Philosophie als absoluter und eindringlicher darstellt als dies bei Cohen der Fall ist, kann sie in seinem Denken in den von ihm problematisierten unterdrückenden Tendenzen der Ethik gegenüber dem Sein des Anderen verortet werden. Es ist das Aufgehen eines zunehmend kritischen Bewusstseins gegenüber der Ethik, die in ihrem Wahrheits- und Geltungsanspruch es nicht vermag, den Anderen als solchen zu bewahren. Cohens Denken kann somit – wenn auch unter Vorbehalten, auf die immer wieder im Laufe der Arbeit verwiesen wurde – als Korrektur daran aufgefasst werden, was die abendländische Philosophie versäumte, gegenüber dem Anderen zu leisten. Die von Cohen wie von Lévinas getroffene Erkenntnis jener totalisierenden Tendenzen der abendländischen Philosophie, die im Anderen immer nur wieder das Selbst hineinprojizierte, ist dabei sicherlich nicht dem bloßen Zufall geschuldet. Die kritische Besinnung darauf, was die Philosophie als Ganzes und insbesondere die Ethik gegenüber dem Anderen versäumt hat, manifestiert sich aus einer dem jüdischen Denken

gegebenen Sensibilität gegenüber dem Anderen, einem ethischen Bewusstsein, das diesen in einen Vor- und Rückbezug steht:

Worauf bezieht sich das jüdische Denken? [...] seine grundlegende Botschaft besteht darin, den Sinn jeder Erfahrung auf die ethische Beziehung zwischen den Menschen zurückzuführen – an die persönliche Verantwortung des Menschen zu appellieren, in der er sich auserwählt und unersetzlich fühlt, um eine menschliche Gesellschaft zu verwirklichen, in der die Menschen als Menschen miteinander umgehen. Diese Verwirklichung der gerechten Gesellschaft ist ipso facto [Herv. i. O.] die Erhebung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott. Diese Gemeinschaft die menschliche Glückseligkeit schlechthin und der Sinn des Lebens. So daß die Aussage, der Sinn des Realen werde in bezug auf die Ethik begriffen, der Aussage gleichkommt, daß das Universum heilig ist. Heilig aber ist es in ethischem Sinne. Die Ethik ist eine Sicht des Göttlichen. Das Göttliche kann sich nur über den Mitmenschen manifestieren. Für den Juden ist die Inkarnation weder möglich noch notwendig.<sup>378</sup>

Wie insbesondere im Kapitel über die *Religion der Vernunft* versucht wurde aufzuzeigen, ist jene Ethik als Erfahrung einer metaphysischen Transzendenz<sup>379</sup>, die sich nur im und am Anderen offenbart auch ansatzweise bei Cohens Begriff des Mitmenschen gegeben, durch welchen in ein Korrelationsverhältnis zu Gott getreten werden kann. Ethik und Religion sind keine getrennten Begriffe oder Einheiten. Die Idee Gottes kann ohne den Begriff des Menschen nicht bestimmen werden<sup>380</sup> und umgekehrt kann das ethische Sein des Menschen nicht ohne die Religion sichtbar gemacht werden. In dieser Festlegung der Religion als ethisches Gefüge, das sich im zwischenmenschlichen Verhältnis artikuliert, ist Cohens Zurückweisung eines metaphysischen Religionsverständnisses mitgeteilt<sup>381</sup>, dem es nicht zu gelingen vermag den Begriff des Menschen herauszustellen. Für Cohen gehört es zum Gehalt der jüdischen Religion, dass sie sowohl den Begriff Gottes wie auch des Menschen in sich enthält und die Scheidung von Religion und Ethik ihr fern steht: »Es gibt für das jüdische Bewußtsein keine Scheidung zwischen Religion und Sittlichkeit [Sperrung i. O.]<sup>382</sup> [...] Beide Begriffe [die Liebe zu Gott wie die Liebe zum Fremdling] hat das Judentum erfunden, nicht bloß den einen [Sperrung i. O.]«<sup>383</sup> Die das Judentum kennzeichnende Grundwahrheit der Verwobenheit zwischen der Idee Gottes und dem Begriff des Menschen, die niemals eine Vereinigung beider

---

<sup>378</sup> Lévinas: *Schwierige Freiheit*, 116.

<sup>379</sup> Vgl. Lévinas: *TU*, 32.

<sup>380</sup> Vgl. Dreyer, Mechthild: *Die Idee Gottes im Werk Hermann Cohens*, 207.

<sup>381</sup> Vgl. ebd; vgl. auch Cohen: *BR*, 11.

<sup>382</sup> Cohen: *RdV*, 37-38.

<sup>383</sup> Cohen: »Die Nächstenliebe im Talmud«, in: *JS I*, 149.

Momente meint, sondern vielmehr durch die Korrelation die sich durchhaltenden Differenz bildet, ermöglicht es beiden Denkern eine Ethik zu konzipieren, die auf der Betonung der Existenz des Anderen und seiner Erfahrung liegt, welcher sich die abendländische Philosophie stellen muss. Es ist also der Primat des Ethischen, der den entscheidendsten Verknüpfungspunkt zwischen Cohen und Lévinas darstellt.<sup>384</sup> Dieses Bewusstsein bildet sich ausgehend von dem ethischen Gehalt des Judentums aus, ohne den sich das Nachdenken über den Anderen niemals in solcher Schärfe herauskristallisiert hätte. Im Judentum drückt sich die Frage und Suche nach der Beziehung zu Gott in dem Verlangen nach dem Menschen aus, und es ist hieraus zu ersehen, warum der Andere im Unterschied zur abendländischen Denktradition nicht solch eine Bedrohung für das Selbst meint, sondern dessen Entdeckung und Darstellung erst durch den Anderen ermöglicht wird:

Die *ethische Beziehung* erscheint dem Judentum als eine außergewöhnliche Beziehung: in ihr wird die menschliche Souveränität durch den Kontakt mit einem äußeren Sein nicht gefährdet, sondern im Gegenteil gestiftet und eingesetzt. Anders als die Philosophie, für die das *Selbst* das Tor zum Absoluten ist [...], lehrt uns das Judentum eine *reale* Transzendenz [...] [Alle Herv. i. O.].<sup>385</sup>

Auch wenn dieser in beiden Philosophien – insbesondere was die Charakterisierung ihres Verhältnisses zu den anderen philosophischen Disziplinen angeht – und die Ethik nicht der Konzipierung einer *prima philosophia* folgt, ist sie doch dasjenige, was am Horizont des abendländischen Seinsverständnisses die Verwahrung meines Selbst blendet. Die Autonomisierung und Vorrangstellung der Ethik kann sich nur im Blick auf die Menschheit und der in dem Begriff Gottes inhärierenden Idee der Menschheit entwickeln.<sup>386</sup> Der Mensch als das völlig Andere ist nicht ein Be-stehendes, das von der Ethik nur abgeholt werden bräuchte. Er ist nicht ein schon Gegebenes, auf welchem die Ethik ihre Philosopheme aufbaut oder das ihrem Inhalte hinzugefügt werden könnte. Vielmehr muss der Andere ihr eigentlichster Gehalt werden, ist sie doch eine »Lehre vom Begriffe des Menschen [Sperrung i. O.]«, und nicht ein Begriff von der Lehre des Menschen. Eine solche Neukonzipierung der Ethik Cohens als einer Wieder- und Neubesinnung auf den Menschen erinnert an den von Lévinas herausgehobenen wesentlichen Sinngehalt der Torah, die immer eine Lehre meint.<sup>387</sup> Cohens Ethik, in der seine neukantianische

---

<sup>384</sup> Vgl. Levy: »Cohen and Lévinas«, 134.

<sup>385</sup> Lévinas: *Schwierige Freiheit*, 27-28.

<sup>386</sup> »Die Menschheit aber und der Gott der Menschheit, an diesen beiden Begriffen vollzieht sich die Selbständigkeit der Ethik« (Cohen: *RdV*, 277).

<sup>387</sup> Lévinas: *Écrit et sacré*, 357, zit. nach Bienenstock, Myriam: *Cohen und Rosenzweig*, 272.

Philosophie mit den Gedankengehalten talmudischer Ethik fusioniert wird, meint nichts anderes als eine solche Lehre vom Menschen als dem Anderen. Dafür muss aber der Begriff des Menschen hervorgebracht werden. Diese Erzeugung kann nur dadurch geschehen, wenn in der Problematisierung vom Begriffe des Menschen implizit die Frage aufgeworfen wird, was es eigentlich bedeutet, dass es da ja noch einen Anderen neben mir und mit mir gibt. Das Verhältnis von meinem Ich zu diesem Anderen ist es, was die Ethik zu beschäftigen hat, denn, so die rhetorische Frage Cohens: »Handelt es sich denn aber in der ganzen Ethik um etwas Anderes als um das Problem des Einen und des Andern?«<sup>388</sup> Wie im Kapitel zur *Ethik des reinen Willens* dargestellt wurde, ist dieser Andere als der Nebenmensch *a priori* zunächst der Ursprungsbegriff des Ich, ohne den sich das Selbstbewusstsein als Zentrum des reinen Willens nicht ausbilden könnte. Die Faktizität des Anderen, der mir nicht empirisch zugänglich ist oder sich auf einen Psychologismus reduzieren lässt, ist von einer mein Selbst durch-greifenden Erfahrung, die in der *Ethik* noch als bewusstseinstheoretischer konstitutiver Faktor vorgestellt wird, in der *Religion der Vernunft* dann auf die konkrete ethische Lebenswirklichkeit des Anderen und der Beziehung, die ich zu diesem unterhalte, zielt. Die erzeugende Entdeckung vom Menschen als Mitmenschen kann nun nicht länger nur allein von der Ethik geleistet werden, sondern muss durch die Ergänzung der Religion, durch welche die korrelative Beziehung zwischen dem Sein Gottes und des Menschen herausgestellt werden kann, erfolgen. Im Unterschied zur methodisch ausgerichteten Ethik, vermag die Religion es, die Frage nach dem anderen Menschen neu und andersartig aufzuwerfen. Es besteht also kein Zu-Griff auf den Anderen, wie er von der abendländischen Philosophie betätigt wurde; der Andere steht nicht auf Abruf bereit, um mich meiner eigenen, in sich abgeschlossenen Subjektivität, zu versichern; ich warte auf seinen Anruf, dem ich aber nur lauschen kann, wenn ich ihn nicht auf das mir vertraute Selbige zurückführe, ihn in meinen Verständnishorizont gewaltsam einbinde. All diese Gedanken zum Anderen bei Cohen sind von verdecktem Charakter, sie liegen nicht ausartikuliert bereit und warten darauf, abgeholt zu werden. Vielmehr wurde durch die gedankliche Annäherung an einige Alteritätsmotive Lévinas' versucht, jene schweigenden Gedankengehalte bei Cohen sprechen zu lassen, die es erlauben, hier eine Reflexion auf den Anderen und seine Andersheit zuzugestehen. Somit ist die Frage nach dem Anderen nicht ausdefiniert, vielmehr befindet diese sich stets im Werden und lässt das Fragezeichen nach dem Anderen weiter offen.

---

<sup>388</sup> Cohen: *ErW*, 269.

Es wurden im Verlauf der Arbeit verschiedene Bedenken und kritische Anmerkungen im Hinblick auf die Möglichkeit einer Annäherung von Cohen und Lévinas' vermerkt. Der wohl markanteste Vorbehalt, der hierzu geäußert wurde, bezieht sich auf den Vorbehalt, dass bei Cohen Systemdenken als ein Denken in Kategorien der Totalität erscheinen mag, insbesondere wenn es um die von ihm angestrebte Einheit der Menschheit geht, die sich nur in der Idee der Allheit bewähren kann. Der Andere scheint im Blick auf die Verwirklichung einer solchen Allheit wieder zwangsläufig verschwinden zu müssen und die Reflexion auf seine Andersheit erweckt den Anschein, als ob diese immer nur mit Blick auf solch eine Ganzheit vorkommt. Er würde in solch einer ungeordneten Betrachtung nur wieder das meinen, was Lévinas als additives Denken bezeichnet, also ein Denken, das den Anderen immer nur nachträglich setzt. Doch zeigt sich im Begriff der Allheit gerade die Möglichkeit an, den Anderen in seinem Anderssein zu erhalten. In dem von Cohen kontinuierlichen Bestreben nach der Einheit des Begriffs, den auch die Allheit auszeichnen muss, ist immer ein Überschuss gegeben, der den gezogenen Grenzen des Begriffs eine in ihm selbst innewohnende innere Sprengkraft zugesteht: »Die Einheit, welche der Begriff vollzieht, weist immerfort über sich selbst hinaus.«<sup>389</sup> Wenn der Andere auch solch eine begriffliche Einheit darstellt, dann ist er in dieser nicht als etwas Abgeschlossenes zu denken; seine Andersheit wird nicht von der Totalität des Begriffs abgeschlossen, in der Stabilität der Einheit zurückgehalten. Die Vorstellung der Allheit wiederum meint ebenso wenig ein statisches Prinzip oder eine finite Totalität, sondern eine »unendliche Zusammenfassung«<sup>390</sup>. Die Allheit, verstanden als Denkoperation, ist die Voraussetzung dafür, den Menschen als Einzelnen näher zu bestimmen<sup>391</sup> und somit seiner Einzigkeit als Andersheit in der Allheit bestehen zu lassen. In der Sprache der *Ethik* werden die Pluralität und Individualität des Menschen als Kategorien von Totalität in der Allheit transformiert,<sup>392</sup> indem sie durch die Allheit »verwandelt und wiedergeboren«<sup>393</sup> werden. Der Begriff des Menschen muss mit der Kategorie der Allheit in einen Bezug gestellt werden; er muss sowohl seinen Anfang wie auch seinen Endpunkt bilden.<sup>394</sup> Das, was Cohen mit dem Prinzip der Allheit als Denkmethode erreichen will, nämlich die Menschheit

---

<sup>389</sup> Cohen: *ErW*, 5.

<sup>390</sup> Ebd.

<sup>391</sup> Vgl. Adelman: *Einheit des Bewusstseins*, 94.

<sup>392</sup> Vgl. Munk: »The Self and the Other«, 174.

<sup>393</sup> Cohen: *ErW*, 34-35.

<sup>394</sup> Vgl. ebd., 7.

in ihrer Einheit zu denken, ist niemals etwas, das seinen endgültigen Abschluss findet: »Und diese Allheit hat mancherlei Grade und Stufen, bis sie in einer wahrhaften Einheit, in der Menschheit nämlich, ihren Abschluss findet, der aber auch vielmehr ein ewig *neuer Anfang* [Herv. D. E.] ist.«<sup>395</sup> Mit dieser ins Unendliche gehenden Bestimmung bricht sich die Totalität der Allheit immer wieder selbst auf. Der Eindruck eines begrifflichen Stillstands, der sich in dem philosophischen Bemühen Cohens nach Einheit aufzudrängen vermag, wird durch den Abschluss als Anfang und Anfang als Abschluss beigelegt. Auch wenn Cohen konkret die Idee der Allheit nicht mit seiner Deutung des Messianismus zusammenlegt, könnte der Gedanke einer messianischen Allheit festgehalten werden, der das angebrachte Bedenken der Auflösung des Anderen in der Totalität der Allheit ein wenig aufzulösen vermag. Die Realisierung der Einheit des Menschengeschlechts, das sich im Begriff der messianischen Allheit ausdrückt, wäre hier als Ausstand im Sinne eines Noch-Nicht zu deuten. Konkreter formuliert: das Ziel der Allheit bleibt ein Versprechen, eine Verheißung, und somit ist die Andersheit vor der Zersplitterung im Selben gerettet. Die Vollendung der Menschheit, die sich mit der Aufgabe konfrontiert sieht, die Mehrheit – d.h. die Pluralität im Sinne der Einzigkeit des Anderen – in der Einheit zu erhalten<sup>396</sup>, ist eine immerwährende Aufgabe, »das Ideal einer Aufgabe [...] Beide Richtungen heben sich in die Zukunft hinein. [...] Beide Richtungen sind Aufgaben, und müssen unaufhörlich Aufgaben bleiben.«<sup>397</sup> Und umgewendet auf den Anderen ist seine Andersheit auch ewige Aufgabe. Diese Ewigkeit bedeutet aber nicht den Aufschub des Anderen und der mit dessen Sichtbarmachung verbundene Aufnahme der Verantwortung, die ich für diesen trage. Wenn Cohen die messianische Zukunft nicht als ein Warten auf das Kommende im Zukünftigen, sondern als Erfüllung meines ganzen Lebens und Momentes meines Daseins<sup>398</sup> bestimmt, dann ist das Ziel der Vollendung der Allheit der Menschheit etwas, was stets Gegenwärtigkeit beansprucht. Nach der Zukunft als messianische Verheißung muss gestrebt werden, auch wenn diese stets unerreichbar bleibt. In diesem Sinn kann Cohens Zukunftsverständnis ebenfalls auf die Entdeckung des Begriffs vom

---

<sup>395</sup> Ebd., 8.

<sup>396</sup> Cohen: *LrE*, 62: »Hier liegt die Schwierigkeit. Die Mehrheit soll nicht in die Einheit zusammenfallen. Und die Einheit soll nicht in die Mehrheit sich abspalten. Die Mehrheit soll, als Einheit freilich, Mehrheit bleiben. Und die Einheit soll als Einheit sich erhalten. Und beide sollen nicht nebeneinander lagern, so wenig, als ineinander übergehen.«

<sup>397</sup> Ebd., 64-65; vgl. auch Munk: »The Self and the Other«, 167-168; die hier zitierte Stelle bezieht sich hier auf die Einheit des Denkens, findet sich aber auch in der *Ethik* in ähnlicher Weise wieder, wo die Verwirklichung der menschlichen Sittlichkeit ebenfalls als »Aufgabe der Ewigkeit [Sperrung i. O.]« beschrieben wird, vgl. Cohen: *ErW*, 411.

<sup>398</sup> Cohen: *RdV*, 360.

Anderen angewandt werden, der insofern als solcher nie begrifflich feststellbar gemacht werden kann, als auch sein Begriff Frage bleiben muss. Dies bedeutet nicht, dass ich mich der Aufgabe, die sich mit dessen begrifflicher Entdeckung stellt, entziehen könnte, folgt doch die Konzeption der geschichtlichen Zeit der Vorstellung, die Zukunft habe die Gegenwart zu determinieren, nicht aber umgekehrt.<sup>399</sup> Die Aufgabe ist die Aufnahme der Verantwortung und als solche unaufschiebbar. Und der Eindruck einer scheinbaren Auflösung des Anderen in der Einheit der Menschheit kann hiermit entgegengehalten werden.

Wie in der Arbeit aufgezeigt wurde, findet sich bei Cohen keine ausgearbeitete Alteritätstheorie noch ein eindeutig festzumachender Alteritätsbegriff, womit er auch nicht bedenkenlos als ein begrifflicher Vorläufer von Alterität eingeordnet werden kann. Was aber zugestanden werden kann, ist, dass seine Philosophie ganz im Zeichen des Anderen stehen und einige zentrale Alteritätsmotive antizipiert, wie sie später bei Lévinas gefunden werden können. Diese Arbeit hat versucht, dieses Zeichen zu erkennen, herauszubilden, und weiter auszudeuten, indem aufgewiesen wurde, wie Cohens Ethik und Religionsphilosophie von der Sorge um den Anderen geprägt und mitgetragen ist. Der Andere kann als Gravitationspunkt des Denken Cohens bezeichnet werden, um den sich dessen philosophische System dreht. Seine Philosophie kann im Zeichen des Anderen gelesen werden, oder um es mit Lévinas Worten auszudrücken, signifizierte sie ein Denken im Antlitz des Anderen. Cohens Denken steht also an der Schwelle zur Alterität. Eine Schwelle, die es mit dieser Arbeit aufzumachen und zu betreten galt, indem sie im Überschreiten der Cohen'schen Gedankengänge durch den Einbezug von Lévinas' Alteritätsphilosophie den die Philosophie Cohens eingrenzenden Rahmen zwar nicht verlässt, ihn jedoch versucht hatte, auszuweiten. Der Andere wurde hier erstmals als Beunruhigung des Denkens wahrgenommen, eine Beunruhigung, welche die gesättigte abendländische Philosophie in einen anbrechenden Zustand der Irritation versetzt, und der es von nun an nicht mehr gelingen mag, sich *Selbst* ihr Heilmittel zu verabreichen.

---

<sup>399</sup> Vgl. Batnitzky: »Irrationalist Rationalism«, 78.



## **Abkürzungsverzeichnis der Werke Hermann Cohens**

ErW = *Ethik des reinen Willens*

BR = *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*

JS = *Jüdische Schriften*

KTdE = *Kants Theorie der Erfahrung*

LrE = *Logik der reinen Erkenntnis*

RdV = *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*

## **Abkürzungen der Werke Lévinas**

TU = *Totalität und Unendlichkeit*

SF = *Schwierige Freiheit*

JS = *Jenseits des Seins*

## **Literaturverzeichnis**

### ***Werke Hermann Cohens***

- »Vorwort«, zu Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 2. Aufl. Iserlohn: Baedeker 1873.
- *Kants Begründung der Ethik*. Berlin: Dümmler 1877.
- *Kants Theorie der Erfahrung*. 2. neubearb., Aufl. Berlin: Dümmler 1885.
- *System der Philosophie. Erster Teil: Logik der reinen Erkenntnis*. Hrsg. v. Albert Görland. Berlin: Cassirer 1902.
- *System der Philosophie. Zweiter Teil: Ethik des reinen Willens*. 6. Aufl. Hildesheim / Zürich [u.a.]: Olms 2002.
- *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Giessen: Töpelmann 1915.
- *Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt*, in: *Kleinere Schriften I*. 1916-1918. Hrsg. vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Univ. Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey. Bearb. u. eingel. v. Hartwig Wiedebach. Hildesheim [u.a.]: Olms 2002.

- *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. 3. Aufl. Mit einem Nachwort v. Bruno Strauß. Wiesbaden: Fourier 1995.
- *Hermann Cohens Jüdische Schriften. Erster Band. Ethische und religiöse Grundfragen*. Hrsg. v. Bruno Strauß, mit einer Einl. v. Franz Rosenzweig. Berlin: Schwetschke & Sohn 1924.
- *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, 2 Bde. Hrsg. v. Albert Görland und Ernst Cassirer. Berlin: Akademie Verl. 1928.

### **Werke von Emmanuel Lévinas**

- *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani. 5. Aufl. Freiburg i. B./München: Alber 1987.
- *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*. Hrsg. u. aus dem Franz. übers. von Frank Miething. München: Hanser 1991.
- *Die Zeit und der Andere*. Übers. u. mit einem Nachwort vers. v. Ludwig Wenzler. 3. Aufl. Hamburg: Felix Meiner 1995.
- *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*. 4. Aufl. Freiburg i.B./München: Alber 2004.
- *Humanismus des anderen Menschen*. Übers. u. mit einer Einl. vers. v. Ludwig Wenzler. Hamburg: Meiner 2005.
- »Intention, Ereignis und der Andere. Gespräch zwischen Emmanuel Levinas und Christoph von Wolzogen«, in Lévinas, Emmanuel: *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg: Meiner 2005, 131-150.
- *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag 2017.
- »Transcendence and Evil«, in: Tymieniecka, Anna-Teresa (Hg.): *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*, Bd. 14. Dordrecht [u.a.]: Kulwer 1983.
- *Vier Talmud-Lesungen*. Aus dem Franz. übers. v. Franz Miething. Frankfurt a. M.: Neue Kritik 1993.

## ***Sekundärliteratur***

Adelmann, Dieter: *Reinige dein Denken. Über den jüdischen Hintergrund der Philosophie von Hermann Cohen*. Aus dem Nachlass herausgegeben, ergänzt und mit einem einleitenden Vorwort versehen von Görg K. Hasselhoff. Würzburg: Königshausen & Neumann 2009.

Adelmann, Dieter: *Einheit des Bewusstseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens*. Aus dem Nachlass herausgegeben, ergänzt und mit einem einleitenden Vorwort versehen von Görg K. Hasselhoff u. Beate Ulrike La Sala. Potsdam: Universitätsverlag 2012 (zugl. Heidelberg, Univ., Diss., 1968).

Altmann, Alexander: »Hermann Cohens Begriff der Korrelation«, in: Holzhey, Helmut (Hg.): *Hermann Cohen*. Frankfurt a. M./Wien [u.a]: Lang 1994 (= Auslegungen Bd. 4),

Albertini, Francesca: *Das Verständnis des Seins bei Hermann Cohen. Vom Neukantianismus zu einer jüdischen Religionsphilosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2003.

Batnitzky, Leonora: »An Irrationalist Rationalism: Levinas's Transformation of Hermann Cohen«, in: Ders.: *Leo Strauss and Emmanuel Levinas. Philosophy and the Politics of Revelation*. Cambridge: Cambridge University Press 2006, 75-93.

Beiser, Frederick C.: »Demystifying Cohen's Logik«, in: Lapointe, Sandra (Hg.): *Logic from Kant to Russell: Laying the Foundations for Analytic Philosophy*. London 2018, 160-171.

Bienenstock, Myriam: *Cohen und Rosenzweig. Ihre Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus*. Freiburg / München: Karl Albert 2018.

Bouretz, Pierre: »Autour du concept noachide : religion et altérité chez Hermann Cohen«, in: *Revue de l'histoire des religions*, 221 (4), 2004, 391-420.

Boutayeb, Rachid: *Kritik der Freiheit. Zur »ethischen Wende« Emmanuel Levinas*. Freiburg i. B. / München: Karl Alber 2013.

Brumlik, Micha: Jom Kippur und Mitmenschlichkeit. Hermann Cohens kantianischer Monotheismus, in: *Taxē katoptrizomena Magazin für Theologie und Ästhetik* 21, 2003.

Buber, Martin: *Werkausgabe. Schriften über das dialogische Prinzip, Bd. 4*. Hrsg. v. Andreas Losch u. Paul Mendes-Flohr. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2019.

Cassirer, Ernst: »Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie«, in: Holzhey, Helmut (Hg.): *Hermann Cohen. Auslegungen*. Bd. 4. Frankfurt a.M. / Wien [u.a.]: Lang 1994, 39-59.

Edelglass, William: »Levinas on Suffering and Compassion«, in: *SOPHIA* 45 (2), 2006, 43-59.

Ferrari, Massimo: »Husserl und der frühe Neukantianismus. Die Auseinandersetzung mit Friedrich Albert Lange«, in: Faustino, Fabbianelli / Luft, Sebastian (Hg.): *Husserl und die klassische deutsche Philosophie*. Cham [u.a.]: Springer 2015, 311-320.

Fiorato, Pierfrancesco / Wiedebach, Hartwig: »Hermann Cohen im Stern der Erlösung«, in: Brassler, Martin (Hg.): *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum »Stern der Erlösung«*. Tübingen: De Gruyter 2004.

Flatscher, Matthias: »Was heißt Verantwortung? Zum alteritätsethischen Ansatz von Emmanuel Levinas und Jaques Derrida«, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 3 (11), 2016, 125-164.

Fonti, Diego: *Levinas und Rosenzweig. Das Denken, der Andere und die Zeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2009.

Friedmann, Friedrich G.: *Von Cohen zu Benjamin. Zum Problem deutsch-jüdischer Existenz*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1981.

Gamba, Ezio: »The Problem of Individuality in Hermann Cohen's Aesthetics«, in: *RUDN Journal of Philosophy* 23 (4), 2019, 413-419.

Gibbs, Robert: »Hermann Cohen's Messianism. The History of the Future«, in: »*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*« - *Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohens Spätwerk*. Hrsg. v. Hermann-Cohen-Archiv an der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey. Hildesheim [u.a.]: Olms 2000.

Gibbs, Robert: »The Unique Other. Hermann Cohen and Emmanuel Levinas«, in: Ders.: *Correlations in Rosenzweig and Levinas*. Princeton: Princeton University Press 1994, 176-191.

Giovanelli, Marco: »Zwei Bedeutungen des ›Apriori‹. Hermann Cohens Unterscheidung zwischen metaphysischem und transzendentalen a priori und die Vorgeschichte des relativierten a priori«, in: Damböck, Christian (Hg.): *Philosophie und Wissenschaft bei Hermann Cohen / Philosophy and Science in Hermann Cohens*. Berlin: Springer 2018, (= Veröffentlichungen des Instituts Wiener Kreis Bd. 28), 177-203.

Görland, Albert: *Hermann Cohens systematische Arbeit im Dienste des kritischen Idealismus*, in: Kant Studien 17, 1912, 222-251.

Holzhey, Helmut (Hg.): *Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994.

Holzhey, Helmut (Hg.): *Hermann Cohen. Auslegungen*. Frankfurt a. M. / Wien [u.a.]: Lang 1994.

Holzhey, Helmut: »Ethik als Lehre vom Menschen. Eine Einführung in Cohens Ethik des reinen Willens«, in: *The Journal of Jewish Thought & Philosophy*, 13(1-2), 2004, 17-36.

Jodl, Friedrich: *Geschichte der Ethik. Zweiter Band*. Stuttgart: Magnus 1983.

Klatzkin, Jakob: *Hermann Cohen*. Berlin: Jüdischer Verlag 1919.

Levy, Ze'ev: »Hermann Cohen and Emmanuel Levinas«, in: Moses, Stéphane / Wiedebach, Hartwig (Hg.): *Hermann Cohen's Philosophy of Religion. International Conference in Jerusalem 1996*. Hildesheim [u.a.]: Olms 1997, 133-143.

Rendl, Lois Marie: »Zu Hermann Cohens Reduktion der ›transzendentalen Methode‹ auf die ›regressive Lehrart‹ der Prolegomena«, in: Damböck, Christian (Hg.): *Philosophie und Wissenschaft bei Hermann Cohen / Philosophy and Science in Hermann Cohen*. Berlin: Springer International Publishing 2018, 135-144.

Müller, Claudius: *Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus. Naturrecht und Rechtspositivismus in der Auseinandersetzung zwischen Hermann Cohen, Rudolf Stammler und Paul Natorp*. (zugl. Diss., Tübingen 1994).

Munk, Reinier: »Alterität im Denken von Hermann Cohen«, in: Krijnen, Christan / Orth, Ernst Wolfgang (Hg.): *Sinn, Geltung, Wert. Neukantianische Motive in der modernen Kulturphilosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1998, 109-120.

Munk, Reinier: »Alterity in Hermann Cohen's Critical Idealism«, in: *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 9, 2000, 251-265.

Munk, Reinier: »The Self and the Other in Cohen's Ethics and Works on Religion«, in: Moses, Stéphane / Wiedebach, Hartwig (Hg.): *Hermann Cohen's Philosophy of Religion. International Conference in Jerusalem 1996*. Hildesheim [u.a.]: Olms 1997, 161-181.

Palmer, Gesine: »Judaism as a ›Method‹ with Hermann Cohen and Franz Rosenzweig«, in: *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 13(1-3), 2004, 37-63.

Poma, Andrea: »Cohen's Judgment on Kant in Ethik des reinen Willens«, in: Ders.: *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*. Albany 1997, 107-114.

Radrizzani, Ives: »Das Selbst, der Andere und die Grenze bei Fichte und Levinas«, in: *Wissen, Freiheit, Geschichte. Die Philosophie Fichtes im 19. Und 20. Jahrhundert*. Hrsg. v. Jürgen Stolzenberg u. Oliver-Pierre Rudolph. Amsterdam: Rodopi 2013 (= Fichte-Studien, Bd. 37), 319-332.

Rosenzweig, Franz: »Einleitung zu Hermann Cohens Jüdischen Schriften«, in: Strauß, Bruno (Hg.): *JS I*. Mit einem Nachwort v. Frank Rosenzweig. Berlin: Schwetschke & Sohn 1924, XIII-LXIV.

Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung*. Mit einer Einf. v. Reinhold Mayer u. einer Gedenkrede von Gershom Scholem. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988.

Rosenzweig, Franz: »Briefe und Tagebücher«, in: Rosenzweig, Rachel (Hg.): *Gesammelte Schriften I*. Haag: Nijhoof, 1979.

Rosenzweig, Leo: *La restauration de l'a priori kantian par Hermann Cohen*. Paris: Presses Univ. de France 1927 (zugl. Diss., Univ. Paris, 1927).

Schmid, Peter A.: »Das Naturrecht in der Rechtsethik Hermann Cohens«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 47 (3), 1993, 408-421.

Schmid, Peter A.: *Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts- und Tugendlehre*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1995.

Schmid, Peter A.: »Einleitung«, in: *System der Philosophie, Zweiter Teil: Ethik des reinen Willens*. 6. Aufl. Hildesheim / Zürich [u.a.]: Olms 2002, 7\*-38\*.

Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hg.): *Franz Rosenzweigs »neues Denken«*. Internationaler Kongress Kassel 2004. Band 1: *Selbstbegrenzendes Denken – in philosophos*. Freiburg i. B. [u.a.]: Alber 2006.

Ulmer, Rivka: »Postmoderne Talmudische Hermeneutik«, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 46 (4), 1994, 352-365.

Wogenstein, Sebastian: »Alterity and Liminality in Hermann Cohen's Writings«, in: *Naharaim* 2, 2008, 159-173.

Wolzogen, Christoph von: *Emmanuel Levinas – Denken bis zum Äußersten*. Freiburg i. B. / München: Karl Alber 2005.

Wolzogen, Christoph: »Negation und Alterität. Der ›Abgrund der Vernunft‹ bei Cohen, Heidegger und Lévinas«, in: Fiorato, Pierfrancesco (Hg.): *Verneinung, Andersheit und Unendlichkeit im Neukantianismus*. Hrsg. im Auftrag der Hermann Cohen-Gesellschaft. Würzburg: Königshausen & Neumann 2009.

Wenzler, Martin: »Zeichen und Antlitz. Ontologische Destruktion und ethische Einsetzung des Subjekts nach Emmanuel Levinas«, in: *Wissenschaft und Glaube. Vierteljahresschrift der Wiener Katholischen Akademie*, 1. Wien: Herder 1988, 138-152.

Wiehl, Reinhard: »Reflexion und Korrelation als Methodenbegriffe in den Systemphilosophien Hegels und Cohens«, in: Fulda, Hans-Friedrich / Krijnen, Christian (Hrsg.): *Systemphilosophie als Selbsterkenntnis. Hegel und der Neukantianismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2006.

Winter, Eggert: *Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantianismus im Werke Hermann Cohens*. Berlin: Duncker & Humblot 1980 (= Schriften zur Rechtstheorie Heft 92).

Wyschogrod, Edith: »The moral self. Emmanuel Levinas and Hermann Cohen«, in: *DAAT. A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah* 4, 1980, 35-58.

Zank, Michael: »Hermann Cohen und die rabbinische Literatur«, in: Moses, Stéphane / Wiedebach, Hartwig (Hrsg.): *Hermann Cohen's Philosophy of Religion. International Conference in Jerusalem 1996*. Hildesheim [u.a.]: Olms 1997, 263-291.

## Abstract (Deutsch)

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Fragestellung, ob im Denken Hermann Cohens Ansätze eines Alteritätsbegriffes herausgestellt werden können. Zur Bearbeitung dieser Frage werden in der Arbeit zwei Hauptwerke, die *Ethik des reinen Willens* sowie die *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* examiniert. Wenn bei beiden Werken auch die Reflexion auf Alterität unter differenten Gesichtspunkten statthat, soll gezeigt werden, dass der Andere und dessen Andersheit im Zentrum des Cohen'schen Denkens stehen. Diese Schwerpunktsetzung entwickelt sich aus Cohens Bestrebung heraus, den Inhalt der Ethik auf den Begriff des Menschen zu fokussieren, der von nun an im Mittelpunkt des philosophischen Systems von Cohen steht. Mit der Idee des Nebenmenschen *a priori* weist Cohen erstmals die bewusstseinskonstitutive Funktion, die der Andere für die Bildung des Ich einnimmt, nach. Damit ist mit dem Anderen nicht mehr irgendein Anderer gemeint, sondern wurde seinem Begriffe als *der* Andere konkretisiert. Dementsprechend zeichnet sich in der *Ethik des reinen Willens* ein erster Ansatz eines Alteritätsdenken ab, der im religionsphilosophischen Werk Cohens seine weiteren gedanklichen Ausprägungen findet. Dort steht der Mensch in seiner konkreten ethischen Existenz im Fokus, der durch das Mitleid nicht mehr den Nebenmenschen, sondern den Mitmenschen meint. Im Ausgang von Cohens Mitleidsethik, die zusammen mit Lévinas Verantwortungsbegriff gelesen wird, soll gezeigt werden, dass die Begründung der eigenen Subjektivität nur im Ausgang vom Anderen zu verstehen ist. Diese wiederum kann nur in der Gewahrung des ethischen An-spruchs, die jener an mich stellt, entdeckt werden kann.

Die Frage nach einem potentiell enthaltenen Alteritätsbegriff soll nicht nach dem Ja-Nein-Schema verhandelt werden, sondern wird eher als Versuch eines Anstoßes und einer Relektüre Cohens verstanden. Dafür wird stets auch kritisch mitberücksichtigt werden, was in Cohens Denken konträr zu einem solchen steht, ohne die vorgeführten Einwände als unüberwindbares Hindernis für die Herausstellung alteritärer Motive zu verstehen. Vielmehr zielt die Fragestellung darauf ab aufzuzeigen, dass Cohens Philosophie ganz im Zeichen des Anderen steht.



## Abstract (English)

This thesis considers whether a concept of alterity can be found in the thinking of Hermann Cohen. In order to answer this question, two of his main works are examined, the *Ethics of Pure Will* and the *Religion of Reason from the Sources of Judaism*. Although both works regard alterity from different points of view, the reflection on the notion of the Other stands in the center of Cohen's philosophical system. In the idea of the *Nebenmensch a priori*, Cohen is the first one to demonstrate that the notion of the Other functions as the origin for the formation of the I. Here, the indefinite Other is concretized as the Other. In his *Ethics of Pure Will*, Cohen thus presents a first approach towards a concept of alterity which finds further expressions in his philosophy of religion. There, the focus lies on the notion of man in his concrete ethical existence, and the *Nebenmensch* is turned into the fellow human being, the *Mitmensch*. By examining Cohen's theory of compassion with regard to Lévinas' concept of responsibility, it is demonstrated how the moral self can only be constituted via the infra-ethical relationship with the Other. The recognition of one's own ethical responsibility, which results from the emergence and discovery of the other human being as *Mitmensch*, corresponds to one's own existence as an ethical being.

The question whether a notion of alterity can be detected in the work of Cohen is not answered with a definite yes or no. Rather, my aim is to allow an encounter of Cohen's philosophy with Lévinas' thinking.