

Jenseits von Identität: Auf den Spuren von Cohens „philosophischem Radikalismus“

1. Die Kulturarbeit der Idealisierung

„Jenseits von Identität“: Die Entscheidung, für meinen Beitrag den Untertitel von Omri Boehms Pamphlet „Radikaler Universalismus“ zu wählen¹, erwies sich für mich im Hinblick auf eine Tagung, die die Präsenz von Hermann Cohen im heutigen gesellschaftlichen Diskurs erkunden wollte, als besonders angebracht, ja als beinahe unumgänglich. Dass auf der ersten Seite der erwähnten Streitschrift, neben einem Satz von Foucault², als Motto ein Zitat aus Cohens Aufsatz „Der Stil der Propheten“ steht³, ist zumindest erwähnenswert und verliert nicht etwa dadurch an Bedeutung, dass Cohens Name im weiteren Verlauf des Bandes nur sporadisch auftaucht⁴. Fest steht jedenfalls: Cohen erweist sich nach wie vor als ein Denker, dessen Name sich in heftigen Auseinandersetzungen und bei Stellungnahmen, die bisweilen an Provokation grenzen, gut einbringen lässt. Und es ist in dieser Hinsicht gewiss nicht unerheblich, dass Boehm auch in der kontroversen Rede, die er am 6. April 2025 in Buchenwald hätte halten sollen, erneut auf Cohen Bezug nehmen wollte⁵.

Es ist nicht meine Absicht, hier auf Themen und Aspekte einzugehen, die in jenem Zusammenhang einen vehementen Disput ausgelöst haben. An dieser Stelle genügt es mir, zu erwähnen, dass Boehm dort vor allem die Seiten des Schlusskapitels von „Religion und Vernunft“ in Erwägung ziehen wollte, in denen der Friede als Korrektiv und Vervollkommnung der Gerechtigkeit dargestellt wird⁶. Ein Kapitel, das aufgrund der Radikalität, mit der Cohen hier für die „Ausschließung des Hasses aus dem Inventar der Seelenkräfte“ plädiert⁷ und auf das Thema der Vertiefung des scheinbar unübertreffbaren Gebots der Feindesliebe durch den „wundersamen Begriff des grundlosen Hasses“ zurückkommt⁸, seit jeher bei den Lesern zwiespältige Reaktionen heraufbeschwört hat. Und dass Cohen aufgrund der Radikalität seiner Stellungnahmen oft das Publikum seiner Leser verwirrt bzw. gespalten hat, ist bekannt.

¹ O. Boehm, Radikaler Universalismus: Jenseits von Identität, Ullstein, Berlin 2023.

² M. Foucault, Schriften in vier Bänden: Dits et Ecrits, Bd. 4, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005, 728: „Das ‚Wir‘ scheint mir somit nicht der Frage vorausgehen zu dürfen“.

³ JS I 271: „Das ist der Triumph der Religion der Propheten über die Philosophie der Ethik: daß sie allein die Idee der Menschheit entdeckt hat“.

⁴ O. Boehm, Radikaler Universalismus, 43.

⁵ Süddeutsche Zeitung, 6. April 2025; dann als Anhang in Boehm, Radical Universalism. Beyond Identity, New York Review of Books, New York 2025: „The Opposite of Forgetting“.

⁶ RV 515ff., 526.

⁷ RV 522.

⁸ Vgl. JS I 231 (= KS V 228) [Über den ästhetischen Wert unserer religiösen Bildung].

In diesem Sinne konnte Hans Liebeschütz von Cohens „philosophischem Radikalismus“ (sein ist der Ausdruck, den ich im Titel aufgegriffen habe) in Bezug auf seine Intervention im sogenannten „Berliner Antisemitismusstreit“ sprechen. Ein Radikalismus, der in diesem Fall seinen Ausdruck im Konzept und in der Praxis der Idealisierung gefunden hatte: „Der philosophische Radikalismus, – schreibt Liebeschütz – mit dem der Marburger sein Judentum durch ‚echte Idealisierung‘ in den deutschen Bereich gerückt hatte, ließ Treitschke damals den Anspruch übersehen, den Cohen gleichzeitig für dieses Judentum als einen lebendigen Bestandteil der deutschen Kultur erhob“⁹.

Cohens damalige Stellungnahme lässt sich freilich ganz unterschiedlich bewerten. Was mir jedoch sicher erscheint, ist, dass man die Geste der Idealisierung in ihrer radikalen Tragweite nicht auf das reduzieren kann, was Walter Boehlich schreibt, wenn er behauptet, dass Cohen in seiner Broschüre „alle rechtlichen, sozialen und politischen Probleme im abstrakten Ideenhimmel des Neukantianismus aufgelöst“ habe¹⁰. Hier geht es vielmehr um jene „Kulturarbeit der Idealisierung“, von der Cohen in BR sagt, dass sich in ihr die Treue gegenüber der „historischen Religion [...], in die das Individuum hineingeboren ist“, zu betätigen hat: Nur durch sie wird nämlich für Cohen „die Gefahr beschworen, die in der Überlastung der Pietät mit der historischen Tradition besteht, welche letztere die persönliche Verantwortlichkeit und die individuelle Freiheit ihr gegenüber beeinträchtigen kann“¹¹.

Es liegt auf der Hand, dass eine zentrale Herausforderung in diesem Zusammenhang darin besteht, starre Identitätsvorstellungen zu überwinden, um stattdessen stetig an der Neudefinition der eigenen Identität und Tradition sowie derjenigen der jeweiligen Gegner zu arbeiten. Dies geht mit besonderer Klarheit gerade aus einigen Texten hervor, die Cohen im Rahmen jener Auseinandersetzung verfasst hat, auf die sich Liebeschütz bezieht. Hier warnt Cohen vor den Risiken, die „in Zeiten der Gefahr“ mit der Zurückdrängung aller „idealen Auffassungen des fremden Glaubens“ verbunden sind. Ihnen kann man nur mit einem kulturgeschichtlich kompetenten Urteil entgegentreten, das sich nicht vom eigenen Glaubensbekenntnis beengen lassen darf¹². Das Spiel der entgegengesetzten Identitäten, das er durch seine eigene Methode der Idealisierung aufzubrechen versucht, stellt Cohen seinen Glaubensgenossen, die das Bekenntnis des Judentums mit einer „kulturgeschichtlichen Anerkennung des Christentums“ für unvereinbar hielten, mit folgenden Worten eindrücklich dar:

⁹ H. Liebeschütz, Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber, Mohr Siebeck, Tübingen 1967, 214f.

¹⁰ W. Boehlich, Nachwort, in Ders. (Hrsg.), Der Berliner Antisemitismusstreit, Insel, Frankfurt a.M. 1965, 253.

¹¹ BR 119f.

¹² JS II 96f. [Zur Verteidigung].

Wenn wir als Juden angegriffen werden, so müsse uns die christliche Religion lediglich als ein Glaube gelten, in welchem Gott leibhaftig Mensch wird. Ideale Ansichten von dem Buchstaben des Kirchenglaubens, weltgeschichtliche Kämpfe über dessen Sinn [...] müssen einfach ignoriert werden. Hie Jude, hie Christ! Wir wollen sehen, wer Recht behält!¹³

Ist es also in diesem Sinne offensichtlich, dass die Aufforderung, starre Identitäten zu überwinden, ein grundlegender Bestandteil der Cohenschen Praxis der Idealisierung darstellt, so möchte ich im Folgenden – ohne den Rahmen des Themas „Jenseits von Identität“ zu verlassen – eine Erweiterung der bisher berücksichtigten Perspektive versuchen. Mir geht es darum, die Züge einer eigentümlichen Radikalität zu skizzieren, die nicht nur Cohens öffentliche Stellungnahmen betrifft, sondern seinen systematischen Grundansatz als solchen kennzeichnet. Denn wohnt es nicht dem grundlegenden Ansatz von Cohens Denken eine Radikalität inne, die durch die Ablehnung jeglicher Gegebenheit und die unaufhaltsame Erschließung neuer Bestimmbarkeitshorizonte eine zumindest vorübergehende Außerkraftsetzung und Infragestellung derjenigen Bestimmtheit mit sich bringt, die jeder Identität von Anfang an zwangsläufig eigen ist? Wie wohl jedem, der Cohens Werk auch nur ein wenig kennt, sofort klar sein wird, denke ich hier in erster Linie an jenen Grundansatz, der später in vielfältiger Weise variiert werden sollte, dessen Prinzipien aber musterhaft im Abschnitt über die „Urteile der Denkgesetze“ der LrE festgelegt sind. Auf ihn bzw. auf die Gesten und Denkgebärden, die dort zum Ausdruck kommen, möchte ich nun im Folgenden kurz eingehen.

2. Eine kurze logische Abschweifung

Gewiss ist dies nicht der richtige Ort, um auf all die komplexen technischen Details einzugehen, die diese Seiten der LrE kennzeichnen. Ich hoffe jedoch, ihren Sinn nicht allzu sehr zu verraten, wenn ich zunächst in einer zwangsläufig äußerst knappen und vereinfachten Form die allgemeine Gliederung dieses Abschnitts durch einen Vergleich mit der Disposition der Urteile der Qualität in Kants KrV darzustellen versuche, deren Wiederholung er sein möchte¹⁴.

Aus diesem Vergleich ergibt sich: Das Moment der Bejahung, das Cohen im Zusammenhang mit dem Begriff der Identität verstanden wissen will, verliert im Gegensatz zu Kant seinen Vorrang zugunsten der ursprünglichen Operation mit der Negativität, die dem Fragen innewohnt und die Cohen durch eine Wiederaufnahme des unendlichen Urteils zum Prinzip bzw. Urteil des Ursprungs erhebt. Auf diesem Weg möchte Cohen die Erkenntnislogik vor dem Schaden schützen, der sich seiner Meinung nach aus der „Abdämpfung des Faustischen Sinns der Frage in die Beruhigung, die

¹³ JS II 97.

¹⁴ LrE 121, 185; vgl. KrV B 95.

das Prinzip bietet“, ergeben würde¹⁵. Für ihn geht es darum, dabei die „logische Bedeutung der Frage“ hervorzuheben – einer Frage, die er in diesem Sinne als „Grundlage des Urteils“ und „Hebel des Ursprungs“ bezeichnet¹⁶. Die ursprüngliche Operation mit der Negativität, von der oben die Rede war, führt so zu einer Abkehr vom selbstverständlich Gewordenen und scheinbar Gegebenen, um dabei vor jeder „*affirmatio* einer Bestimmung als solcher“, d.h. vor der Festlegung jeglicher Identität, das Spiel, ja den ursprünglichen Horizont der Bestimmbarkeit zu eröffnen¹⁷.

Wie Cohen noch ausdrücklicher in jener Art schöpfungstheologischer Wiederholung dieser Themen formuliert, die er in Kapitel 3 von RV vornimmt, wird auf diese Weise infrage gestellt, dass es überhaupt bereits „positive Bestimmungen“ gibt. Stattdessen verlässt man sich auf eine Operation, deren Bedeutung „sogar über die Bedeutung der Position hinausragt, insofern sie der Bejahung erst ihren Grund verleihen will“¹⁸.

Wenn es, so wie ich glaube, einen Radikalismus gibt, der Cohens Denken prägt, dann findet er hier seine eigentliche und allgemeinere Dimension. In der Sprache der Erkenntnislogik kommt er in erster Linie in der Formel zum Ausdruck, dass es keine Grundlagen gibt, die nicht revisionsfähige Grundlegungen sind. Ihm zugrunde liegt die Bewegung, die ich zu beschreiben versucht habe: ein Zurückweichen, ein Zurücktreten vor der Fixität des Gegebenen, dessen Sinn darin besteht, das Spiel der stets revisionsfähigen Horizonte von dem zu öffnen, was Ernst Bloch „das Abenteuer der Bestimmung“ genannt hat¹⁹.

In den einleitenden Seiten von der LrE, die dem „Prinzip des Ursprungs“ gewidmet sind, unterstreicht Cohen die radikale Tragweite der Behauptung, dass die „Grundlegung des Denkens“ zur „Grundlage des Seins“ werden müsse²⁰, indem er – mit der Prägnanz der Genitive, die er oft für seine Formulierungen wählt – schreibt, dass „die allgemeine Bedeutung des Prinzips als Grundlegung [...] sich zur Grundlegung des Ursprungs vertiefen [muss]“. „Der Grund muß Ursprung werden“, schreibt er dann weiter: „Wenn anders das Denken im Ursprung das Sein zu entdecken hat, so darf dieses Sein keinen [...] anderen Grund haben, als den das Denken ihm zu legen vermag“²¹. Und es ist gerade durch dieses ‚Vertiefen‘, dass sich das Denken zum Schluss auch die Aufgabe der Kritik in ihrer ganzen Tragweite rückerstattet sieht. In Cohens Worten: „Wir [...] dürfen, wir müssen die Logik selbst als Kritik zur Geltung bringen. Denn sie bedeutet uns die Logik

¹⁵ LrE 80.

¹⁶ LrE 83f.

¹⁷ Vgl. H. Wiedebach, Wissenschaftslogik versus Schöpfungstheorie, in P. Fiorato (Hrsg.), Verneinung, Andersheit und Unendlichkeit im Neukantianismus, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, 48ff.

¹⁸ RV 71.

¹⁹ PH 357.

²⁰ LrE 30.

²¹ LrE 36.

des Ursprungs“²². Das Ursprungsprinzip gilt also hier als die neue kritische Instanz und Cohens Entwurf klingt in seiner Radikalität wie eine Wette: Nur wenn man wagt, den Weg der Logik bis zum Ende zu beschreiten, d.h. das Projekt der Logik zu radikalisieren, und sie in eine „Logik des Ursprungs“ zu verwandeln, kann man zum echten Kritizismus gelangen.

3. Die Unantastbarkeit der menschlichen Würde

Nach dieser kurzen Darstellung möchte ich mich nun jedoch nicht näher mit den spezifischen Fragestellungen befassen, die Cohen in der LrE behandelt. Hier geht es mir nämlich in erster Linie nur darum, die Behauptung plausibel zu machen, dass es einen engen Zusammenhang zwischen diesen Grundthemen von Cohens philosophischem Ansatz und seinen öffentlichen sowie politischen Stellungnahmen gibt. Einen Zusammenhang, den man, wenn man das anspruchsvolle Unternehmen nicht scheut, einem stark abgenutzten Begriff wieder Prägnanz und Kraft zu verleihen, seinem „Idealismus“ zuschreiben könnte, der aber auf jeden Fall durch eine Grundhaltung gewährleistet ist, die das scheinbar Gegebene ständig hinterfragt und neu entwirft. Dies gilt im Grunde genommen, lange vor der Herausarbeitung einer „Logik des Ursprungs“, bereits für Cohens erste bedeutsame Stellungnahme im oben schon erwähnten „Berliner Antisemitismusstreit“. Und in der Tat: Wenn es sich damals wirklich um eine „Identitätsdebatte um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation“ gehandelt hat, wie heute behauptet wird²³, und wenn ein solcher Streit ein „erstes Beispiel für eine selbstbewusste Suche nach einer modernen, durchaus positiven jüdischen Identität unter postemanzipatorischen Bedingungen“²⁴ darstellt, so ist auch Cohens „Bekenntnis seiner jüdischen Identität“²⁵ in diesem Zusammenhang eigentlich nur als Bekenntnis zu einer Identität zu verstehen, die erst durch das Bekennen selbst die eigene Definition suchen und erlangen sollte.

Nach den oben geführten Überlegungen zu den Auswirkungen der Radikalität von Cohens philosophischem Ansatz auf sein Identitätsverständnis ist es nun aber Zeit, das Verhältnis dieser Radikalität zu Boehms Projekt eines „radikalen Universalismus“ etwas näher in Erwägung zu ziehen. Dabei möchte ich nicht im Einzelnen auf Boehms kritische und polemische Ziele in der aktuellen Diskussion eingehen. Es mag dahingestellt bleiben, ob sich etwa die von Karsten Schubert neulich empfohlene Perspektive einer nicht „regressiven“, sondern „konstruktivistischen Identitätspolitik“²⁶ nicht nur mit Cohens, sondern sogar auch mit Boehms Perspektive vereinbaren

²² LrE 37.

²³ K. Krieger, Einleitung, in Ders. (Hrsg.), Der „Berliner Antisemitismusstreit“ 1879-1881. Eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der Juden zur Nation, Saur, München 2004, X.

²⁴ U. Jensen, Gebildete Doppelgänger. Bürgerliche Juden und Protestanten im 19. Jahrhundert, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005, 242.

²⁵ Vgl. Jensen, 193.

²⁶ Vgl. K. Schubert, Lob der Identitätspolitik, Beck, München 2024, 118ff.

ließe. Diesbezüglich möchte ich lediglich anmerken, dass eine Lösung dieser Frage im Falle Cohens möglicherweise in der Suche des schwierigen Gleichgewichts zwischen den Tugenden ersten Grades (oder der Ehre) und denen zweiten Grades, deren affektive Grundlage in der Liebe wurzelt, angebahnt werden könnte. Hier interessiert mich jedoch vor allem zu ergründen, unter welchen Voraussetzungen Boehm seine universalistische Perspektive auf der allgemeinen Ebene der Prinzipien als „radikal“ definieren zu müssen meint und auf welche theoretischen Paradigmen er sich dabei zur Verdeutlichung der eigenen Perspektive beruft. All dies, um schließlich feststellen zu können, inwiefern in diesem Zusammenhang Cohens Zitat als Motto des Pamphlets eine mehr als nur zufällige Bedeutung beigemessen werden kann.

Zu diesem Zweck möchte ich vom Interview ausgehen, das Omri Boehm Michael Hesse am 27. Februar 2023 für die „Frankfurter Rundschau“ gegeben hat²⁷. Auf die Frage, welche Rolle Cohen bei der Entwicklung seiner Auffassung gespielt habe, antwortet Boehm hier, er habe das Motto seines Buches ja nicht zufällig von Cohen übernommen und betont, wie „außerordentlich wichtig“ Cohen für ihn sei. Von ihm sagt er ferner, er sei „vermutlich der wichtigste Kant-Interpret, den es je gegeben hat“. Die Auswirkung der Tradition der jüdischen Kant-Interpreten auf sein Buch sei im Allgemeinen sehr stark gewesen. Und was insbesondere Cohen betrifft, heißt es: „Kurz gesagt, Hermann Cohen versuchte, den Universalismus zu verteidigen, indem er die wichtigsten Erkenntnisse des ethischen Monotheismus verteidigte“.

Im weiteren Verlauf des Interviews geht es dann um die Bestimmung eines angemessenen Rahmens, in dem ein solcher Universalismus näher ausgearbeitet werden könnte. Insbesondere wird die Frage besprochen, unter welchen Voraussetzungen sich ein theoretischer Rahmen definieren ließe, in dem die Unantastbarkeit der menschlichen Würde angemessen gewährleistet werden könnte. Dabei scheut sich Omri Boehm nicht, den metaphysischen Bereich zu betreten. Er meint nämlich, dieses Problem sei untrennbar mit demjenigen der Definition einer „Form der kognitiven Offenheit für das Absolute“ verbunden und stellt die für ihn nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern auch politisch relevante Frage, ob unser sogenanntes „postmetaphysisches Denken“ über die „kognitiven Ressourcen“ für so etwas noch verfügt.

Die darauffolgende Frage des Feuilletonleiters Michael Hesse, der zu jener Zeit offensichtlich an seinem dann 2024 erschienenen Buch „Kant – und wie man das eigene Denken revolutioniert“ arbeitete²⁸, klingt fast ein wenig provokatorisch. Als wolle er Boehms anspruchsvolle Aussagen noch weiter verschärfen, fragt er nämlich, ob man heute mit Kant immer noch zwischen den beiden

²⁷ M. Hesse: Omri Boehms radikaler Universalismus: „Die Aufklärung muss vor sich selbst geschützt werden“, Frankfurter Rundschau 27.2.2023.

²⁸ M. Hesse, Kant und wie man das eigene Denken revolutioniert. Die wichtigsten Begriffe des großen Philosophen einfach erklärt, Quasi Verlag, Landau in der Pfalz 2024.

Seinsbereichen, den Phänomena und Noumena, der sichtbaren und der intelligiblen Welt, unterscheiden könne, wie er es tat. Angesprochen wird damit jene „Zwei-Reiche-Lehre“, die von nahezu allen Interpreten, die sich das kantische Erbe in einem im weitesten Sinne postmetaphysischen Kontext wieder zu eigen machen wollen, bekanntlich für nicht mehr vertretbar gehalten wird. Boehm hatte zwar in seinem Buch selbst nicht darauf Bezug genommen, doch als er nun direkt mit dieser Frage konfrontiert wird, antwortet er ohne zu zögern, dass die Frage, „ob wir die Trennung zwischen Noumena und Phänomena heute noch mitmachen können“, für den Universalismus in der Tat „eine der Hauptherausforderungen“ darstellt; und dann fügt er hinzu: „Wir müssen uns darüber im Klaren sein: Wenn es sie nicht gibt, dann gibt es auch keine Freiheit und daher keinen Universalismus. Aber ich denke, dass wir diese Trennung auf jeden Fall noch verteidigen können“.

Wenn man sich nun – gemäß der Aufgabe, die wir uns gestellt haben – daran macht, Cohens Radikalismus mit den eben betrachteten Äußerungen zu vergleichen, fallen unweigerlich Aspekte ins Auge, die zumindest auf den ersten Blick problematisch erscheinen müssen. Sie rühren in erster Linie von der Unbefangenheit her, mit der Boehm – gewiss auch provokatorisch – ganz offen eine metaphysische Terminologie verwendet und die Frage nach einer „kognitiven Offenheit für das Absolute“ zum zentralen Thema macht. Cohens Radikalismus hat sich uns primär als einer der Problematisierung herausgestellt. Die Frage wird dann lauten, ob und bzw. in welcher Form es in dem von ihm entwickelten begrifflichen Rahmen möglich ist, das Vorhandensein eines Nicht-weiter-Hinterfragbaren, eines Nicht-Verhandelbaren, also eben eines „Unantastbaren“, zu berücksichtigen. Welcher Status wird ihm zukommen können?

Wie bekannt, hat Cohen kein gutes Verhältnis zum Begriff des Absoluten. Gemäß der LrE wäre er auf ein Missverständnis zurückzuführen, nämlich darauf, dass man das, was ursprünglich nur der „Ausdruck höchster kritischer Ironie“ war, „für bare Münze“ genommen hat²⁹. Denn nichts anderes als ein solcher Ausdruck kritischer Ironie ist für Cohen Platons ἀνυπόθετον, mit dem sich dieser, konfrontiert mit der Idee des Guten, „zu einer gewaltigen Resignation“ auf die Grundlegung, d. h. „auf das tiefste Mittel, über das er zu verfügen [wußte]“, gezwungen sah, um sich schließlich so dem unendlichen Urteil in die Arme zu werfen und den Begriff zu bilden, „den man ungenau durch ‚das Unbedingte‘ zu übersetzen pflegt“³⁰. Eine passendere Übersetzung für das, was die LrE bereits einen „Ausdruck der Selbstironisierung“ genannt hatte³¹, wird von Cohen wenige Jahre später in der ErW mit der Einführung des Wortes „Ungrundlegung“ vorgeschlagen. Es lohnt sich, die einschlägige Stelle hier ausführlich zu zitieren:

²⁹ LrE 531.

³⁰ LrE 88.

³¹ LrE 531.

Wir wissen aus der Logik, wie der Begriff des Absoluten bei Platon im innerlichen Zusammenhange mit der *Hypothesis* entstanden ist; als Ausdruck verzweifelnder Demut des tiefsten Menschengeistes, der Selbstironisierung der Vernunft. Da alles Sein auf der Grundlegung des Denkens beruht, so erhebt sich das tiefsinnige Verlangen nach einem Grunde, der von dieser Grundlegung unabhängig sei. Die Ungrundlegung ($\alpha\nu\nu\acute{\omicron}\theta\epsilon\tau\omicron\nu = \alpha\nu\nu\acute{\omicron}\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$), so möchte man das objektive Wort, welches den Inhalt bezeichnet, durch das methodische Wort übersetzen, an welches das Wort des Inhalts sich doch anschmiegt, um sogleich die Paradoxie des Ausdrucks unverkennbar zu machen.³²

Diese Stelle zeigt besonders deutlich, wie Cohen hier sozusagen „gegen die Grenze der Sprache anrennt“ und sich auf einen extremen sprachlichen Experimentalismus verlässt, um mit dem gewagten Begriff der „Ungrundlegung“ einem Paradoxon sprachliche Gestalt zu verleihen, das sich dem Denken doch zugleich als Ausdruck von verzweifelnder Demut und Selbstironie aufdrängt. Der Neologismus ist nicht dazu bestimmt, in Cohens Werk ein *hapax legomenon* zu bleiben. Er taucht insbesondere in einem Aufsatz über Maimonides wieder auf, der ungefähr in denselben Jahren wie die ErW verfasst und dann 1908 veröffentlicht wurde.

Die Sache ist für uns erwähnenswert, weil der Ausdruck dort im Zusammenhang mit der Frage nach der „Grundlegung der Sittlichkeit [...] als eines Seins der Erkenntnis“ auftaucht. „Während jede wissenschaftliche Hypothese sonst eine andere zur Vorbedingung hat, so ist hier der Kreis geschlossen“, schreibt nun Cohen, d.h.:

Ich darf nicht mehr fragen wollen, warum es eine sittliche Welt geben müsse und geben dürfe. Es muß als *zureichende* Einsicht begriffen werden, daß das Sittliche gedacht, erkannt werden muß, wenn anders die Erkenntnis überhaupt Sinn und Wert behält. Seine Idee, seine Grundlegung ist selbst seine Rechenschaft. [...] Das Gute ist der Grund der Welt.³³

Es ist also so, dass Cohen glaubt, dem treu bleiben zu können, was seiner Ansicht nach die ursprüngliche Bedeutung des platonischen $\alpha\nu\nu\acute{\omicron}\theta\epsilon\tau\omicron\nu$ war. Auf der einen Seite gewiss keine metaphysisch endgültige Inbesitznahme eines letzten Grundes, einer Bestimmtheit höheren Grads, bei der jede weitere Suche erlischt. Im Einklang mit seinem eigenen Ansatz betont Cohen in diesem Sinne: „Die Hypothese empfängt [...] hier nicht sowohl ihr Ende, als vielmehr ihren *Ursprung*; die *Ungrundlegung* wird zum *Ursprung der Grundlegung*“³⁴. Und doch sind wir andererseits am Ort, an dem das Hinterfragen in einem anderen Sinne ein Ende findet und aufhört.

³² ErW 429.

³³ JS III 226 (= KS V 171) [Charakteristik der Ethik Maimunis].

³⁴ JS III 226 (= KS V 171f.).

Obwohl die Terminologie hier neu ist, so gilt dasselbe nicht für den Grundgedanken, den sie zum Ausdruck bringt. Bereits in der ersten Auflage von KBE und somit im Jahre 1877 konnte man Folgendes lesen:

Wer auf die Frage gerät: wie geht das zu, dass ein Sittengesetz waltet? der muss begreifen lernen, dass die Frage sinnlos wird, wenn die Antwort nicht in ihr latent ist: Ich bin am Ende mit allem praktischen Vergleichen, und habe mich in dieses Ende zu finden; habe die Bedeutung dieses Endes auszudenken.³⁵

Bezeichnenderweise sind diese genau die Seiten, auf denen sich Cohen mit dem Problem der möglichen Annahme eines Noumenon auseinandersetzt – eine Annahme, die er für unabdingbar hält, weil sie vom Endzweck gefordert sein soll und dieser mit dem Noumenon „in eminentem Sinne identisch ist“³⁶. Die Autonomie ist nämlich für Cohen „Autotelie“ und:

Vor dem Gedanken einer Gemeinschaft autonomer Zwecke ist aller Witz zu Ende. Wer dieses Gedankens sich bemächtigen; sein Gemüt [...] davon erfüllen kann, der hat begriffen, dass es ein Missbrauch des praktischen Schema wäre; dass es zur Schablone würde, wenn man noch fragen wollte: zu was Ende? Das Ende ist da. Das Sittengesetz ist das *Endgesetz*.³⁷

Um die Gefahr abzuwenden, die er als die Eventualität beschreibt, „*ontologisch* zu versanden“³⁸, ist es für Cohen in diesem Zusammenhang nach wie vor entscheidend, das Noumenon auch in praktischer Hinsicht nur als einen problematischen Grenzbegriff zu verstehen. In diesem Sinne schreibt er, dass man „die Realität der moralischen Welt [verdirbt], indem man den *homo noumenon* anders denn als einen Grenzbegriff versteht“³⁹. Und doch hat die Stelle der ErW über den kantischen „Zweckvorzug der Menschheit“⁴⁰, an der es heißt, dass „der Zweckbegriff, den jede Idee für ein bestimmtes Problem zu vertreten hat, [...] hier zu inhaltlicher Anwendung [kommt]“, den Beigeschmack eines ontologischen Arguments *sui generis*, wenn auch eines kritisch gefilterten:

Die Menschheit wird durch den Zweck bestimmt; und nicht etwa nur, um irgend eine Frage für die Behandlung zu klären, und zu einer begrifflichen Lösung zu bringen; sondern um ihr in dem Zwecke ihren inhaltlichen Begriff zu geben. Es gibt keinen genaueren Inhalt für den Begriff der Menschheit als den des Zwecks.⁴¹

³⁵ KBE 270 (A237).

³⁶ KBE 271, 274f.

³⁷ KBE 270.

³⁸ KBE 256.

³⁹ KBE 300.

⁴⁰ Vom „allgemeinen Zwecksvorzug vernünftiger Wesen an sich selbst“ spricht bekanntlich Kant in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV 431.

⁴¹ ErW 320.

In diesem Sinne ist es gewiss nicht überraschend, dass Almut Bruckstein in Bezug auf Cohen von einem „radikalen Humanismus“ sprechen konnte⁴². Die Sache ist für uns auch deshalb relevant, weil sie dabei einen Ausdruck wählte, der zweifellos auch Omri Boehm zusagen würde, zumal er ihn ebenfalls zur Kennzeichnung seiner eigenen Perspektive gebraucht hat⁴³.

⁴² A.Sh. Bruckstein, Die Maske des Moses. Studien zur jüdischen Hermeneutik, Philo, Berlin 2001, 142.

⁴³ O. Boehm, Radikaler Universalismus, 61; in der amerikanischen Ausgabe kommt der Ausdruck dann auch ein zweites Mal an einer besonders wichtigen Textstelle vor, die den letzten Seiten des „Epilogs“ nach dem 7. Oktober 2023 hinzugefügt wurde.