

Birgit Recki (Hg.)

Philosophie
der Kultur –
Kultur des
Philosophierens

Ernst Cassirer
im 20. und
21. Jahrhundert

Meiner



CASSIRER-FORSCHUNGEN

CASSIRER-FORSCHUNGEN

Band 15

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Birgit Recki (Hg.)

Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens

Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN print 978-3-7873-1974-9

ISBN E-Book 978-3-7873-1975-6

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der ZEIT-Stiftung Ebelin und Gerd Bucerius, Hamburg.

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2012. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Film, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: *work:at:BOOK*/Martin Eberhardt, Berlin. Druck: xPrint, Pribram. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

Inhalt

Einleitung der Herausgeberin	9
------------------------------------	---

ERSTER TEIL: ZEITLOSIGKEIT UND ZEITGENOSSENSCHAFT: NACHLEBEN UND AKTUALITÄT DER GESCHICHTE IM DIALOG

Dorothea Frede: Das Nachleben der Antike im Werk Ernst Cassirers.....	19
Thomas Meyer: Spinoza in Weimar. Ein Nichtgespräch zwischen den Anwesenden Ernst Cassirer und Leo Strauss	41
Reinhard Mehring: Antwort mit Goethe. Ernst Cassirer und Thomas Mann in ihrer Zeit.....	67
John Michael Krois: Cassirer's Revision of the Enlightenment Project	89

ZWEITER TEIL: ERKENNTNISPROBLEME UND DIE KULTUR DER WISSENSCHAFTEN

Oswald Schwemmer: Ernst Cassirer und die zwei Kulturen	109
Reto Luzius Fetz: »Die metaphysische Formel muß sich uns in eine methodische wandeln«. Cassirers Transformation von Hegels Phänomenologie des Geistes	131
Christian Möckel: Das Formproblem in Kulturwissenschaft und Biologie. Ernst Cassirer über methodologische Analogien ...	155
Martina Plümacher: Menschliches Wissen in Repräsentationen	181
Hans Jörg Sandkühler: Kritik der Gewißheit. Zeitgenossenschaft – Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und Gaston Bachelards Épistémologie.....	203
Detlev Pätzold: Ernst Cassirer und die Denkpsychologie seiner Zeit	233
Herbert Kopp-Oberstbrink: Konstellationen und Kontexte. Formen von Philosophiegeschichtsschreibung in Ernst Cassirers Philosophie.....	255

Riccardo De Biase: Morphological Historicism and Ethical Destination. Ernst Cassirer's Conception of the History of Philosophy	277
Sebastian Ullrich: Der Status der ›philosophischen Erkenntnis‹ in Ernst Cassirers ›Metaphysik des Symbolischen‹	297

DRITTER TEIL: ZU GRUNDLEGUNGSFRAGEN:
KULTURPHILOSOPHIE UND ANTHROPOLOGIE

Ernst Wolfgang Orth: Kultur und kein Ende oder: Das Ende der Kultur.	323
Massimo Ferrari: Das Faktum der Wissenschaft, die transzendente Methode und die Kulturphilosophie bei Ernst Cassirer	337
Gerald Hartung: Critical Monism. Ernst Cassirers sprachtheoretische Grundlegung der Kulturphilosophie	359
Ursula Renz: Rationalität und Symbolizität: Alternative oder ergänzende Bestimmungen des Humanum?	377
Philipp Stoellger: Das Imaginäre der Philosophie der symbolischen Formen. Zum Imaginären als Figur des Dritten zwischen Symbolischem und Realem	393
Ralf Becker: Dublette Mensch? Ernst Cassirers Plädoyer für einen kritischen Anthropomorphismus	421

VIERTER TEIL: DIE VIELFALT DER SYMBOLISCHEN FORMEN:
SPRACHE, MYTHOS, RELIGION, KUNST, TECHNIK, RECHT

Esther Oluffa Pedersen: Cassirers Philosophie des Mythos – eine Erweiterung der Sphäre der kritischen Philosophie	439
Michael Bongardt: Wider die Sprachlosigkeit. Zur Bedeutung der Religion in Ernst Cassirers Kulturphilosophie	457
Edward Skidelsky: Cassirer on Science and Religion	483
Marion Lauschke: Scheitern des Synthesevermögens oder Kontinuum des Formbegehrens? Das Erhabene bei Ernst Cassirer	491
Fabien Capeillères: Filling a Gap. Cassirer's Interpretation of Wölfflin and Art as a Symbolic Form	511
Barbara Naumann: Versteckte Korrespondenzen. Ernst Cassirer als Leser der Literatur	529
Gert Mattenklott: Cassirer und die künstlerische Moderne	543
Brigitte Falkenburg: Wissenschaft und Technik als symbolische Formen	567

Christian Bermes: Technik als Provokation zur Freiheit. Cassirers Konzeption einer Anthropologie der Technik.	583
Volker Gerhardt: Menschwerdung durch Technik. Ernst Cassirers Theorie des Geistes	601
Michael Moxter: Recht als symbolische Form?	623

FÜNFTER TEIL: FRAGEN DES STILS?

Roger H. Stephenson: Ernst Cassirers Stilbegriff zwischen Philosophie und Literatur.	649
Oliver Müller: Eine Frage des Stils. Ernst Cassirers anthropologische Fundierung seiner Kulturphilosophie in Absetzung von Martin Heidegger.	675

Einleitung der Herausgeberin

Bei dem hier vorgelegten Band handelt es sich um die Dokumentation jener internationalen Konferenz, mit der die Cassirerforschung vom 4. bis 6. Oktober 2007 den Abschluß der *Hamburger Ausgabe* feiern konnte: Ein gutes Jahrzehnt hatte seit der Gründung der Ernst-Cassirer-Arbeitsstelle im Mai 1997 die Arbeit an dem größten geisteswissenschaftlichen Projekt gewährt, das an der Universität Hamburg jemals realisiert worden ist: die vollständige Edition des zu Lebzeiten veröffentlichten Werkes in 25 Bänden.¹ Durch die besonderen Lebens- und Arbeitsbedingungen des Exils seit 1933 – nach einigen Stationen zunächst seit 1937 als Professor an der Universität Göteborg, nach seiner dortigen Emeritierung als Gastprofessor in Yale und New York bis zu seinem Tode 1945 – hatte Ernst Cassirer, der von 1919 bis 1933 im Amt eines Ordinarius für Philosophie an der Hamburgischen Universität wirkte, keine Ausgabe letzter Hand seines umfangreichen Werkes besorgen können. Die *Hamburger Ausgabe* sollte diesen Mangel beheben, so der gemeinsame Plan der Herausgeberin und des Verlags, der im Oktober 1997 glücklich erfüllt war. Seitdem liegen allererst sämtliche zu Lebzeiten veröffentlichten Schriften des Philosophen in einer einheitlichen, durchgängig recherchierten, den zeitgenössischen Textstandards genügenden Gesamtausgabe vor.² Das Werk Ernst Cassirers durfte damit editorisch als erschlossen gelten.³

Unter einem Titel, der es nahelegen sollte, die im engeren Sinne historischen Beiträge des Philosophen ebenso umfänglich zum Thema zu machen wie sein selbständiges systematisches Werk und in dem sich die Erinnerung an eine in Teilen prekäre Vorgeschichte der Rezeption mit der begründeten Erwartung an eine nunmehr realisierbare Aktualität dieses Gesamtwerkes verbindet, kamen die 33 Autoren dieses Bandes

¹ Ernst Cassirer: *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, hg. von Birgit Recki, Hamburg 1997 ff. [ECW]. – Für den Druckkostenzuschuß zu diesem Band wie auch schon für die großzügige Finanzierung der Konferenz, aus der er hervorgegangen ist, danke ich der *ZEITStiftung Ebelin und Gerd Bucerius*, Hamburg.

² Siehe für die Prinzipien der Arbeit im Ganzen und die Fallentscheidungen im Besonderen jeweils den *Editorischen Bericht*, der in jedem einzelnen Band der Ausgabe enthalten ist.

³ Inzwischen liegt auch vor Ernst Cassirer: *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe Band 26: Register*, erstellt von Ralf Becker, Hamburg 2009.

aus Deutschland, der Schweiz, Italien, Frankreich, Großbritannien, den Niederlanden, Dänemark und den USA im Oktober 2007 in Hamburg zusammen: *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens: Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert*. Der Gewinn, den die *Hamburger Ausgabe* der *Gesammelten Werke Ernst Cassirers* nach zehn Jahren sukzessiver Vervollständigung schon zum Zeitpunkt ihrer Fertigstellung für die Kultur der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dessen reichem Werk und schließlich für die Kultur des Philosophierens bedeutete, wird dabei unübersehbar: In zahlreichen der Beiträge, die nunmehr der Öffentlichkeit zugänglich gemacht sind, ist schon erkennbar geworden, wie sich aus der Verfügung über den Zusammenhang des Werkes, etwa durch Rekurs auf zuvor in entlegenen Periodika und Sammelbänden veröffentlichte Aufsätze, neue Befunde für die Cassirer-Forschung gewinnen lassen.

1. Philosophie der Kultur

Unangefochten freilich geht auch aus aller Vertiefung in bisher unerschlossene Dimensionen seines Denkens hervor: Der systematisch bemerkenswerte Beitrag Ernst Cassirers zur Philosophie der Moderne ist die Theorie der Kultur, die er in der Philosophie der symbolischen Formen entfaltet.⁴ Durch die symboltheoretische Grundlegung der Kultur, zu deren wichtigster Leistung die Analyse der wesentlichen Formen und Funktionen von Symbolisierung in den verschiedenen kulturellen Systemen gehört, hat Cassirer in seiner *Philosophie der Kultur* gezeigt, wie es zu denken ist, daß der Mensch von Natur aus Kultur hat. Die Bestimmung des Menschen als *animal symbolicum* findet sich in Cassirers Werk zwar erst spät, im *Essay on Man* 1944. Doch das heißt nicht, daß der mit ihr artikulierte Gedanke erst spät aufträte. Wie man generell mit Cassirer Begriffsgeschichte als Problemgeschichte und nicht als Wortgeschichte aufzufassen hat, so hat man auch hier in dem von ihm geprägten Begriff den anthropologischen Gedanken zu sehen, der bereits seiner Philosophie der symbolischen Formen zugrunde liegt. Absichtsvoll in der Schwebe zwischen hermeneutischem und pragmatischem Verständnis besagt dieser Gedanke: Der Mensch ist das symbolerzeugende und das symbolverstehende Wesen. Die Begriffe von Symbol,

⁴ Siehe in diesem Band die Beiträge unter den Rubriken *Zu Grundlegungsfragen: Kulturphilosophie und Anthropologie* und *Die Vielfalt der symbolischen Formen: Sprache, Mythos, Religion, Kunst, Technik, Recht*. – Ich schreibe entsprechend einer inzwischen verbreiteten Übereinkunft kursiv *Philosophie der symbolischen Formen*, wenn das dreiteilige Reihenwerk unter diesem Titel, und recte *Philosophie der symbolischen Formen*, wenn die nicht allein dort, sondern zudem in einem guten Dutzend sachlich wie methodisch grundlegender Abhandlungen ausgebreitete Theorie gemeint ist.

Symbolisierung, symbolischer Form stehen damit in der Dimension der Grundlegung einer Philosophie der Kultur als der humanen Welt. In diesem Gedanken schießen wie in einem Kristall die Ansprüche zusammen, denen nach der Einsicht dieses Autors eine angemessen reflektierte Theorie zu genügen hat. Cassirer realisiert mit diesem Begriff vom Menschen das eigene schon früh geltend gemachte Postulat vom Primat der Funktionsbegriffe vor den Substanzbegriffen, indem er damit den Menschen rein funktionell bestimmt durch das, was in menschlichen Leistungen zum Ausdruck und zur Geltung kommt. Indem er durch die Konzeption der symbolischen Aktivität *Poiesis*, die selbsttätige Produktivität, als den Nukleus der menschlichen Welt und diese als nichts anderes denn das Produkt der hier in ihrem Inbegriff kondensierten Leistungen begreift, bahnt er dem Verständnis des menschlichen Wesens als produktive geistige Aktion im Wandel den Weg und gehört damit zu den Kronzeugen einer Einsicht, die man nicht wenigen Theoretikern der Gesellschaft, kritischen wie unkritischen, noch heute nahebringen muß, als handelte es sich um etwas ganz Neues: Anthropologisches und historisches Denken, Anthropologie und Geschichtlichkeit stehen nicht im Verhältnis systematischer Unvereinbarkeit zueinander. In der materialen Ausprägung, die Cassirer seinen Grundlegungsgedanken mitteilt, ist zugleich ein Konzept der Einheit und der Vielfalt der Kultur entwickelt, an dem heute mehr denn je ein vitales Interesse besteht. Bemerkenswert ist daran, daß Cassirer sein Hauptwerk, mit dem er ausdrücklich den Anspruch erhebt, eine *Grundlegung der Geisteswissenschaften* zu leisten, zugleich als eine neue *Grundlegung der Naturwissenschaften* anlegt.

2. Kultur des Philosophierens

Philosophieren besteht nicht allein in der methodischen Konstellation aus ursprünglichen Einsichten, diskursiv entwickelten Argumenten und nachvollziehbaren Explikationen. Es hängt auch an der sachgemäßen Einbettung des Gedankens in den Horizont empirischer Erkenntnisse⁵ und an der historischen wie zeitgenössischen Auseinandersetzung mit den Gedanken Anderer. Ernst Cassirer darf in jeder der damit beanspruchten Hinsichten als Vorbild für eine Kultur des Philosophierens gelten. Als Cassirer, der neben Philosophie auch Jura, Germanistik, Mathematik, Biologie, Chemie und Physik studiert hatte, zu Beginn der 1920er Jahre mit seinem eigenen in historischen und wissenschaftstheoretischen Arbeiten gut vorbereiteten

⁵ Siehe in diesem Band die Beiträge vor allem unter den Rubriken *Erkenntnisprobleme und die Kultur der Wissenschaften* und *Zeitlosigkeit und Zeitgenossenschaft: Nachleben und Aktualität der Geschichte im Dialog*.

philosophischen Systementwurf auch programmatisch auftrat, hatte er sich seinen Namen bereits als Ideenhistoriker der Philosophie, der Naturwissenschaften und der Geisteswissenschaften, als Erkenntnistheoretiker und Wissenschaftstheoretiker gemacht. Über Galilei, Descartes, Newton und Einstein hat er ebenso kenntnisreich geschrieben wie über Nikolaus von Kues, Leibniz, Kant und Goethe. An wenigen Denkern des 20. Jahrhunderts läßt sich der mit dem Programm und Wirken Wilhelm von Humboldts verbundene Anspruch auf Einheit von historischem und systematischem Forschen so überzeugend exemplifizieren wie an Ernst Cassirer. Aufgrund seiner gediegenen Kenntnisse in den Geisteswissenschaften wie in den Naturwissenschaften vermochte er über diese fruchtbare Verschränkung von historischem und systematischem Erkenntnisinteresse hinaus mit seiner Theorie der Kultur auch ein Beispiel interdisziplinären Arbeitens zu geben. Diese Interdisziplinarität beschränkt sich keineswegs nur auf die Personalunion eines in den grundlegenden Bereichen philosophischen Denkens und wissenschaftlichen Forschens bewanderten Autors. Schon für seine Hamburger Zeit ist sie nicht allein durch die Zeugnisse eigenen wissenschaftlichen Arbeitens, sondern auch durch eine Reihe fruchtbarer Kontakte zu den anderen Wissenschaften belegt.⁶ So hatte Cassirer die *Kulturhistorische Bibliothek Warburg* bereits 1921, im Jahr des ersten Erscheinens seiner so gediegenen wie richtungweisenden Einstein-Studie, für seine Fragestellungen zu nutzen gelernt;⁷ eine Reihe von wichtigen Abhandlungen im Kontext seiner eigenen Philosophie ist aus Vorträgen in der KBW hervorgegangen und zuerst in den *Studien* und den *Vorträgen der Bibliothek Warburg* veröffentlicht worden. Die produktive Freundschaft mit Aby Warburg begann 1924. Für seine Philosophie der Sprache erwies sich sein Austausch mit William und Clara Stern, für die grundlegende Dimension seiner Kulturphilosophie die gute Verbindung zum *Institut für Umweltforschung* und dessen Leiter Johann Jakob von Uexküll als fruchtbar.⁸ An der Breite,

⁶ Außer den Hamburger Verbindungen, auf die ich mich aus gegebenem Anlaß hier beschränke, siehe die Dokumentation fruchtbaren wissenschaftlichen Austausches in Ernst Cassirer: *Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel*. In: *Nachgelassene Manuskripte und Texte [ECN]* Bd. 18, hg. von John Michael Krois unter Mitarbeit von Marion Lauschke, Claus Rosenkranz, Marcel Simon-Gadhof, Hamburg 2009. – Die Edition dieses Bandes mit ausgewählten Briefen konnte nach dem Abschluß der *Hamburger Ausgabe* noch in der Ernst-Cassirer-Arbeitsstelle im Warburg-Haus geleistet werden. Dem Hausherrn Professor Dr. Uwe Fleckner sei dafür an dieser Stelle sehr herzlich gedankt.

⁷ Siehe Martin Warnke: *Die Bibliothek Warburg und ihr Forschungsprogramm*. In: *Porträt aus Büchern*. Bibliothek Warburg und Warburg Institute. Hamburg 1933 London, hg. von Michael Diers, Hamburg 1993.

⁸ Siehe John Michael Krois: *Ernst Cassirer*, in: John Michael Krois / Gerhard Lohse / Rainer Nicolaysen: *Die Wissenschaftler. Ernst Cassirer – Bruno Snell – Siegfried Landshut (Hamburgische Lebensbilder in Darstellung und Selbstzeugnissen)* Hamburg 1994.

der Gründlichkeit und der Präzision seiner Studien liegt es, daß Cassirer die heute kanonisch gewordene resignative Rede von den »zwei Kulturen« nicht nur programmatisch bestreiten, sondern auch praktisch widerlegen konnte. In seiner methodischen Bemühung um die Einheit der Wissenschaften, die im Horizont seiner Philosophie der symbolischen Formen als einer bedeutungstheoretischen Lehre von der Gestaltung der Wirklichkeit durch den Menschen steht, darf sein Denken als beispielhaft und richtungweisend gelten.

3. Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert

Wie ist es möglich, daß ein Autor, dem solches Lob auszusprechen ist, am Ende des vergangenen Jahrhunderts nach mehreren Jahrzehnten eines Schattendaseins erst wiederentdeckt werden mußte? Das Schicksal nicht weniger großer Werke: daß sie mehr zitiert als gelesen werden, hat besonders schwer die Philosophie der symbolischen Formen betroffen. In vielen geisteswissenschaftlichen Theorien mit zeichen- oder symboltheoretischem Ansatz fällt die zumeist konventionelle, nicht mit der geringsten Auseinandersetzung einhergehende Bezugnahme auf die *Philosophie der symbolischen Formen* auf. Das spricht zwar für das hohe Prestige, das dem Werk anhaftet, doch während die ideengeschichtlichen und wissenschaftshistorischen Arbeiten seines Autors sich – neben dem Bereich der historischen Erforschung der Renaissance und der Aufklärung insbesondere in der Kantforschung und in der Geschichte der mathematischen Naturwissenschaften – ununterbrochener diskursiver Anerkennung erfreuten, hat in der Philosophie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Cassirers eigener theoretischer Beitrag lange Zeit im Schatten der dominierenden Schulen (der an Heidegger anknüpfenden hermeneutischen Schule, der Phänomenologie, der Frankfurter und der Erlanger Schule, der von Wittgenstein ausgehenden analytischen Richtungen u.a.) gestanden.

Neben der Tatsache, daß Cassirer nach seinem Tode 1945 an Aufbruch und Neuanfang der Nachkriegsphilosophie keinen Anteil mehr hatte, dürfte auch das nachhaltige, zuletzt von Heidegger in Davos geschürte Vorurteil gegen Cassirers vermeintlichen Neukantianismus als einer überlebten rein akademischen Richtung des Denkens daran ursächlich mitgewirkt haben.⁹ Es kommt erschwerend hinzu, daß es für seinen Beitrag lange Zeit keinen Sachwalter gab. Selbst in Werk und Wirken seines letzten

⁹ Siehe dazu Birgit Recki: *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin 2004, Kap. C; siehe auch Dominic Kaegi/Enno Rudolph (Hg.): *Cassirer / Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg 2002.

Hamburger Assistenten Joachim Ritter, bei dem man sie erwarten dürfte, sucht man nach markanten Hinweisen auf seinen gelehrten und produktiven, dabei stets vorbildlich loyalen Lehrer vergebens. Ritter hatte sich zwar noch im Wintersemester 1932/33 gegen Widerstand in der Fakultät mit nachdrücklicher Unterstützung Cassirers in Hamburg habilitieren können;¹⁰ doch in der im November 1933 gehaltenen Antrittsvorlesung »Über den Sinn und die Grenze der Lehre vom Menschen«,¹¹ die ihren Autor als klarsichtig genug ausweist, in Martin Heideggers *Sein und Zeit* vor allem einen Beitrag zur philosophischen Anthropologie zu erkennen, fehlt ein Hinweis auf die in der Philosophie der symbolischen Formen enthaltene Anthropologie seines Mentors ebenso wie in den später vorgelegten Schriften jeglicher Hinweis auf dessen philosophisches Werk.¹² So kam es, daß die fällige Wiederentdeckung von Cassirers Werk sich zu einem guten Teil dem transatlantischen Reimport unter dem Einfluß seiner ehemaligen Kollegen in Yale verdankt, wo auch große Teile des Nachlasses verwahrt waren.

Nachdem der Präsident der Universität Hamburg im Jahr 1974 zum 100. Geburtstag Cassirers in einer Rede an die Verdienste und das Schicksal des Philosophen erinnert und damit den ersten Schritt zu einer überfälligen Wiederentdeckung getan hatte, sollte es noch zwei Jahrzehnte dauern, bis diese Wiederentdeckung sich auch in bemerkenswerten Formen Geltung verschaffte.¹³ 1995 zum 50. Todestag veranstaltete Dorothea Frede am Philosophischen Seminar eine Ringvorlesung,¹⁴ in deren Kontext die Idee zu einer Ausgabe der Gesammelten Werke zum Projekt wurde: Mit der Einrichtung der Ernst-Cassirer-Arbeitsstelle in den Räumen des Warburg-Hauses am 1. Mai 1997 konnte die Arbeit an der *Hamburger Ausgabe* aufgenommen werden. Am 11. Mai 1999 wurde auf Initiative des Präsidenten Jürgen Lütjhe zum 80. Jahrestag der Gründung der Hamburgischen Universität der Hörsaal A im Hauptgebäude in *Ernst-Cassirer-Hörsaal* benannt.¹⁵

Auf Cassirers symboltheoretisch fundierte Philosophie der Kultur hatten sich seit den 1920er Jahren nicht allein die Kunsthistoriker der

¹⁰ Vgl. Toni Cassirer: *Mein Leben mit Ernst Cassirer* (1948), Hamburg 2003, 205;

¹¹ Joachim Ritter: *Subjektivität*. Sechs Aufsätze, Frankfurt/M. 1974.

¹² Siehe Hans Jörg Sandkühler: »Eine lange Odyssee« – Joachim Ritter, Ernst Cassirer und die Philosophie im Dritten Reich, in: *Dialektik* 2006/1.

¹³ Peter Fischer-Appelt: *Zur Erinnerung an Ernst Cassirer*, Hamburg 1974.

¹⁴ Siehe Dorothea Frede/Reinold Schmücker (Hg.): *Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie*, Darmstadt 1997.

¹⁵ Siehe *Zum Gedenken an Ernst Cassirer (1874–1945). Ansprachen auf der Akademischen Gedenkfeier am 11. Mai 1999, Hamburger Universitätsreden* (Neue Folge 1), hg. von der Pressestelle der Universität Hamburg, Hamburg 1999.

Warburgschule, insbesondere Erwin Panofsky, konstruktiv bezogen. Bis in die jüngste Zeit haben so unterschiedliche Denker wie Edgar Wind, Raymund Klibansky, Eric Weil, Susanne K. Langer, Nelson Goodman, Niklas Luhmann, Pierre Bourdieu, Clifford Geertz, Seymour Itzkoff, Oswald Schwemmer und Hans Blumenberg Cassirers Ansatz in systematischer (methodologischer, anthropologischer, kulturtheoretischer, soziologischer) Absicht aufgenommen. Unterdessen hat sich auch die Situation der theoretischen Kontroversen verändert: Das Interesse am Paradigma der Repräsentation in der *philosophy of mind* wie in der Politischen Wissenschaft ist neu erstarkt, der *cultural turn* und die kulturwissenschaftliche Wende in den Geistes- und Sozialwissenschaften begünstigt die Zuwendung zu den Theorien der Kultur,¹⁶ und nicht zuletzt ist nach der Überwindung der ideologiekritischen Vorbehalte, die sich seit den 1960er Jahren gegen die vermeintliche Gefahr des weltanschaulichen Konservatismus auf das Denken in ›anthropologischen Konstanten‹ gerichtet hatten, ein mählich entspannteres Verhältnis zur philosophischen Anthropologie zu verzeichnen.¹⁷

Schließlich kann nicht häufig genug darauf hingewiesen werden, in welch hohem Maße die Präsenz eines Autors in Forschung und Diskurs an der Verfügbarkeit seines Werkes hängt, wie sehr insbesondere dessen Zugänglichkeit in einer methodisch einheitlichen Edition wissenschaftliche Forschung und diskursive Auseinandersetzung als Faktoren der Wirkungsgeschichte begünstigen. Für das Werk Ernst Cassirers ist diese generelle Einsicht bereits bestätigt: Seit dem Beginn der Publikation des Nachlasses 1995 durch die Berliner und Leipziger Herausgeber um John Michael Krois (†) und der *Hamburger Ausgabe* seiner Gesammelten Werke seit 1998 ist über die Jahre ein zunächst stetiges, dann exponentielles Ansteigen der Forschungsliteratur zu Cassirer zu verzeichnen. In welchem Maße die Erwartung an eine nachholende Rezeption berechtigt ist, die aufgrund der unverbrauchten Aktualität dieses Werkes nichts Verspätetes hat, davon vermitteln die im hier vorgelegten Band versammelten Beiträge einen imponierenden Eindruck.

¹⁶ Siehe als besonders markantes Beispiel unter vielen Michael Tomasello: *Die Anlage des Menschen zur Kultur*; vgl. ders.: »Was ist der Mensch(enaffe)?«, in: *Was ist der Mensch?* hg. von Detlev Ganten, Volker Gerhardt, Jan-Christoph Heilinger und Julian Nida-Rümelin, Berlin 2008.

¹⁷ Für den Beginn einer Wende siehe beispielhaft Jürgen Habermas: *Freiheit und Determinismus*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 52. Jg. Heft 5, Berlin 2004. – Mit den Bedenken kritischer Theoretiker und anderer Neomarxisten gegen philosophische Anthropologie setzt sich mit exemplarischem Anspruch auseinander Hans Blumenberg: *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/Main 2006.

Am 3. Oktober 2009 starb der Germanist und Komparatist Gert Mattenklott, zu dessen breitgefächerten Forschungsgebieten in Literaturwissenschaften und Philosophie auch das Werk Ernst Cassirers gehörte. Am 30. Oktober 2010 starb John Michael Krois, der Cassirerforscher und Herausgeber, dem die Erforschung des Nachlasses von Ernst Cassirer entscheidende Impuls verdankt. Die Kollegen und Freunde in der Cassirerforschung beklagen den Verlust der beiden bedeutenden Gelehrten. Ich bin froh, unter den Beiträgen zum vorliegenden Band auch deren jüngste Erkenntnisse zum Werk Ernst Cassirers präsentieren zu dürfen.

Hamburg, im Dezember 2010

Birgit Recki

Erster Teil

Zeitlosigkeit und Zeitgenossenschaft:
Nachleben und Aktualität der Geschichte im Dialog

Dorothea Frede

Das Nachleben der Antike im Werk Ernst Cassirers

Vorbemerkungen: Cassirer und die Philosophiegeschichte

Wie allgemein bekannt, gibt es einen Zankapfel innerhalb der philosophischen Zunft. Dieser Zankapfel besteht in der Unterscheidung zwischen Philosophen und Philosophiehistorikern. Letztere hören diesen Titel nicht gern, wenn sie sich damit zu bloßen Pflegern der Ideen großer Philosophen aus der Vergangenheit degradiert und in Gegensatz zu den Philosophen der Gegenwart gestellt sehen, die an der vordersten Front das Neuste vom Neuen ersinnen und sich um das Alte nicht weiter kümmern.¹ Über die Berechtigung dieser Zweiteilung ist hier nicht zu reden, sondern sie soll nur als Aufhänger zu einer weiteren Zweiteilung dienen. Unter den Philosophen, die sich überhaupt mit der Geschichte befassen, tun das manche nur zur Ausschmückung der eigenen Werke: Man will nicht als historisch naiv oder ungebildet erscheinen, sondern womöglich auf Parallelen oder Vorwegnahmen verweisen. Andere kümmern sich um die Vergangenheit, weil sie sich selbst in der einen oder anderen Weise als ein Produkt der Philosophiegeschichte verstehen. Dabei mögen sie sich gegen alles Vergangene abzuheben versuchen, wie etwa Descartes, oder für eine dramatische Wendung plädieren, wie Kant. Sie mögen sich gar als die Vollendung der geschichtlichen Entwicklung sehen, wie Hegel, oder auch als Totengräber der Philosophie, wie Nietzsche und manche seiner postmodernen Jünger.

Cassirer, so kann man mit Fug und Recht sagen, gehört zu keiner dieser Parteien. Für ihn ist die Philosophiegeschichte deswegen unverzichtbar, weil die großen Fragen der Menschheit im Wesentlichen immer die gleichen bleiben. Nur tauchen sie zu verschiedenen Zeiten in unterschiedlichem Gewand und unter verschiedener Begrifflichkeit auf, sie werden

¹ Der Streit ist nicht auf die Gegenwart beschränkt, sondern kennzeichnet eigentlich die gesamte Philosophie(geschichte) der Neuzeit. Daß dies ein Phänomen der Neuzeit ist, beruht darauf, daß Historisches zuvor nicht als solches, sondern wenn überhaupt, dann als (noch) lebendige Philosophie behandelt wurde. Einen kurzen Überblick über unterschiedliche Auffassungen im deutschsprachigen Raum im 19. und 20. Jh. gibt Rainer A. Bast: *Problem, Geschichte, Form: Das Verhältnis von Philosophie und Geschichte bei Ernst Cassirer im historischen Kontext*, Berlin 2000, 9–23.

besser oder weniger gut verstanden – und die Antworten fallen tiefer oder flacher aus. Da auch Cassirer selbst sich mit diesen Fragen befaßt sieht, ist es für ihn von Interesse, wie die großen Geister der Vergangenheit mit ihnen umgegangen sind. Denn wenn man das Rad nicht stets neu erfinden will, kann man aus den verschlungenen Pfaden der Philosophiegeschichte viel lernen, weil sich dabei auch erstaunliche Verwandtschaften zum eigenen Denken entdecken lassen.²

Daß es Cassirer weder an einer philosophiehistorischen Blütenlese gelegen war noch an der Überwindung der Philosophiegeschichte oder gar deren Vollendung, versteht sich auch deswegen von selbst, weil sein eigenes Bemühen, die verschiedenen Deutungsweisen der Welt möglichst klar zu erfassen, eine lange Tradition hat. Und da für ihn jede Form des Weltverstehens ihr eigenes Recht hat, ist auch jede eines Studiums wert. Eben dies ist der Sinn von Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, deren Anliegen das Erfassen der unterschiedlichen Weisen ist, wie die Menschheit all den Dingen, mit denen sie umgeht, eine Bedeutung verleiht.

Der so gern zitierte Weg ›vom Mythos zum Logos‹ bei den Griechen hatte für Cassirer nun eine ganz besondere Faszination, denn in der frühgriechischen Kultur kann man sozusagen alle symbolischen Formen ineinandertreten sehen: Mythos, Sprache, Kunst und Wissenschaft. Leider hat Cassirer seine Vorlesungen zur antiken Philosophie nicht in Manuskriptform hinterlassen. So wissen wir, daß er von seiner Berliner Zeit an immer wieder Vorlesungen, Übungen und Seminare zu Themen der griechischen Philosophie abgehalten hat.³ Diese galten teils der historischen Einführung in die Philosophie als solche, teils Platon und teils der Geschichte des Platonismus.⁴ Aristoteles und den Vorsokratikern scheint Cassirer zwar keine speziellen Veranstaltungen gewidmet, sie aber ständig mit einbezogen zu haben. So kann man von Cassirer in Abwandlung von Ciceros Diktum über den Stoiker Poseidonios sagen: »Er führte stets Anaximander, Heraklit, Parmenides, Demokrit, Platon und Aristoteles im

² So schließt Cassirer einmal seine Betrachtungen über die Wirrsalen in der Philosophiegeschichte und ihre scheinbare Unfruchtbarkeit mit einer positiven Bilanz: »Wer die Gesamtentwicklung des Denkens verfolgt, dem muß deutlich werden, daß es sich in ihm um einen langsamen stetigen Fortschritt derselben großen Probleme handelt. Die Lösungen wechseln, aber die Grundfragen behaupten ihren Bestand. Alles, was gegen sie eingewandt wird, dient nur dazu, sie schärfer und klarer zu formulieren und damit ihre immer erneute Lebenskraft zu beweisen.« (Ernst Cassirer: »Der kritische Idealismus und die Philosophie des gesunden Menschenverstandes« (1906), in: Ernst Cassirer: *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, hg. von Birgit Recki, Hamburg 1997 ff. (ECW), Bd. 9: *Aufsätze und kleine Schriften* (1902–1921), Hamburg 2001, 3–36.

³ Ein Verzeichnis von Cassirers Lehrveranstaltungen liegt noch nicht vor; die Informationen verdanke ich John Michael Krois.

⁴ Später, im Exil, hat Cassirer zwar seine Unterrichtsvorbereitungen auch schriftlich niedergelegt, bisher ist davon aber nichts greifbar.

Munde.⁵ Davon zeugen auch diejenigen seiner Schriften, die nicht oder nicht ausschließlich der Philosophiegeschichte gewidmet sind.

Dazu kann hier nur einiges besonders Signifikante aufgegriffen werden, denn ein Eilgang durch eine Galerie mag zwar auch seine Reize haben, von den vielen Bildern, die man im Vorbeilaufen sieht, bleibt aber letztlich nichts als der Eindruck einer bunten Vielfalt im Gedächtnis. Daher beschränkt sich diese Darstellung auf vier Punkte: auf eine kurze Charakterisierung von Cassirers Zugang zur griechischen Philosophie überhaupt, auf die Gründe für seine Hochschätzung von Platon und seine Kritik an Aristoteles, sowie auf eine kurze Kennzeichnung seiner leicht veränderten Einstellung zum Platonismus und Aristotelismus der Renaissance.⁶ Diese ›Beschränkung‹ ist immer noch ziemlich anmaßend, denn mehr als kurze Skizzen würden umfangreiche Analysen von Cassirers Texten, seinen Auseinandersetzungen mit seinen Zeitgenossen und mit der Sekundärliteratur voraussetzen, die den Rahmen dieses Essays sprengen müßten.⁷

1) Cassirer und die Anfänge der griechischen Philosophie

In welcher Weise die griechische Philosophie für Cassirer *die* Einführung in die Philosophie schlechthin darstellt, zeigt etwa seine längere Abhandlung: ›Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon‹.⁸ Dort bringt Cassirer auf den Punkt, was bis heute den Reiz der Beschäftigung mit der frühgriechischen Philosophie ausmacht: daß hier *Inhalt* und *Form* der Welterkenntnis einander wechselseitig hervorbringen. Hier gibt es noch keine traditionellen Probleme, die so oder auch anders behandelt werden können, mit Hilfe dieser oder jener Begrifflichkeit. Was Philosophie ist, wie und worüber sie spricht, wird vielmehr zugleich mit und durch das Denken über die Welt selbst bestimmt. In dieser privilegierten Situation war kein späterer Philosoph mehr, wie sehr er sich auch als Neuerer verstehen und von der Tradition distanzieren mochte. Dies gilt, wie Cassirer

⁵ »Semper habuit in ore Platonem, Aristotelem, Xenocratem, Theophrastum, Dicaearchum [...].« Cicero: *De finibus* 4.79. M. Tulli Ciceronis: *De finibus bonorum et malorum libri quique* (1998), L. D. Reynolds (Hg.), Oxford 1998.

⁶ Diese Diskussion beschränkt sich zudem auf ontologische und epistemologische Fragen, unter Ausklammerung der Beurteilung der politisch-anthropologischen Vorstellungen von Platon und Aristoteles, die Cassirer vor allem in seiner späten Schrift *The Myth of the State* entfaltet. Ernst Cassirer: *The Myth of the State* (1946), in: ECW 25.

⁷ Besonders lohnend wäre eine vergleichende Studie über Cassirers Rezeption der Antike mit der von Hermann Cohen und Paul Natorp.

⁸ Ernst Cassirer: »Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon« (1925), in: ECW 16, 313–467. Es handelt sich um Cassirers Beitrag zu Max Dessoir (Hg.): *Lehrbuch der Philosophie*, Berlin 1925.

versichert, auch für die Entdecker des Naturbegriffs in der Renaissance, ob sie nun Galilei oder Kepler heißen; sie alle spinnen doch an den Grundformen griechischer Philosophie und Wissenschaft weiter. Während aber in der Frühmoderne die Naturwissenschaft sich bald von der Metaphysik löste, war das im frühen Griechentum anders. Wie Cassirer es ausdrückt: »[Es] ist ein und derselbe gedankliche Prozeß, in welchem sich der Umriss der ›äußeren‹ und der ›inneren‹ Welt feststellt, in welchem sich die Entdeckung der ›objektiven‹ wie der ›subjektiven‹ Wirklichkeit vollzieht.«⁹ Daß es bei den Griechen zunächst keinen Dualismus zwischen Subjektivität und Objektivität gab, führt Cassirer wohl zu Recht darauf zurück, daß anfangs gar kein Begriff eines ›objektiven Seins‹ vorlag, sondern ein solcher erst erarbeitet werden mußte. Wie Cassirer es formuliert: »An der Struktur des Seins enthüllt sich ihm [sc. dem Denken] die Struktur des Gedankens – die Begriffe des Kosmos und des Logos werden zu Wechselbegriffen, die sich gegenseitig bestimmen und erleuchten.«¹⁰ Und diese wechselseitige Angewiesenheit von Denken und Sein macht Cassirer als die gemeinsame Basis der griechischen Philosophen aus, so unterschiedlich auch ihre Vorstellungen über die Welt im Einzelnen sein mochten. Die ›Begrifflichkeit der Welt‹ wie auch die des menschlichen Lebens ist, bei aller Verschiedenheit, doch immer das gemeinsame Anliegen nicht nur der verschiedenen Philosophen, sondern auch ihrer Gebiete: »So wächst die Physik, die Ethik und die Logik, so wächst das Wissen von der Natur, das Wissen von der Sittlichkeit und das Wissen vom Wissen selbst bei den Griechen aus einer gemeinsamen Wurzel hervor – so stellt es die dreifache Bewährung ein und desselben Grundgedankens dar, in dem sich die bleibende Form des griechischen Geistes ausdrückt.«¹¹

Cassirer meint nun nicht, daß es den griechischen Philosophen gelungen ist, ihre Ansprüche auf solches Wissen voll einzulösen. Es sind aber eben diese Ansprüche, die ihren bedeutendsten Vertretern eine überpersönliche und überzeitliche Bedeutung verliehen haben, so daß wir uns zu Recht heute noch diesen Anspruch zum Maßstab machen, ob wir es wissen oder nicht. Und es ist auch dieser Anspruch, welcher laut Cassirer die Philosophie bereits in ihren Anfängen vom Mythos trennt. Denn hier werden keine mehr oder weniger anthropomorphen ›Geschichten‹ mehr erzählt, sondern Form und Begriff der Natur selbst werden hinterfragt. Denn daß es bei aller Vielfalt, Veränderung und Gegensätzlichkeit der Dinge jeweils eine Ordnung und Einheit geben muß, dies ist für Cassirer der Grundgedanke, dem sich die frühen griechischen Philosophen gestellt haben.

⁹ Cassirer: »Die Philosophie der Griechen«, ECW 16, 315.

¹⁰ A. a. O., 318.

¹¹ Ebd.

Daher zeichnet er diesen Grundgedanken und seine Entwicklung in den wesentlichen Zügen nach. Dazu sei angemerkt, daß Cassirers Behandlung der Vorsokratiker zwar bewußt auf Detailfragen wie auch auf eine Beteiligung an gelehrten Kontroversen verzichtet, aber dennoch erkennen läßt, daß beides ihm wohlvertraut ist und er sich jeweils sein eigenes, sorgfältig abgewogenes Urteil gebildet hat. Daher würde sich diese Abhandlung auch heute noch als Einführung eignen, selbst wenn man manches anders ausdrücken würde.

Angesichts der Schwierigkeit, ein Prinzip der Einheit in der Vielfalt der Natur zu finden, sieht Cassirer in der Entdeckung der ›Zahlhaftigkeit‹ natürlicher Verhältnisse durch die Pythagoreer eine, wenn nicht gar *die* entscheidende Neuerung in der Philosophie vor Platon. Denn wenn etwa Heraklit von einem einheitstiftenden Prinzip, dem ›logos‹ spricht, der für Ausgleich sorgt, so bleibt doch das ›Wie?‹ eine offene Frage. Gerade darin haben die Pythagoreer einen wesentlichen Schritt nach vorn getan: Einheit wird auf Zahlenverhältnisse zurückgeführt; dabei dient die Entdeckung bestimmter harmonischer Verhältnisse in der Natur als Bestätigung, vor allem die der Zahlenproportionen natürlicher Intervalle in der Musik.

Die Details von Cassirers Nachzeichnung der Entwicklung der griechischen Philosophie bis Platon sind hier zu übergehen. Erwähnt sei lediglich, daß für ihn die Spannung zwischen Natur und Geist ein entscheidendes Moment ausmacht, eine Spannung, welche die Sophisten sich zunutze machten, um die Fragwürdigkeit der Übereinstimmung von Subjektivität und Objektivität als große Herausforderung zu präsentieren. Es war eben diese Herausforderung, die zunächst Sokrates und dann Platon auf den Plan gerufen hat. Die später von Kant so prägnant formulierte Forderung, daß der Mensch doch schließlich ›in die Welt passen muß‹, wird in der Frage nach dem ›Wie?‹ der Zusammengehörigkeit von Denken und Sein problematisiert. Dabei stellt zunächst Sokrates die Begründbarkeit des Wissens in Frage, obwohl er auf ihrer Notwendigkeit beharrt, während Platon sich der Frage nach den Objekten zuwendet, die einer solchen Begründung fähig sind. Bei dieser Problemstellung treten zwangsläufig die Dinge und die Gedanken über sie auseinander und Platon wendet sich, wie Cassirer darlegt, den Begriffen und ihren Bedeutungen als dem Schlüssel zum Verständnis der Welt zu; dieser Schlüssel liegt für ihn in der Ideenlehre.

II) Cassirer und Platon

Platon ist Cassirer deswegen wie ein wahres Wunder erschienen, weil er nicht nur eine Einheit und Harmonie in der Natur im Allgemeinen suchte, sondern dabei auch die Einzeldinge mit einbezog. Das Mittel, dessen Platon sich dazu bediente, ist denkbar einfach: Er orientierte sich an der

Sprache. Nach Cassirers Darstellung war sich Platon dessen bewußt, daß in jedem Urteil über ein Einzelding das Subjekt und das Prädikat gewissermaßen zwei verschiedenen Welten angehören. Denn während das Subjekt ein sinnlich erfahrbares Einzelding benennt, hat das Prädikat eine unveränderliche, allgemeine Bedeutung. Prädikate sind, wie Cassirer sich ausdrückt, »die bedeutungsgebenden Momente, durch die eine konstante Norm und ein Bezugspunkt des Urteils gegeben ist.«¹² Was meint Cassirer mit dieser reichlich komplexen Beschreibung der Funktion von Prädikaten? Er meint damit, daß unser Reden und Denken nur dann einen Sinn hat, wenn wir mit jedem Prädikat eine feste Bedeutung verbinden, die nur mit dem Geist und nicht mit den Sinnen zu erfassen ist. Wenn wir z. B. Sokrates als einen Menschen, als weise oder als fünf Fuß groß bezeichnen, so mag zwar Sokrates selbst für jeden von uns anders aussehen, Begriffe wie ›Mensch‹ oder ›fünf Fuß groß‹ oder ›weise‹ müssen aber für uns alle dieselbe Bedeutung haben, wenn unser Reden überhaupt einen Sinn haben soll. Wie Cassirer sich ausdrückt: »Die sinnliche Existenz zur geistigen Bedeutung umzuprägen und ihr damit erst das echte Siegel des Seins aufzudrücken: Das ist die universelle Aufgabe, die Platons Philosophie sich stellt, der alles, was Platon im Denken und im Tun, was er als Methodiker der wissenschaftlichen Erkenntnis und was er als sittlicher, als politischer, als religiöser Reformator erstrebt und geleistet hat, sich gleichmäßig einfügt und unterordnet.«¹³

So hehre Worte für die schlichte Annahme, daß Prädikate eine feste, allgemeine Bedeutung haben? Darin liegt für Cassirer in der Tat der Kernpunkt der platonischen Ideenlehre: »Die Idee als Gestalt, als Form – sie ist das objektive Weltprinzip, das Platon aufstellt und in dem sich doch zugleich das Ganze seines individuellen Wesens, die Einheit seines Denkens, seines Schauens und seines Wirkens mit unvergleichlicher Klarheit ausspricht.«¹⁴ Daß allgemeine Bedeutungen nicht nur sprachliche Phänomene sind, sondern ihnen etwas in der Natur der Dinge entsprechen muß, diesen Gedanken hat vor Platon niemand explizit gemacht, aber viele haben es Platon nachgetan. Darin liegt auch der Ursprung des später sogenannten Universalienstreits, eines Streites, von dem nicht anzunehmen ist, daß er je ein Ende finden wird. Denn über die Frage, ob mit Begriffen etwas Allgemeingültiges ausgesagt wird, was es in der Welt gibt, oder ob sie nur Konstrukte menschlichen Denkens sind, wird bis heute mit guten Gründen von vielen Seiten eifrig gestritten.

¹² A. a. O., 422f.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd. Mit der Redeweise vom ›aufgeprägten Siegel‹ nimmt Cassirer die Metaphorik aus Platons *Phaidon* auf, wenn er die Ideen als die eigentlichen Gegenstände des Wissens auszeichnet. (Platon: *Phaidon*, in: ders.: *Sämtliche Werke*, Band 2, hg. von Ursula Wolf, Hamburg 2000, 131, 75d).

Für Cassirer lag nun in der Allgemeinheit des Wesens der Dinge Platons große Entdeckung, die es ihm gestattete, die Philosophie mit der Wissenschaft zu verknüpfen. Was aber garantiert für Cassirer, daß hier nicht nur subjektiv eine Norm gesetzt wird, d.h., daß die Allgemeinheit der Bedeutung nicht das Ergebnis bloßer Abstraktionen des menschlichen Geistes ist? Und was garantiert andererseits, daß die Bedeutungen nicht auf transzendenten Wesenheiten beruhen, welche dem Menschen gar nicht wirklich zugänglich sind, wie es doch die ›Jenseitigkeit‹ gewisser Züge der Platonischen Metaphysik nahe legt? Eben darin besteht die Zweiweltenlehre der traditionellen Platon-Deutung, mit ihrer Unterscheidung einer Welt der vollkommenen Urbilder und einer Welt unvollkommener Abbilder, durch deren Anblick die menschliche Seele an das im Jenseits Geschaute wieder erinnert wird. Eine solche Trennung kann aber gar nicht im Sinne Cassirers sein, da für ihn Bedeutungen doch jeweils Leistungen des menschlichen Bewußtseins sind. Daß *idea* und *eidos*, ursprünglich – und manchmal auch noch bei Platon – im Sinne von ›Aussehen‹ oder von ›Anschauung‹ verwendet wurden, kann Cassirer kaum als hinreichendes Anzeichen für eine Geistesverwandtschaft mit seiner Philosophie der symbolischen Formen gedeutet haben.

Bei diesem traditionellen Platonbild setzt Cassirer in der Tat gar nicht an. Er stellt vielmehr zwei Aspekte in den Mittelpunkt seiner Platon-Interpretation, die zwar im traditionellen Platonbild weniger Beachtung gefunden, seit der Mitte des 20. Jh. aber vermehrte Aufmerksamkeit erfahren haben. (1) Sein Augenmerk gilt einerseits den formalen Begriffen, auf die Platon vor allem in seinem Spätwerk eingeht. (2) Andererseits konzentriert Cassirer sich auf Platons Bemühung um die Aufdeckung mathematischer Verhältnisse, die gleichfalls in seinem Spätwerk kulminieren. Cassirer stützt sich dabei allerdings nicht auf detaillierte Textexegesen, sondern begnügt sich mit einer allgemeinen Erklärung, wie die Einheit von Subjektivem und Objektivem bei Platon zu verstehen ist: Er schreibt der Seele Einsichten normativ-allgemeinen Charakters zu, die weder bloße Produkte des menschlichen Geistes, noch rein transzendente Wesenheiten sind.

(1) In dieser Hinsicht unterstellt Cassirer Platon eine Art Gratwanderung: Der Geist entdeckt Begriffe wie Sein, Identität, Differenz, Einheit, Vielheit – also das, was man als ›Ordnungsbegriffe‹ bezeichnen kann. Diese Begriffe werden im *Theaitetos* erstmals mit dem gemeinsamen Namen ›*koina*‹ ausgezeichnet und somit als Gruppe dargestellt¹⁵; ihre wechselseitigen Beziehun-

¹⁵ Platon: *Theaitetos*, in: ders.: *Sämtliche Werke*, Band 3, hg. von Ursula Wolf, Hamburg 1994, 211–215, 184d–186e.

gen sind Gegenstand des zentralen Teils von Platons *Sophistes*. Dort werden sie auch als Ideen (*eidos, idea, physis*) bezeichnet.¹⁶ Laut Cassirer sind diese Begriffe nun weder Produkte unseres Geistes, noch sind sie in einer vom Geist und den Sinnen ganz getrennten Welt anzusiedeln. Cassirer will Platon aber auch nicht zu einem Proto-Kantianer machen, der die Ideen als die transzendentalen Bedingungen aller Erkenntnis faßt. Wenn Cassirer ihnen zugleich Objektivität zuspricht, so deswegen, weil er Platon keine Trennung unterstellen will; vielmehr *sind* die allgemeinen Ordnungsbegriffe des Geistes zugleich auch die notwendigen Strukturen alles Stablen in der Welt. Er kann sich dafür auf den *Timaios* berufen, in dessen Kosmologie Sein, Identität und Verschiedenheit sowohl die Struktur der Weltseele als auch die der menschlichen Seele konstituieren. Für Cassirer stehen somit nicht die Ideen als die paradigmatischen Urbilder aus den mittleren Dialogen Platons im Zentrum, sondern vielmehr als formale oder ›gegenstandsneutrale‹ Begriffe, die später in der Hoch-Zeit der analytischen Philosophie ins Zentrum der Platon-Forschung geraten sollten und das Interesse erklären, das Platon bis heute für diese Richtung hat.¹⁷

(2) Mit den Ordnungsbegriffen allein ist es für Cassirer aber nicht getan, sondern er sieht überdies in Platons Spätdialog *Timaios* ein Zeugnis für die Ordnung und Einheit an, die der Welt wie auch dem Geist zugehören: Platon stellt die Welt selbst als ein mathematisch strukturiertes System dar. Er tut das im Großen, in der Himmelsordnung, die auf den gleichen Proportionen wie die Musik beruht, und im Kleinen, in der geometrischen Konfigurierung der Materie.¹⁸ Wenn Platon die kosmische Ordnung auf einer harmonischen Struktur der Weltseele beruhen läßt, so sollte man ihm keinen romantisierenden Panpsychismus oder Pantheismus unterstellen. Vielmehr geht es ihm um die Sicherstellung der Kontinuität und Koordination der Bewegungen der Himmelskörper; Platons Weltseele symbolisiert daher die Struktur der Welt als eines räumlich und zeitlich geschlossen Systems. Indem er der menschlichen Seele eine analoge Struktur zuschreibt, kann er für die Gesamtnatur eine Übereinstimmung mit den Zügen annehmen, auf

¹⁶ Platon: *Sophistes*, in: ders.: *Sämtliche Werke*, Band 3, hg. von Ursula Wolf, Hamburg 1994, 305–322, 249b–260a.

¹⁷ John L. Ackrill: »Symplokê Eidôn«, in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, London 1955², 31 ff.; Gwilym Ellis Lane Owen: »Plato on Not-Being«, in: Gregory Vlastos (Hg.): *Plato, A Collection of Critical Essays*, Bd. I, New York 1972, 223–267; Charles Kahn: »Some Philosophical Uses of ›to be‹ in Plato«, in: *Phronesis* 26, 1981, 105–134.

¹⁸ Cassirer sah in Platon also nicht den ›Erzmetaphysiker‹ transzendenter Wesenheiten, sondern den Vater der Mathematisierung der Natur. Daher hielt er ihn für einen Vorreiter der modernen mathematischen Naturwissenschaft, deren Ausarbeitung und Strukturierung Cassirer auch als das eigentliche Ziel der Neukantianer der Marburger Schule ansah. Vgl. dazu Michael Friedman: *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago 2000, bes. 87–110.

denen das vernünftige, logische, sittliche und technische Tun des Menschen beruht: Ordnung und Ebenmaß, *taxis* und *symmetria*, sind folglich für die Natur wie für den Menschen charakteristisch.¹⁹

Angesichts von soviel Einheit und Ordnung stellt sich nun doch die Frage nach dem Ei und der Henne. Ist es nun der Geist, der die Mathematik und die Dinge mathematisch erfaßt, oder gibt es Geist und Geistiges, weil die Welt mathematisch strukturiert ist? Cassirers Einlassungen dazu sind ambivalent: Im Zusammenhang mit der Weltseele und der mathematischen Natur der materiellen Dingen spricht er nicht nur von einem »Primat des Ideellen gegenüber dem Empirischen«, sondern auch von einem »Vorrang der *logoi* vor den *pragmata*«. Andererseits stellt er die geometrische Natur der Dinge in Beziehung zu methodischen Grundgedanken der modernen Physik, in der »gleichfalls alle dynamischen Bestimmungen sich letztlich auf rein metrische zurückführen lassen.«²⁰ Diese Strukturen gibt es, der menschliche Geist entdeckt sie nur. Tatsächlich setzt Cassirer jedoch voraus, daß Platon keine wirkliche Trennung von Intelligiblem und Sensiblem vornimmt: »Auch die Kosmologie des *Timaios* ist nicht vom *Kosmos* zum *Logos*, sondern von diesem zu jenem gegangen: sie geht von der Gewissheit eines höchsten Vernunftgesetzes aus, das sie sodann im Weltall gleichsam verkörpert sieht.« Wenn in der Welt rationale, d. h. auf Proportionen beruhende, Gesetze herrschen, die zugleich Vernunftgesetze sind, dann kann hier von »Idealismus« allenfalls in einem ganz speziellen Sinn die Rede sein. Denn von modernen Idealisten unterscheidet sich Platon für Cassirer in einer wesentlichen Hinsicht: Platon ist äußerst zurückhaltend, was die *Erkennbarkeit* der rationalen Weltordnung angeht. Ob er dem menschlichen Geist überhaupt die Fähigkeit zur Entzifferung der (mathematischen) Vernunftgesetze zutraut, bleibt letztlich offen. Eben dies bezeugt die Tatsache, daß der *Timaios*, Platons einzige Schrift zur Naturphilosophie, nur eine »wahrscheinliche Geschichte« erzählen will, an die man ausdrücklich nicht die Maßstäbe strenger Kohärenz legen darf.

¹⁹ Cassirer: »Die Philosophie der Griechen«, ECW 16, 443. Außer im *Timaios* setzt Platon auch im *Philebos* eine Parallelität von Makrokosmos und Mikrokosmos voraus, mit einer Ordnung, die in Maß und Zahl durch die göttliche Vernunft festgelegt ist (Platon: *Philebos*, in: ders.: *Sämtliche Werke*, Band 3, hg. von Ursula Wolf, Hamburg 1994, 447–450, 28c–30e).

²⁰ Cassirer: »Die Philosophie der Griechen«, ECW 16, 449f.

III) Cassirer und Aristoteles

Cassirers Betonung des mathematischen Hintergrundes von Platons Ideenlehre erklärt etwas, was zunächst verwundern muß, solange man Cassirer nur als Kulturphilosophen versteht und die Anregungen verkennt, die seine Philosophie der Auseinandersetzung mit der Mathematik und ihrer Anwendung in den neuzeitlichen Naturwissenschaften verdankt: daß er nämlich Aristoteles gegenüber Platon eher als einen Rückschritt ansah. Der Titel der Schrift von 1910: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*²¹ würde zunächst eher eine Verwandtschaft zu Aristoteles nahe legen, da für Aristoteles die Substantialität einer Sache im Wesentlichen in ihrer Funktion besteht. Erst die Feststellung, daß Cassirer in diesem Werk im Ausgang von Leibniz von mathematischen Funktionen und Gesetzlichkeiten spricht, macht begreiflich, warum ihm Platon weit näher stehen mußte als Aristoteles: Es geht Cassirer nicht um Substanzen als den *Trägern* essentieller Funktionen, sondern um funktionelle Gesetze *anstelle* von feststehenden Substanzen.²² Von einer solchen ›Flexibilisierung‹ des Funktionsbegriffs kann bei Aristoteles in der Tat nicht die Rede sein. Für Platons Zahlensymbolik und seine Spekulationen über eine mathematische Verfaßtheit der Dinge hatte er nicht viel übrig;²³ an Quantifizierungen der Vorgänge in der Natur, mit Ausnahme der Himmelsbewegungen, hat Aristoteles nie gedacht. Die Vorgänge in der sublunaren Sphäre müssen ihm dafür allzu komplex und ungeordnet erschienen sein. Aus diesem Grund erwies sich DER PHILOSOPH später als ein wesentlicher Hemmschuh bei der Entwicklung einer mathematischen Physik und blieb es für beinahe zwei Jahrtausende.²⁴

²¹ Ernst Cassirer: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (1910, 1923), in: ECW 6.

²² Vgl. dazu Andreas Graeser: *Ernst Cassirer*, Kap. V: Die Theorie des Begriffs, München 1994, 129–141; Enno Rudolph: »Von der Substanz zur Funktion: Leibnizrezeption als Kantkritik bei Ernst Cassirer«, in: ders. (Hg.): *Symbolische Formen, mögliche Welten – Ernst Cassirer*, Hamburg 1995, 85–95.

²³ Vgl. dazu Aristoteles: *Metaphysik A*, Kap. 6 und 9, sowie die ausführlichere Erörterung in den Büchern M und N. *Aristoteles' Metaphysik*, hrsg. v. Ursula Wolf, übers. von Hermann Bonitz, Reinbek 1994.

²⁴ Vgl. dazu: »Die Einheit der teleologischen und mathematischen Betrachtungsweise, die noch in Platons Natursystem bestand, ist aufgehoben [...]. Jetzt erst gewinnt der Kampf zwischen empirischer und spekulativer Naturbetrachtung seine ganze Schärfe. Die mathematische Physik der neueren Zeit versucht zunächst ihr Recht und ihre Selbständigkeit dadurch zu erweisen, daß sie in der philosophischen Grundlegung von Aristoteles wieder auf Platon zurückgeht. Es ist vor allem Kepler, für den diese Wendung charakteristisch ist.« (Cassirer: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, ECW 6, 144–147, bes. 146) Cassirers Ansatz beim späten Platon ist deutlich durch Leibniz geprägt, der seinerseits von Kepler beeinflusst war. Vgl. dazu Ernst Cassirer: »Leibniz« (1911), in: ECW 9, 515–617, bes. 602–611, dazu Rudolf Haase: *Johannes Keplers Weltharmonik: der Mensch im Geflecht von Musik, Mathematik und Astronomie*, München 1998.

Was Cassirer veranlaßte, in der aristotelischen Philosophie ein Denken zu sehen, welches die neuzeitliche Wissenschaft zu überwinden hatte, ist aber nicht so sehr die Vernachlässigung der Mathematik als vielmehr dasjenige, wodurch er in Cassirers Augen Platons mathematisch begründete Ordnung ersetzte, nämlich seine auf den Begriff der Substanz zentrierte Metaphysik mit dem dazugehörigen Kategoriensystem. Denn diese Metaphysik hatte zum einen ihre Auswirkung auf seine Erkenntnistheorie und Wissenschaftslehre, zum anderen auf die Logik. In beiden Hinsichten sollte die aristotelische Grundkonzeption entscheidende Auswirkungen auf die Nachwelt haben.

(1) Statt von mathematisch strukturierten Verhältnissen geht Aristoteles vom Primat der sinnlich erfahrbaren Substanz aus und ordnet ihr alle anderen Dinge unter. Die Kategorien ihrerseits sind lediglich durch Abstraktion gewonnene Begriffe, welche die Vielheit der Erfahrungen zu einer Einheit zusammenfassen, wobei der Substanz die zentrale Rolle zukommt. Alle weiteren Bestimmungen wie Quantität, Qualität, Relation, Raum, Zeit sind sekundäre Eigenschaften, die in ihrer Existenz auf die Substanz angewiesen sind. Diese Substanzzentriertheit der dominierenden aristotelischen Metaphysik hat für Jahrhunderte verhindert, daß diese ›sekundären Entitäten‹ ins Zentrum eigenständiger Theorien gestellt, also etwa Relationen als Bezüge eigenen Rechtes betrachten wurden.²⁵ Auch die aristotelische Auffassung von Mathematik und ihrer Gegenstände entspricht dieser Substanzmetaphysik: Sie sind lediglich durch Abstraktion gewonnene Größen und Größenverhältnisse. Entsprechend eng ist in Cassirers Augen auch die Erkenntnistheorie des Aristoteles. Zwar erkennt Cassirer an, daß Aristoteles mit seiner Erklärung der Wahrnehmung als der Rezeption der *Form* der wahrgenommenen Qualitäten durch die Seele gegenüber den Vorsokratikern einen deutlichen Fortschritt gemacht hat. Gleichwohl ist Aristoteles mit der Typisierung von Wahrnehmunggehalten nicht so weit gekommen, daß er und die von ihm bestimmte Tradition zu einer völligen Überwindung der Abbildtheorie gelangt wären, d. h., daß Wahrnehmungen Abbilder des Wahrgenommenen sind: »Sosehr man hier und in der mittelalterlichen Philosophie bestrebt ist, zu einer Intellektualisierung und Sublimierung der Abbildtheorie vorzudringen, und sosehr insbesondere die Scholastik sich um die Unterscheidung der ›species intelligibilis‹ von der ›species sensibilis‹ bemühte, – so lebte doch in dem abstrakten Begriff der ›Species‹ [Anblick]

²⁵ Vgl. dazu Cassirer: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, ECW 6, Kap. 1: Zur Theorie der Begriffsbildung, ECW 6, bes. 1–10. Besonders in der Begriffsbildung mit Über- und Unterordnung von Genus und Spezies sah Cassirer eine sterile abstrahierende Vorgehensweise, wobei er davon ausgeht, daß die Erkenntnis in einem ›Abbild‹ dieser metaphysischen Ordnung besteht.

selbst die alte sinnliche Grundbedeutung des Bildes fort. Es bedurfte der neuen Denkform des modernen Idealismus, um den aristotelisch-scholastischen Speziesbegriff und die an ihn geknüpfte Erkenntnislehre endgültig zu überwinden.«²⁶ Platons Ideenlehre, vor allem in ihrer letzten, ungegenständlich-mathematisierenden Form, scheint für Cassirer demgegenüber keine Eierschalen der Abbildlichkeit mehr an sich zu haben. Ob Platon diese ungleich besseren Noten wirklich verdient und ob seine Ontologie, welche nicht nur die Dinge und deren Eigenschaften auf Teilhabe an den Ideen zurückführt, sondern auch Ideen von Gattungsbegriffen annimmt, nicht entscheidende Züge der aristotelischen Metaphysik teilt, muß hier dahingestellt bleiben. Cassirer scheint Fragen wie etwa, ob das dihäretische Verfahren mit seiner Hierarchisierung der Ideen die aristotelische Einteilung in Genus und Spezies vorwegnimmt, nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt zu haben.

(2) Zur Logik: Wie Cassirer es sieht, hat Platon mit seinen Reflexionen über die allgemeinen Beziehungen zwischen den Ideen in seinen Spätschriften den Grund für die dialektische Methode gelegt. In den Händen des Aristoteles hingegen wurde die Dialektik zur formalen Logik, in deren Zentrum wiederum der Substanzbegriff steht, so daß sich Aristoteles auf eine Prädikatenlogik beschränkt. Zudem hat die Verselbständigung der Logik und ihres Formalismus in Cassirers Augen den Nachteil, daß dabei Form und Gehalt von einander getrennt werden. Aus diesem Grund hat die der aristotelischen Logik zugrunde liegende Ontologie auch die wissenschaftliche Begriffsbildung weiter beeinflusst, ohne daß die Vertreter der einzelnen Wissenschaften sich dieser Tatsache bewußt waren. Da Cassirer in der aristotelischen Logik in dieser Hinsicht ein wesentliches Hindernis sah, gilt dasselbe in seinen Augen auch für die dieser Logik zugrunde liegende Auffassung von Sprache. Aristoteles beschränkt die Logik auf die verschiedenen Arten von Prädikaten gemäß seiner Kategorieneinteilung, die sich wiederum an der Struktur der Sätze der Umgangssprache orientiert. Als eine ›Systematik des Geistes‹ ist diese Orientierung in Cassirers Augen viel zu eng, weil sie die Sprache der modernen Mathematik nicht mit umfassen kann. Der Dialektik Platons traut er diesbezüglich mehr zu, weil Platon »eine scharfe Grenze zwischen den beiden Bedeutungen des *logos*, zwischen dem Begriff an sich und seinen sprachlichen Repräsentationen gezogen hat« – eine Grenze, die sich bei Aristoteles wieder zu verwischen drohte.²⁷ Aus diesen Gründen war Cassirer an

²⁶ Ernst Cassirer: »Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften« (1923), in: ECW 16, 88.

²⁷ Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil: *Die Sprache* (1923), Kap. I.I: Das Sprachproblem in der Geschichte des philosophischen Idealismus (›Platon, Descartes, Leibniz‹), in: ECW 11, 62 f.

den Bemühungen um die Entwicklung einer neuen Logik am Ende des 19. Jahrhunderts sehr interessiert. Freilich wollte er dieser Disziplin nur eine Hilfsfunktion zubilligen, insbesondere, was das Verhältnis der Logik zur Mathematik betrifft.

Es müßte einer eingehenden Untersuchung vorbehalten bleiben, ob Cassirer mit seiner Entgegensetzung von Platon und Aristoteles den beiden auch in dieser Hinsicht gerecht wird. So wäre zu fragen, ob sich Platons Vorstellungen über die Relationen zwischen den Ideen wirklich als Basis einer Theorie der Funktionalität eignen, die Cassirers Vorstellung über die nötige Flexibilität von Relationen Rechnung tragen könnten. Ebenso wäre zu fragen, ob Cassirer die Flexibilität von Aristoteles' Funktionsbegriff nicht unterschätzt, wenn er sich an dessen Kategoriensystem orientiert, die Vielseitigkeit seiner Anwendungen in den verschiedenen Wissenschaften dagegen ignoriert. Dies sind jedoch Fragen, die hier zwar angesprochen, aber nicht beantwortet werden können.

Vielmehr sollte nun eine Frage allgemeinerer Art gestellt werden: In welcher Weise stellt Cassirers Interpretation der griechischen Philosophen eine Antwort auf unsere eigentliche Frage dar: nämlich nach dem *Nachleben* der Antike? Dazu ist zunächst daran zu erinnern: Jede Interpretation ist eine Form des ›Nachlebens‹. Denn der Interpret spricht ja nicht bloß die *ipsissima verba* des Interpretierten nach, sondern er wählt aus, und er wählt das aus, was er nicht nur für sich genommen als sinnvoll ansieht, sondern von dem er meint, daß es für die Nachwelt von besonderer Bedeutung war – oder doch hätte sein können oder sollen. Eben dieser Gesichtspunkt verhindert, daß die großen Philosophen der Vergangenheit nur wie Wachsfiguren in einem Museum betrachtet werden. Wie Cassirer außerdem hervorhebt, darf die geschichtliche Entwicklung nicht nur als eine Reihe von Ereignissen gefaßt werden, denn diese könnten ja auch rein zufällig aufeinanderfolgen; vielmehr muß sich dabei etwas Bleibendes zeigen, was in sich Gestalt und Dauer hat.²⁸ Dieses Bleibende aus der Antike manifestiert sich für Cassirer nun ganz besonders in der Renaissance.

²⁸ Cassirer: »Der Begriff der symbolischen Form«, ECW 16, 76.

IV) *Cassirer zum Platonismus und Aristotelismus
in der Renaissance*

Wenn man unter der Renaissance mit Cassirer eine Zeit versteht, in der sich Kunst, Kultur und Wissenschaft von der Vormundschaft der Religiosität und Theologie zu befreien suchten, so erwies sich diese Befreiung im Fall der Philosophie als schwierig. Denn die Philosophie war in ganz besonderer Weise durch die christliche Theologie vereinnahmt worden. Daher konnte die Befreiung auch nicht durch einen einfachen Rollenwechsel bewirkt werden, wie man sich das oft in Anknüpfung an Kants *Aperçu* über die Philosophie als ›Magd der Theologie‹ vorstellt: »(...) wobei doch immer die Frage bleibt: ob diese ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt.«²⁹ Daß die ›Magd‹ nicht einfach von einer Schlepenträgerin zur Vorleuchterin mutieren konnte, liegt nun nicht nur an der tiefen Einbindung in die Theologie, die bestimmten griechischen Philosophemen das Überleben durch das Mittelalter hindurch gesichert hatte. Es liegt auch daran, daß Philosophen und Wissenschaftler ja weiterhin Christen blieben, so daß ihnen an einer Übereinstimmung ihrer Prinzipien mit der christlichen Lehre durchaus gelegen war. Wenn es ihnen um die Autonomie des Geistes ging, so ging es ihnen doch auch um die unsterbliche Seele und wenn sie um die Erfassung der Natur und ihrer Gesetzmäßigkeiten bemüht waren, so war es doch eine von Gott geschaffene Natur. Eben dies erklärt, wie Cassirer hervorhebt, daß uns die Wiederbelebung der Platonischen Philosophie in der Renaissance zunächst als »dürftig und kümmerlich« erscheinen muß.³⁰ Die Renaissance war ja kein völliger Neubeginn und hat nicht etwa mit dem Fanal einer Verbrennung mittelalterlicher Codizes angefangen, sondern die Renaissance bestand in einer allmählichen Loslösung von der Autorität von Theologie und Kirche, die in unterschiedlichen Bereichen unterschiedlich schnell vonstatten ging. So ist es nicht verwunderlich, wenn Marsilio Ficino's Akademie in Florenz im Wesentlichen auf den Neuplatonismus zurückgriff und daher gewissermaßen in Platon Gottvater und in Plotin den Sohn sah.³¹ Wenn sich dabei doch etwas Entscheidendes tat, so liegt es in der Konzentration auf die menschliche Seele, auf ihr Verhältnis zur Welt und nicht mehr allein auf ihre Hinwendung zu Gott.

²⁹ Immanuel Kant: *Der Streit der Fakultäten*, in: ders.: *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Band VI, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983⁵, 291.

³⁰ Ernst Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Erster Band* (1906, 1911, 1922), Zweites Kapitel: Der Humanismus und der Kampf der Platonischen und Aristotelischen Philosophie, in: ECW 2, 60–142, bes. 66.

³¹ Zur Thematik vgl. Enno Rudolph: »Die Krise des Platonismus in der Renaissance-Philosophie«, in: ders. (Hg.): *Polis und Kosmos*, Darmstadt 1996, 108–122.

Die Einzelheiten von Cassirers Rekonstruktion der Entwicklung von Ficino bis zu Kepler, zu Descartes und Leibniz sind hier nicht nachzuzeichnen, eine Entwicklung, die 200 Jahre in Anspruch genommen hat und die Cassirer von vielen Seiten her untersucht hat.³² Vielmehr sei nur auf einige Besonderheiten hingewiesen, die für Cassirer die wichtigsten Stationen in der Entwicklung des neuzeitlichen Begriffs des Bewußtseins aus dem Geiste der Antike markieren. Zu den grundlegenden Voraussetzungen Ficanos gehört die Annahme, mit der er Platons Erklärung von Wissen als Wiedererinnerung verbindet, daß zwischen dem Geist und seinen Gegenständen eine *Gleichheit* bestehen muß, weil andernfalls ein Erfassen gar nicht möglich wäre. Das menschliche Bewußtsein ist jedoch kein bloß passiver Rezipient von Eindrücken äußerer Dinge, sondern die Erkenntnisse sind gewissermaßen Erzeugnisse seines Vermögens, die Dinge zu erfassen – und nur so kann aus einer Vielzahl unterschiedlicher Eindrücke eine *Einheit* werden.³³ Alles Denken ist daher ein Auf- und Ausbauen, das bereits im Besitz derjenigen Regeln sein muß, auf denen diese Konstruktion beruht. Eben deswegen können wir unsere Freude an sinnlicher Schönheit haben, weil unsere Seele die Mittel hat, die reinen Zahlverhältnisse, die allen harmonischen Dingen zugrunde liegen, durch alle konkreten Hüllen und Umkleidungen hindurch wahrzunehmen: *Wir* tragen also diese Kriterien an die Dinge heran, nicht umgekehrt. Und so ist auch Ficanos positive Einstellung zur Sinnenwelt zu erklären: die Erde ist für ihn kein ›verächtlicher Wohnsitz‹. Laut Cassirer bleiben diese Einsichten bei Ficino allerdings noch an die Psychologie Augustins gebunden; sie sind vom göttlichen Bewußtsein bestimmt und geformt, so daß eine Loslösung von diesem transzendenten Fundament ihm noch nicht möglich ist. Freilich steht Ficino mit dieser Schwierigkeit nicht allein. Sie stellt eine Schranke dar, auf die man in der Philosophie der Renaissance immer wieder trifft und die für eine gewisse Widersprüchlichkeit innerhalb dieser Epoche sorgt. Erst die Philosophen der späteren Renaissance, zu denen Cassirer nicht nur Descartes, sondern auch noch

³² Dazu wäre eine eingehende Beschäftigung nicht nur mit Cassirers Hauptwerk zur Renaissance *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* zu führen, sondern auch mit den Autoritäten, mit denen Cassirer sich dort, ausgehend von Jacob Burckhardts *Die Cultur der Renaissance in Italien* (1860), auseinandergesetzt hat, vgl. dazu Ernst Cassirer: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927), in: ECW 14, 1–7; 41 ff. – Ferner wären seine Zeitgenossen zu berücksichtigen, die mit ihm kooperiert oder auf seine Darlegungen reagiert haben, vgl. dazu Ernst Cassirer/Paul Oscar Kristeller/John H. Randall et al. (Hg.): *The Renaissance Philosophy of Man: Petrarca, Valla, Pico, Pomponazzi, Vives*, Chicago 1948. – Vgl. auch Raymond Klibansky: *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, London 1939, erw. und ergänzt München 1989; Paul Oscar Kristeller: *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanistic Strains*, New York 1961.

³³ Cassirer: *Das Erkenntnisproblem. Erster Band*, ECW 2, 76–77.

Leibniz und die Schule des Platonismus von Cambridge zählt, haben nicht nur erfolgreich für die Unabhängigkeit der Wissenschaft von der Theologie, sondern auch für die Autonomie des eigenverantwortlichen *Selbst* plädiert.³⁴ Eben das war für Cassirer ein wesentliches Anliegen Platons. Aus diesem Grund hat Cassirer in der Renaissance nicht nur eine ›erste Aufklärung‹ gesehen, sondern zugleich eine Aufklärung, in der das individuelle Selbst mehr im Zentrum stand als in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, da diese den Menschen weitgehend als Gattungswesen behandeln sollte.

Während die Äußerungen Cassirers über Aristoteles, auf die oben bereits hingewiesen wurde, im Vergleich zu Platon wenig günstig ausfallen, so sieht das für die Renaissance anders aus. Denn für die Richtung, die Philosophen wie Leonardo Bruni bei der Wiederbelebung des echten Aristoteles – gegen dessen scholastische Ausleger – einschlugen, hat Cassirer durchaus Sympathien, weil es sich dabei um eine freie, undogmatische Aneignung handelt, in der zudem statt der Metaphysik und Physik die aristotelische Psychologie und Erkenntnislehre im Zentrum stehen.³⁵ Aristoteles analysiert nun in seiner Schrift *Über die Seele* und in seinen *Kleinen Naturwissenschaftlichen Schriften* die psycho-physiologischen Vorgänge sehr detailliert, die von den Einzelwahrnehmungen zu Gesamteindrücken und von dort zur Erfahrung und zum Denken führen. Eben deswegen erfreuten sich diese Werke in der Renaissance besonderer Aufmerksamkeit, da sie sich eingehend mit der Erklärung der sinnlichen Erfahrung des Individuums befassen. Dies erkennt auch Cassirer an, obwohl er meint, daß bei Aristoteles ein unüberbrückbarer Dualismus zwischen Sensiblem und Intelligiblem bestehen bleibt; denn Aristoteles läßt das Verhältnis des aktiven Intellekts zu den der Sinnlichkeit entnommenen Objekten des passiven Intellektes im Unklaren. Daher war es für diese Aristoteliker auch schwierig, an der Einheit des Bewußtseins festzuhalten, da es nicht nur die Wahrnehmung, sondern zwei verschiedenartige intellektuelle Vermögen umfaßt. Dies ist Aristoteles' Auslegern in der Renaissance in unterschiedlicher Weise gelungen, wie Cassirer minutiös nachzuzeichnen bemüht ist,

³⁴ Eine Ergänzung zu der Erörterung dieser Thematik in *Individuum und Kosmos* enthält auch die Monographie Ernst Cassirer: *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge* (1932), in: ECW 14.

³⁵ Dies gilt vor allem für die Aristoteliker der Schule von Padua, die wie Pomponazzi und Zabarella durch genaue Textexegese von Aristoteles' *De anima* nachwiesen, daß der Philosoph keineswegs einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele liefern wollte. Es war daher schwierig, an der persönlichen Unsterblichkeit der Seele festzuhalten, denn der aktive Intellekt, was immer darunter zu verstehen ist, kann als rein intelligibles Prinzip keine persönlichen Züge an sich haben; vgl. dazu Cassirer: *Das Erkenntnisproblem*. Erster Band, ECW 2, 87–94.

was die verschiedenen Erklärungen des Verhältnisses zwischen Einzelfall und allgemeinem Begriff angeht.³⁶

Erst mit der Aufgabe des Glaubens an eine persönliche Unsterblichkeit der Seele gewannen die Aristoteliker etwas wieder, was Cassirer mit Beifall begrüßt, nämlich die Autonomie der handelnden Person, die den Kernpunkt der aristotelischen Ethik ausmacht. Aristoteles verfißt ja in seiner Ethik ein reines *Diesseitsevangelium*: Jetzt und hier soll das mündige Individuum die Vollendung seines Lebens finden. Zugleich findet Cassirer auch zu einer positiven Beurteilung der Vereinigung des Sinnlichen und des Intelligiblen bei Aristoteles: daß auch der abstrakteste Gedanke von sinnlichen Bildern und Vorstellungen begleitet sein muß,³⁷ ist ein Gedanke, an den auch Leibniz anknüpfen wird.

Bewertet Cassirer also die Psychologie des Aristoteles positiv, so beschreibt er doch die Demontage der aristotelischen *Logik* durch die Humanisten – von Valla bis Ramus – mit unverhohlenem Beifall.³⁸ Um zu beurteilen, ob Cassirer in der aristotelischen Logik zu Recht für die Renaissance ein Hindernis für den menschlichen Geist sah, bedürfte es sehr viel genauerer Kenntnisse über die Logik der Scholastik und ihre Aristoteles-Rezeption, als sie hier vermittelt werden könnten.³⁹ Dazu sei nur angemerkt: Noch im 20. Jh. hat sich auch unter Fachleuten der Gedanke erst allmählich durchgesetzt, daß Aristoteles deswegen von seiner Syllogistik in seiner Wissenschaftslehre der *Zweiten Analytiken* so wenig Gebrauch macht, weil die Logik für ihn nicht etwa ein Instrument zum Auffinden von wissenschaftlichen Erkenntnissen ist, sondern vielmehr ein Instrument zur Darstellung und Rechtfertigung des auf andere Weise Gefundenen.⁴⁰ Diese Einsicht, die Zabarella in der Renaissance bereits vorweggenommen hatte, war über viele Jahrhunderte vernachlässigt worden, so daß die aristotelische Logik schließlich wie spanische Stiefel des Geistes erscheinen mußten. Aristoteles hat aber nicht gemeint, daß sich Erkenntnisse mit Hilfe von Syllogismen finden, geschweige denn, daß sich damit geometrische Konstruktionen durchführen lassen. Die Logik eignet sich, wie gesagt, lediglich zur Organisation und Demonstration von bereits gefundenem

³⁶ A. a. O., 84–94.

³⁷ Vgl. Aristoteles: *De anima* III, 7 431a14–19; b2–8; 8 432a7–12. Aristoteles: Über die Seele: griechisch – deutsch, Übers. (nach W. Theiler) und Kommentar von Horst Seidel (Hg.), Hamburg 1995.

³⁸ Cassirer: *Das Erkenntnisproblem*. Erster Band, ECW 2, 100–126.

³⁹ Vgl. dazu Norman Kretzmann/Anthony Kenny/Jan Pinborg (Hg.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Kap. V: Logic in the high middle ages, Cambridge 1982 und Charles B. Schmitt/Quentin Skinner (Hg.): *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Kap. V: Logic and Language, Cambridge 1988.

⁴⁰ Jonathan Barnes: *Aristotle's Posterior Analytics*, trans. with commentary, Oxford 1993², xii–xv; xviii–xx.

Wissen; und was in der Syllogistik jeweils als Subjekt und Prädikat funktioniert, bestimmt sich nach der formalen Struktur der Beweisführung.

Cassirer, der Aristoteles trotz gewisser Differenzierungen doch weitgehend mit dem Aristotelismus identifiziert, sieht oft als verzweifelte Verbesserungsversuche, was kenntnisreiche Aristoteliker der Renaissance, wie Zabarella, als begründete Klärungen ansehen wollten. Cassirers Unterstellung, bei Zabarella trete immer mehr das Bemühen hervor, die Logik von ontologischen Beimischungen zu befreien und in eine Methodenlehre der Erkenntnis und der Wissenschaften zu überführen, trifft vielmehr durchaus die Intention von Aristoteles selbst.⁴¹ Wir müssen hier freilich offenlassen, wie gut Aristoteles diese Trennung von Ontologie und Logik gelungen ist und wo seine Nachfolger mehr als nur geschönt haben. Das dürfte auch nicht immer eindeutig zu entscheiden sein; denn wo die wohlwollende Interpretation aufhört und eine mehr oder weniger gewaltsame Schönheitsoperation anfängt, das können nur Feinuntersuchungen erweisen.

Wie lassen sich nun Cassirers Absichten, die seiner Beschäftigung mit der Antike-Rezeption in der Renaissance zugrunde liegen, zusammenfassend kennzeichnen? Der Kürze halber sind hier weder allzu komplexe noch auch allzu simplifizierende Überlegungen über Cassirers Motive anzustellen, zumal diese in unterschiedlichen Zusammenhängen unterschiedlich ausfallen. Man kann jedoch feststellen, daß Cassirer etwas sehr Wichtiges in seiner Zusammenfassung dessen konstatiert, was er als charakteristisch für die Auseinandersetzung der Renaissance mit der Geschichte ansieht: »Je reicher ihr die geschichtlichen Quellen fließen, umso mehr entfernt sie sich damit vom Historismus, von der unbedingten Hingabe an die Tradition. Nur in ihren ersten Phasen erscheint ihr die Antike noch wie ein geistiger Urstand, den es einfach zu wiederholen und in seinen einzelnen Zügen nachzuahmen gilt, während sie ihr später zur Trägerin und Hüterin der allgemeinen geistigen Werte wird, die wir in uns selbst zu ergreifen und wiederherzustellen haben.«⁴² Was Cassirer selbst angeht, sollten wir sicher zum »Ergreifen und Wiederherstellen« noch »und nach Kräften weiterzuentwickeln haben« hinzufügen. Denn daß er in der Nachwirkung der Antike nicht nur eine Chance sieht, Vergessenes und Vernachlässigtes aufzugreifen und wiederherzustellen, dürfte auf der Hand liegen. Es geht auch darum, die geistigen Einsichten und Werte weiterzuentwickeln. Dazu muß man aber nicht nur die Einsichten, sondern auch ihre Genealogie in der Vergangenheit kennen, weil man sonst gar nicht weiß, womit man es zu tun hat und was es daran weiterzuentwickeln gibt.

⁴¹ Cassirer: *Das Erkenntnisproblem*. Erster Band, ECW 2, 113–119.

⁴² A. a. O., 138 f.

Epilog

Wie Cassirer immer wieder durchblicken läßt, war für ihn Platon *der* Philosoph schlechthin. In seinen Augen war die Welt der Philosophie nach Platon nicht mehr das, was sie vor ihm gewesen war, was den Anspruch auf Weite, Tiefe und Komplexität des Denkens angeht. Dieses Urteil beruhte nicht nur auf dem Vergleich mit dem Denken, das Platon voranging, dem Cassirer noch eine ›gewisse Simplizität‹, eine ›archaische Einfalt‹, bescheinigt.⁴³ Vielmehr hatte Platons Denken für Cassirer ein Niveau erreicht, hinter das die Menschheit schlechtweg nicht mehr zurückfallen konnte und durfte. Und dies war einer der wesentlichen Gründe dafür, daß er in der platonischen Philosophie nicht nur eine Sternstunde in der Philosophiegeschichte gesehen hat, sondern auch eine treibende Kraft in der weiteren Entwicklung der Menschheitsgeschichte, der er sich selbst verpflichtet sah. So meinte Cassirer, daß niemand so wie Platon Goethes Prinzip erfüllt habe, wonach »alles, was der Mensch zu leisten unternahme, [...] aus sämtlichen vereinigten Kräften entspringen müsse.« Dieses Prinzip der ›Kräftevereinigung‹ hat Cassirer auch als Forderung an sich selbst gestellt. Das Nachleben einer großen Epoche ist also in mehr als einer Hinsicht bedeutsam. Es dient nicht nur dem Verständnis dessen, woher das eigene Denken kommt, sondern es zeichnet auch die Richtung mit vor, in die es gehen soll.

Um nun aber mit der Kritik nicht ganz hinter dem Berg zu halten: In dieser ›Kräftevereinigung‹ kann man auch eine gemeinsame Schwäche von Platon und Cassirer sehen. Denn bei aller Bewunderung für ›Philosophen des großen Wurfes‹ hat doch auch die Detailverliebtheit ihren Sinn. Daß Aristoteles z.B. die Mühe nicht gescheut hat, sein syllogistisches System in bewundernswerter Raffinesse und Klarheit auszuarbeiten, obwohl in seiner Wissenschaftstheorie eigentlich nur die beiden ersten Schlußformen gebraucht werden, das hat seine eigene Größe. Denn nicht nur der Teufel steckt manchmal im Detail, auch Gott ist dort zu finden. So stehen in den physikalischen Schriften des Aristoteles nicht die Substanzen und deren Eigenschaften im Mittelpunkt, sondern die unterschiedlichen Arten von Veränderungen und deren Bedingungen. Auch ist Aristoteles mit unendlicher Geduld den ›Phänomenen‹ in der Biologie nachgegangen und hat dabei zwar die große Ordnung nie aus den Augen verloren, die Detailbeobachtungen aber keineswegs der Ordnung seines Kategoriensystems unterworfen; vielmehr hob er bei der Erklärung der verschiedenartigen Organismen gerade die Analogie der unterschiedlichen Funktionen

⁴³ Ernst Cassirer: »Eidos und Eidolon – Das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen« (1924), in: ECW 16, 134–163. – Vgl. dazu Enno Rudolph: *Ernst Cassirer im Kontext*. Kap. Logos oder Symbol? Cassirer über Goethes Platonismus, Tübingen 2003, 243–255.

hervor. Das sollte man nicht vergessen, wenn man in seiner Logik und Metaphysik einen Hemmschuh der modernen Naturwissenschaft und einer ihr gemäßen Philosophie sieht. Und es sind manchmal gerade diese Details, die große Geister, denen es vor allem auf die *sympatheia tou holou* – auf den großen Zusammenhang aller Dinge – ankommt, nicht sehen und daher auch in ihrer Tragweite nicht richtig einschätzen. Die Philosophiegeschichte lebt vom Antagonismus beider – der Visionäre wie auch der Arbeiter am Detail. Und das dürfte auch weiterhin so bleiben.

Literaturverzeichnis

- John L. Ackrill: »Symplokê Eidôn«, in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, London 1955²
- Aristoteles: *De anima*. Aristoteles: *Über die Seele*: griechisch–deutsch, Übers. (nach W. Theiler) und Kommentar von Horst Seidel (Hg.), Hamburg 1995.
- *Aristoteles' Metaphysik*, hrsg. v. Ursula Wolf, übers. von Hermann Bonitz, Reinbek 1994.
- Jonathan Barnes: *Aristotle's Posterior Analytics*, trans. with commentary, Oxford 1993²
- Rainer A. Bast: *Problem, Geschichte, Form: Das Verhältnis von Philosophie und Geschichte bei Ernst Cassirer im historischen Kontext*, Berlin 2000
- Ernst Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Erster Band* (1906, 1911, 1922), in: Ernst Cassirer: *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, hg. von Birgit Recki, Hamburg 1997ff. (ECW), Bd. 2
- *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (1910, 1923), in: ECW 6
- »Der kritische Idealismus und die Philosophie des gesunden Menschenverstandes« (1906), in: ECW 9
- »Leibniz« (1911), in: ECW 9
- *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil: *Die Sprache* (1923), in: ECW 11
- *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927), in: ECW 14
- *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge* (1932), in: ECW 14
- »Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften« (1923), in: ECW 16
- »Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon« (1925), in: ECW 16
- »Eidos und Eidolon – Das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen« (1924), in: ECW 16
- *The Myth of the State* (1946), in: ECW 25
- Ernst Cassirer/Paul Oscar Kristeller/John H. Randall) et al. (Hg.: *The Renaissance Philosophy of Man: Petrarca, Valla, Pico, Pomponazzi, Vives*, Chicago 1948

- Cicero: *De finibus bonorum et malorum libri quique*. L. D. Reynolds (Hg.), Oxford 1998.
- Max Dessoir (Hg.): *Lehrbuch der Philosophie*, Berlin 1925
- Michael Friedman: *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago 2000
- Andreas Graeser: *Ernst Cassirer*, München 1994
- Rudolf Haase: *Johannes Keplers Weltharmonik: der Mensch im Geflecht von Musik, Mathematik und Astronomie*, München 1998
- Charles Kahn: »Some Philosophical Uses of ›to be‹ in Plato«, in: *Phronesis* 26, 1981
- Immanuel Kant: *Der Streit der Fakultäten*, in: *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Band VI, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983⁵
- Raymond Klibansky: *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, London 1939, erw. und ergänzt München 1989
- Norman Kretzmann/Anthony Kenny/Jan Pinborg (Hg.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982
- Paul Oscar Kristeller: *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanistic Strains*, New York 1961
- Gwilym Ellis Lane Owen: »Plato on Not-Being«, in: Gregory Vlastos (Hg.): *Plato, A Collection of Critical Essays*, Bd. I, New York 1972
- *Theaitetos*, in: *Sämtliche Werke*, Band 3, hg. von Ursula Wolf, Hamburg 1994
 - *Sophistes*, in: *Sämtliche Werke*, Band 3, hg. von Ursula Wolf, Hamburg 1994
 - *Philebos*, in: *Sämtliche Werke*, Band 3, hg. von Ursula Wolf, Hamburg 1994
 - *Phaidon*, in: *Sämtliche Werke*, Band 2, hg. von Ursula Wolf, Hamburg 2000
- Enno Rudolph: »Von der Substanz zur Funktion: Leibnizrezeption als Kantkritik bei Ernst Cassirer«, in: ders. (Hg.): *Symbolische Formen, mögliche Welten – Ernst Cassirer*, Hamburg 1995
- »Die Krise des Platonismus in der Renaissance-Philosophie«, in: ders. (Hg.): *Polis und Kosmos*, Darmstadt 1996
 - *Ernst Cassirer im Kontext*, Tübingen 2003
- Charles B. Schmitt/Quentin Skinner (Hg.): *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1988

Thomas Meyer

Spinoza in Weimar

Ein Nichtgespräch zwischen den Anwesenden
Ernst Cassirer und Leo Strauss*

In diesem Aufsatz möchte ich zwei Spinoza-Deutungen einander gegenüberstellen, die gewöhnlich nicht in einem Atemzug genannt werden. Die Voraussetzungen zu einem Vergleich sind zudem denkbar ungünstig: Während Leo Strauss' Interpretationen seit Jahren ein erhöhtes Interesse erfahren¹, gibt es trotz der weltweiten Cassirer-Renaissance kaum Bezüge auf dessen Texte zu Spinoza.

Beginnen wir mit dem Älteren. Ernst Cassirer hatte im Dezember 1932 in der zweimonatlichen erscheinenden Zeitschrift des »Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens«, dem »Morgen«, eine leicht

* Der Aufsatz ist dem 1917 in Hamburg geborenen und 2009 in Jerusalem verstorbenen rabbinischen Gelehrten Zev Walter Gotthold, sA, und dem neben Heinrich Levy wichtigsten Vermittler Marburger neukantianischen Gedankenguts, dem am 19. Juni 1885 in Berlin geborenen und im September 1942 in Auschwitz-Birkenau ermordeten Kurt Sternberg, sA, gewidmet.

¹ Ich bin Prof. Dr. Heinrich Meier, München, für vielfältige Informationen zu Leo Strauss und die selbstlose Zurverfügungstellung von Materialien sehr dankbar. Ohne die Hinweise und Dokumente hätten viele Details des Aufsatzes nicht so mitgeteilt werden können.

Leo Strauss' Werke werden nach den bislang vorliegenden drei Bänden zitiert, die Heinrich Meier herausgab: Leo Strauss: *Gesammelte Schriften*, hg. von Heinrich Meier, Stuttgart/Weimar 1996ff. Bd. 1: *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, dritte erw. Auflage 2008; Bd. 2: *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, 1997; Bd. 3: *Hobbes politische Wissenschaften und zugehörige Schriften – Briefe (Klein, Krüger, Löwith, Scholem)*, zweite erw. Auflage 2008. – Wichtig zur Spinoza-Interpretation von Strauss ist neuerdings Pierre Bouretz: *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Paris 2003, 642–665. Auf die systematische Verbindung zwischen Strauss und Spinoza weist jüngst Steven B. Smith: *Reading Leo Strauss: Philosophy, Politics, Judaism*, Chicago 2006 hin. – Außerdem: Steven B. Smith: *Spinoza's book of life: freedom and redemption in the ethics*, New Haven u. a. 2003. Auf eine bloße Wiedergabe von Strauss' zu Spinoza Ausführungen beschränkt sich das ansonsten eigenständige Buch von Markus Kartheiner: *Heterogenität. Politische Philosophie im Frühwerk von Leo Strauss*, Paderborn 2006, 299–314. Grundlegend für die Beschäftigung mit dem frühen Strauss sind Leora Batnitzky: *Leo Strauss and Emmanuel Levinas. Philosophy and the Politics of Revelation*, Cambridge 2006, 42–45, 80–85, 99–104 u. ö.; Eugene Sheppard: *Leo Strauss and the Politics of Exile. The Making of Political Philosopher*, Waltham (Mass.) 2006; Leo Strauss: *The Early Writings (1921–1932)*, trans. and ed. by Michael Zank, Albany 2002. – Besonders bedeutsam ist die kritische Einleitung von Zank mit weiterer Literatur. Unverzichtbar für die Kontextualisierung des jungen Strauss sind darüber hinaus die ausführlichen Einleitungen von Heinrich Meier. – Zur neueren Strauss-Literatur siehe: Thomas Meyer: »Neue Literatur zu Leo Strauss«, in: *Philosophische Rundschau* 55, 2008, 168–186.

veränderte Fassung seines am 17. März des gleichen Jahres vor dem »Verein für jüdische Geschichte und Literatur an der Universität Berlin«² gehaltenen Vortrages abdrucken lassen.³ Dabei ging es ihm über den Anlaß des 300. Geburtstages Baruch de Spinozas hinaus darum, so die These im dritten Teil meiner Ausführungen, auf die zeitgenössischen Debatten um den Jubilar eine Gegenposition zu dem 1930 publizierten Buch über die »Religionskritik Spinozas« von Leo Strauss zu beziehen. Damit nicht genug: Die Auseinandersetzung wird nur verständlich, wenn noch weitere Gelehrte einbezogen werden, die für Cassirer und Strauss, wenn auch auf unterschiedliche Weise, sehr bedeutsam waren: Hermann Cohen, Julius Guttman und Richard Höningwald.

Doch zunächst werde ich eine knappe Faktenübersicht zu dem Verhältnis von Cassirer und Strauss bis zum Jahre 1934 geben, die einige Archivreise enthält. Etwas umfangreicher fällt dann der zweite Teil aus, der, gleichwohl sehr skizzenhaft, Grundzüge jener Auseinandersetzungen aufzeigt, in deren Mittelpunkt Spinoza stand.

1) Die Beziehungen zwischen Ernst Cassirer und Leo Strauss

Die Beziehungen zwischen Ernst Cassirer und Leo Strauss sind bisher weder systematisch noch ideengeschichtlich untersucht.⁴ Hingegen tauchen immer wieder die gleichen Fakten auf, ohne daß sie weiter gedeutet worden wären. So fehlt in keiner biographischen Skizze über Strauss, daß er 1921 bei Cassirer in Hamburg mit der Arbeit »Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis« promovierte⁵, nachdem der im hessischen Kirchhain Geborene in Marburg nach dem Tode Hermann Cohens 1918 nur ein Jahr danach lediglich einen »Witwenmusensitz« (Heinrich Heine) vorfand.

² Noch am 6. Februar 1933 schreibt der Vorsitzende des »Vereins«, Dr. Walter Elden, Cassirer zusammen mit dem Philosophen David Baumgardt, dem Historiker Simon Dubnow und dem Orientalisten Eugen Mittwoch an, um ihnen mitzuteilen, daß sie der Vorstand als »Ehrenmitglieder« auszeichnen möchte. Dazu kam es indes nicht mehr. Siehe hierzu: David Baumgardt Papers, MF 553, File Dr. Walter Elden, Leo Baeck Institute New York.

³ Ernst Cassirer: »Spinozas Stellung in der allgemeinen Geistesgeschichte« (1932), in: Ernst Cassirer: *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, hg. von Birgit Recki, Hamburg 1997 ff. (ECW), Bd. 18: *Aufsätze und kleine Schriften (1932–1935)*, 177–202.

⁴ Siehe etwa Daniel Tanguay: *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris 2005.

⁵ Ich danke Eckart Krause und Professor Dr. Rainer Nicolaysen sehr herzlich für ihre Bemühungen, die Promotionsakte von Strauss im Hamburger Staatsarchiv ausfindig zu machen. Leider war die Suche nicht von Erfolg gekrönt. Es stellte sich heraus, daß keinerlei Akten aus Promotionsverfahren bis einschließlich 1921 archiviert wurden.

Aber auch mit Cassirer kam es, so Strauss, zu keiner guten Zusammenarbeit. So hat er in einem 1970 aufgezeichneten Gespräch bezüglich der Zusammenarbeit von einer »disgraceful performance« gesprochen.⁶ Die Arbeit über Jacobi ist die eines 22-jährigen, und man sollte sich hüten, darin die Anlagen späterer Gedankengröße herauslesen zu wollen. Es wird jedoch deutlich, gleichwohl mit den Begriffen der »Erkenntnisproblem«-Bände Cassirers operierend, wie wenig sich Strauss mit dem Thema und der Fragestellung wohlfühlt. Gleichzeitig finden sich erste Elemente dessen, was man ebenso berechtigt wie inhaltlich verkürzend die »theologisch-politische Fragestellung« nennt.

Weitaus seltener als dieses Faktum ist bekannt, daß Strauss 1924 in Martin Bubers Zeitschrift »Der Jude« im Rahmen einer Sammelbesprechung unter dem Titel »Religionsphilosophie: Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft« Cassirers Abhandlung »Die Begriffsform im mythischen Denken«⁷ von 1922 und den anlässlich von Paul Natorps 70. Geburtstag veröffentlichten Festschriftenbeitrag »Zur ›Philosophie der Mythologie‹«⁸ kritisiert, indem er ihm einen willentlichen »Abbau« des sich durch den zentralen Gedanken einer »Ethik« auszeichnenden »Systems« Cohens vorwirft.⁹

Danach spielt Cassirer lange Zeit keinerlei Rolle in den Schriften von Strauss. Mit dem Zivilisationsbruch 1933 ändert sich das erneut. Cassirer, der auf Strauss' Schriften nicht öffentlich reagierte, aber die beiden Monographien zur *Religionskritik Spinozas*¹⁰ und *Philosophie und Gesetz*¹¹ von 1935 nachweislich vom Autor erhielt, wird von Strauss wegen möglicher Hilfestellungen angeschrieben.¹² Cassirer sichert ihm Unterstützung zu. Das ist nicht direkt aus Dokumenten ersichtlich, denn nach archivoffiziellen

⁶ Leo Strauss: »A Giving of Accounts«, in: *The College* 22, Annapolis 1970, 1–5, hier: 2.

⁷ Ernst Cassirer: »Die Begriffsform im mythischen Denken« (1922), in: ECW 16, 3–73.

⁸ Ernst Cassirer: »Zur ›Philosophie der Mythologie‹« (1924), in: ECW 16, 165–195.

⁹ Leo Strauss: »Religionsphilosophie: Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, 341–349, hier: 349. – Wie so häufig in den zwanziger und dreißiger Jahren ist der Artikel mit »Leo Strauß« gezeichnet. Da sein Name amtlich jedoch Leo Strauss war und er selbst seinen Namen nie anders schrieb, ist hier die Schreibung vereinheitlicht.

¹⁰ Leo Strauss: *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, 55–361. Wie aus dem nur teilweise überlieferten Briefwechsel Cassirers mit Julius Guttmann ersichtlich ist, war auch Ersterer mit in die Frage nach dem Publizieren oder Nichtpublizieren der Studie über Spinoza beschäftigt. Siehe Thomas Meyer: *Ernst Cassirer*, Hamburg 2007, 204. – Archivnachweis: CJA Berlin Gesamtarchiv der deutschen Juden, 1 75 C Organisationen: Bestand »Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums«.

¹¹ Leo Strauss: *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, 3–123.

¹² In beiden Exemplaren, die sich bis heute im öffentlichen Leihverkehr in Chicago befinden, gibt es keinerlei Annotationen.

Angaben liegt in Chicago kein Brief Cassirers, wie auch kein Brief von Strauss an ihn überliefert ist. Gleichwohl existieren mehrere Schreiben von Strauss, in denen er Cassirer als Referenz nennt. So etwa in einem handschriftlichen Brief vom 24. September 1933 an den berühmten Historiker Fritz Yitzhak Baer (1888–1980) in Jerusalem, der in der Strauss-Ausgabe von Heinrich Meier zwar erwähnt, aber nicht vollständig zitiert wird. Die in unserem Kontext wichtige Passage lautet:

»[...] Doch nun auf die Frage meiner sachlichen Eignung betreffend zurückzukommen – nach meiner wissenschaftlichen Meinung glaube ich über genügende Vorkenntnisse zu verfügen, um als Assistent a) für Geschichte der mittelalterlichen und antiken Philosophie, b) für Geschichte der politischen Theorien fungieren zu können. Was den zweiten Punkt angeht, so bin ich, glaube ich, rein äusserlich durch das Rockefeller-Stipendium qualifiziert, das hauptsächlich an angesehene und wirkliche Privatdozenten für »politische Wissenschaften« vergeben wird, und insbesondere mir für Untersuchungen zur Geschichte der politischen Theorien [a] die politische Wissenschaft des Hobbes, b) die politischen Theorien der islamischen Philosophen] zugesprochen worden ist. (Das ausschlaggebende Gutachten hat nicht etwa ein Philosoph, sondern ein Staatsrechtler erstattet). Bezüglich des ersten Punktes verweise ich ergebnislos auf ein Exposé, das Ihnen ebenfalls durch Scholem gegeben werden wird, und aus dem Sie jedenfalls die Richtung meiner einschlägigen Arbeiten ersehen können. Übrigens sind jedenfalls Guttman und Cassirer in der Lage, sich über meine Qualifikation zu äussern. Gojische deutsche Professoren wage ich nach den gegenwärtigen Zeiten nicht zu nennen. Wären Empfehlungen seitens Lévy-Bruhl, Brunschic und Koyré von Wert?«¹³

1933 und '34 versuchten sich Strauss und Cassirer in England zu treffen, wie aus Briefen des Ersteren hervorgeht. Manche von ihm gewünschte Verabredung kam nicht zustande, da Strauss' Nachrichten falsche Empfängerangaben enthielten und die Briefe wieder zurückkamen. Schließlich stellte Raymond Klibansky den Kontakt her, in dem er Cassirer auf Strauss' Gesprächswunsch ausdrücklich hinwies.¹⁴ Der wiederum hatte Strauss für einen Beitrag zur sogenannten »Schüler«-Festschrift gewinnen können. Der Text von Strauss ist im Nachlaß nicht gefunden worden. Nach aufwendi-

¹³ Zu diesem Brief wären natürlich eine Vielzahl von Anmerkungen zu machen, doch sie würden den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Bekannt ist, daß der angesprochene Staatsrechtler Carl Schmitt war. Siehe dazu jetzt die Einträge in Carl Schmitts Tagebüchern: Carl Schmitt, *Tagebücher. 1930 bis 1934*. Hg. v. Wolfgang Schuller in Zusammenarbeit mit Gerd Giesler, Berlin 2010, S. 149, 159, 170f., 181, 195, 200. Einen früheren Hinweis auf Schmitts Einträge verdanke ich Prof. Reinhard Mehring, Heidelberg. Am 29. Januar 1932 erhält Schmitt die Bestätigung für das eingereichte ausführliche Gutachten zu Strauss, am 11. März 1932 wird ihm mitgeteilt, daß die deutsche Kommission das Stipendium für Strauss befürwortet. Die Rezension von Schmitts »Begriff des Politischen« ist abgedruckt in: Leo Strauss: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, 217–238.

¹⁴ Siehe den Raymond Klibansky-Nachlaß im Deutschen Literaturarchiv, Marbach am Neckar.

gen Recherchen, die zahlreiche Briefwechsel anderer Personen einschloß, kann ich davon ausgehen, daß Strauss einen der Texte abdrucken ließ, die später in *Philosophie und Gesetz* erschienen. Bemerkenswert ist, daß Strauss keinem seiner Duzfreunde – also weder Jacob Klein, noch Ernst Simon – ein Wort über die Mitarbeit sagte. So bleibt ein kleiner Rest Spekulation, doch möglicherweise wollte er sich den Vorwurf der Doppelzüngigkeit nicht machen lassen, denn in privaten Kontakten hatte er sich seit Jahren mehrfach despektierlich über Cassirer geäußert. Aber auch Strauss erhielt einen maschinenschriftlichen Dankesbrief Cassirers für die Teilnahme an der Festschrift. Ursprünglich wurde der Brief von Cassirer handschriftlich verfaßt und an Klibansky mit der Bitte weitergeleitet, doch allen Beiträgern eine lesbare Kopie zukommen zu lassen.¹⁵

Danach bricht der Kontakt ab. Strauss ist über ein weiteres Rockefeller-Stipendium versorgt und wird 1938 in die USA gehen. Lediglich an zwei Stellen seiner Studie über »Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis« zitiert er zustimmend aus Cassirers »Philosophie der Aufklärung«.¹⁶

Im amerikanischen Exil kam es noch zu zwei bemerkenswerten Ereignissen, die Strauss und Cassirer verbanden. So war Strauss der zuständige Redakteur für Cassirers Beitrag anlässlich von Hermann Cohens 100. Geburtstag. Der 1943 publizierte Text wurde, und das erstmals in der Geschichte der Zeitschrift »Social Research«, auch als Sonderdruck herausgegeben.

Und zwei Jahre nach Cassirers Tod publizierte Strauss einen scharfen Verriß von »Myth of the State«, der eine Art Urteil über Cassirers Denken darstellte. Nicht ganz ohne Grund ließ Strauss den Text in einer Sammlung von Aufsätzen und Besprechungen wiederabdrucken, die 1959 unter dem Titel »What is Political Philosophy?« erschien.¹⁷

II) Spinoza in Weimar

Beginnen wir den Abschnitt mit zwei Stellungnahmen, die gegensätzlicher nicht sein könnten, obwohl die beiden Autoren, nämlich Max Wiener und Julius Guttmann, gemeinhin dem liberalen Judentum zugeordnet werden. Beide Texte wurden im Oktober 1933 veröffentlicht. Sie sollen illustrativ die sehr weit auseinanderliegenden Einschätzungen über Spinoza und seine Rolle für die jüdische Identitätsbildung am Ende der Weimarer Republik

¹⁵ Siehe Meyer: *Ernst Cassirer*, 215 f.

¹⁶ Strauss: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, 14 u. 173.

¹⁷ Siehe Ernst Cassirer: »Hermann Cohen 1842–1918«, in: ECW 24, 161–173. – Leo Strauss' Rezension wurde wiederabgedruckt in: Leo Strauss: *What is Political Philosophy? And other Studies*, Glencoe 1959, 292–296.

anreißen. Zunächst Max Wiener in seinem Buch *Die jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*:

»Wichtig aber bleibt für die Feststellung des Zusammenhangs zwischen dem Judentum und dem Denken überhaupt, daß Spinoza als die reifste Frucht autochthon jüdischer Spekulation gewürdigt und zugleich der allgemeinen Verkettung des Geisteslebens eingegliedert wird. [...] Sondern der den Lehrern überlegene Jünger eines Maimuni und Kreskas wird hier gefeiert.«¹⁸

Sodann Julius Guttman in seinem Standardwerk *Die Philosophie des Judentums*:

»Das System Spinozas hat seinen eigentlichen Platz nicht in der Geschichte der jüdischen Philosophie, sondern in der Entwicklung des modernen europäischen Denkens. Die Aufgabe aller bisherigen jüdischen Philosophie, die Religion des Judentums philosophisch zu deuten und zu rechtfertigen, hat für Spinoza vom Beginn seines selbständigen Philosophierens an ihren Sinn verloren. Seine Philosophie steht zu der jüdischen Religion, nicht nur in ihrer überlieferten dogmatischen Form, sondern ihren letzten Grundüberzeugungen nach, in tiefstem Gegensatz.«¹⁹

Die Geschichte der Spinoza-Rezeption in der Weimarer Republik ist noch nicht geschrieben.²⁰ Die erste Frage, die sie in zahlreichen Zusammenhängen zu beantworten hätte: »Warum Spinoza?«

¹⁸ Max Wiener: *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*, Berlin 1933, 190. Im weiteren Verlauf seiner Studie kommt Wiener noch mehrfach auf den Einfluß Spinozas auf moderne jüdische Strömungen zu sprechen. So sieht er sowohl die streng rationalistische Richtung der liberalen Bewegung als auch den frühsozialistischen Philosophen und Schriftsteller Moses Hess durch Spinoza wesentlich geprägt. (A. a. O., 194, 210 u. 263 f.)

¹⁹ Julius Guttman: *Die Philosophie des Judentums*, Berlin 1933, 278. – Guttman hat sich immer wieder mit Spinoza auseinandergesetzt. Siehe etwa ders.: »Spinozas Zusammenhang mit dem Aristotelismus«, in: Ismar Elbogen/Benzion Kellermann/Eugen Mittwoch (Hg.): *JUDAICA. Festschrift zu Hermann Cohens siebzigstem Geburtstag*, Berlin 1912, 515–534. Wichtig für Guttmans Kontroverse mit Leo Strauss ist: ders.: »Mendelssohns Jerusalem und Spinozas Theologisch-politischer Traktat«, in: *48. Bericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*, Berlin 1931, 31–67.

²⁰ Trotz erster Ansätze bei Carsten Schapkow: »Die Freiheit zu philosophieren«. *Jüdische Identität in der Moderne im Spiegel der Rezeption Baruch de Spinozas in der deutschsprachigen Literatur*, Bielefeld 2001. Siehe das rein referierende Werk von Ze'ev Levy: *Baruch Spinoza. Seine Aufnahme durch die jüdischen Denker in Deutschland*, Stuttgart 2001. Nichts verdeutlicht die Einschätzung besser als der Sammelband von Olivier Bloch (Hg.): *Spinoza au XX^e siècle*, Paris 1993. Der aus einer 1990 veranstalteten Konferenz hervorgegangene Band versteht sich als Überblicksdarstellung. Doch es ist erstaunlich, daß er sich für die deutsche Sektion zum wiederholten Male nur mit Heidegger, der »Frankfurter Schule«, Carl Schmitt und Hannah Arendt auseinandersetzt. Strauss kommt nur als »politischer Exeget« vor, Cassirer und viele andere gar nicht. Das gilt auch für den Band Hanna Delf/Julius H. Schoeps/Manfred Walther (Hg.): *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, Berlin 1994.

Eine mögliche generelle, nicht nur philologische Antwort wäre der Hinweis auf den immensen Aufschwung, den die Spinoza-Forschung seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts genommen hatte. Die Namen Jakob Freudenthal (1839–1907)²¹, Stanislaus von Dunin-Borkowski SJ (1864–1934) und Carl Gebhardt (1881–1934) stehen in Deutschland für die biographische und philologische Erschließung von Spinozas Oeuvre. Es ist Freudenthal gewesen, der für nicht wenige späterhin berühmte jüdische Intellektuelle der Türöffner in die Welt Spinozas war. So trifft dies bei dem späterhin berühmten Rabbiner und liberalen Theologen Leo Baeck zu, der bei dem Freund und Mitwidmungsträger von Freudenthals großer Spinoza-Biographie Wilhelm Dilthey 1895 mit einer Arbeit über »Spinozas erste Einwirkungen auf Deutschland« promovierte.²² Gebhardts schnell Referenzcharakter annehmende historisch-kritische Spinoza-Ausgabe wurde von 1921 bis 1927 vom »Chronicon Spinozanum« begleitet, einer Zeitschrift, die wesentliche Beiträge zu Spinozas Leben und Werk veröffentlichte, die nicht zuletzt Dunin-Borkowski und Gebhardt beisteuerten. In erster Linie dokumentiert sie aber vor allem das zunehmende internationale Interesse an der Spinoza-Forschung. So schreibt dort in der ersten Ausgabe niemand geringerer als Harry Austryn Wolfson (1887–1974)²³, der 1934 seine große zweibändige Spinoza-Studie vorlegte, später kam etwa der mit Cassirer befreundete Philosophiehistoriker Léon Brunschvicg (1869–1944) hinzu.²⁴

Wer über diesen Fachkreis hinaus einen Eindruck von der Vielgestaltigkeit der Spinoza-Interpretationen zur Zeit der Weimarer Republik erhalten will, der kann zu der Zusammenstellung von Texten greifen, die Norbert Altwicker 1971 unter dem Titel »Texte zur Geschichte des Spinozismus« herausgab.²⁵ Unter den Beiträgen finden sich etwa Teile von Richard Höningwalds großem Spinoza-Aufsatz sowie der entsprechende Abschnitt aus Cassirers Geschichte des *Erkenntnisproblems*, sowie ein Text eines Schülers von Cassirers engem Freund Ernst Hoffman, nämlich

²¹ Matthias Wolfes: »Freudenthal, Jakob«, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, hg. v. Traugott Bautz, Bd. XVIII, Herzberg 2001, 470–475.

²² Leo Bäck: *Spinozas erste Einwirkungen auf Deutschland*, Berlin 1895.

²³ Harry A. Wolfson: »Spinoza's definition of substance and mode«, in: *Chronicon spinozanum* 1, 1921, 101–112. Harry A. Wolfson: *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Process of His Reasoning. 2 vols.*, Cambridge (Mass.) 1934. Siehe jüngst dazu Carlos Fraenkel: »Maimonides' God and Spinoza's ›Deus sive Natura‹«, in: *Journal of the History of Philosophy* 44, 2006, 169–215.

²⁴ Von 1921 bis 1927 erschienen insgesamt fünf Bände.

²⁵ Norbert Altwicker (Hg.): *Texte zur Geschichte des Spinozismus*, Darmstadt 1971. – Für die Rezeption außerdem von großer Bedeutung: Norbert Altwicker: »Spinozas ›Tractatus theologico-politicus‹ und ›Tractatus politicus‹ in der philosophischen Forschung der letzten 50 Jahre«, in: *Spinoza Opera 5: Supplementum*, Heidelberg 1987, 265–446. Altwicker wird es dann auch sein, der 1981 Leo Strauss' Spinoza-Studie von 1930 in einem reprographischen Nachdruck herausgibt und ein »Vorwort« beisteuert.

Heinz Pflaum (1900–1962), der sich nach der Emigration nach Palästina Hiram Peri [Pri=Obst] nannte.²⁶

Verweilen wir kurz bei dieser Konstellation. Denn bei der genaueren Lektüre von Hönigswalds 1928 erschienenem Essay stellt sich heraus, daß er unter anderem eine Reaktion auf die Deutung Cassirers im zweiten Band des *Erkenntnisproblems* war, die 1922 in der dritten Auflage – Cassirer hatte für die zweite Auflage nach ebenso heftiger wie berechtigter Kritik vor allem aus Frankreich von Brunschvicg und Emile Meyerson eine umfassende Revision des Bandes vorgenommen, die aber nur marginal den Spinoza-Beitrag betraf²⁷ – publiziert wurde. Darin setzte sich unter anderem jene Debatte fort, die 1909 bzw. 1912 über den Status von Metaphysik und Erkenntniskritik anhand der für beide Denker zentralen Begriffe »Methode« und »Funktion« geführt worden war.²⁸ Cassirers Sicht auf Spinoza wird von der Frage nach »Substanz« und »Funktion« beherrscht. Ganz der Dramaturgie des Gesamtprojektes verpflichtet wird zunächst eine entwicklungsgeschichtliche Perspektive angelegt: auf den *Kurzen Traktat* folgt die *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, deren Rekonstruktion über die Art der Aufnahme von Descartes' an der

²⁶ Richard Hönigswald: »Spinoza. Ein Beitrag zur Frage seiner problemgeschichtlichen Stellung«, in: *DVjs* 6, 1928, 447–491. Bei Altwicker (Hg.): *Texte zur Geschichte des Spinozismus*, kommen die Abschnitte I–VI (447–485) zum Abdruck. Siehe a. a. O., 75–109 bzw. Cassirers Text aus der dritten Auflage von 1922: Cassirer: »Die Begriffsform im mythischen Denken«, *ECW* 16, 172–215; Heinz Pflaum: »Rationalismus und Mystik in der Philosophie Spinozas«, in: *DVjs* 4, 1926, 127–143.

²⁷ Siehe dazu die folgenden Bemerkungen Cassirers aus einem Brief an Meyerson vom 21. Februar 1911: »Von allen Besprechungen, die mein Buch erhalten hat – Sie kennen sie ja zum grossen Teil – ist die Ihre mir in jeder Hinsicht die anregendste und förderndste. Denn Sie fassen das Ganze durchaus von der systematischen Grundabsicht aus, in der es geschrieben ist – und so treffen Ihre Bemerkungen stets diejenigen Punkte, die für mich selber die wichtigste und eigentlich entscheidenden waren. Daß ich Ihnen nicht in allem zuzustimmen vermag, wissen Sie ja – aber Ihre Kritik enthält eine so scharfe und praegnante Formulierung des Gegensatzes zwischen uns, daß schon damit für eine gegenseitige Verständigung viel gewonnen ist. Das Einzige, was ich bedaure ist, daß Ihr Aufsatz zu spät kommt, um für die 2te Auflage, deren erster Band soeben erschienen ist, in vollem Maße benutzt zu werden. Immerhin freut es mich, daß Einiges, woran Sie Anstoß genommen haben, so vor allem die Abweichungen von der chronologischen Ordnung, in dieser Auflage bereits beseitigt waren: so ist jetzt Bruno vor Kepler und Galilei, Bacon u. Hobbes vor Spinoza, Mose vor Newton behandelt, während Galilei im Anschluß an Berkeley, Reid im Anschluß an Hume besprochen wird. Für Leonardo sind die Schriften Duhems benutzt und Copernicus ist etwas genauer dargestellt. Ihre sonstigen Bemerkungen hoffe ich noch für den 2ten Band, mit dessen letztem Teil ich eben beschäftigt bin, nutzen zu können.« Der Brief findet sich im Nachlaß Emile Meyerson, A 408, File Cassirer, im Central Zionist Archives, Jerusalem.

²⁸ Ernst Cassirer: »Rez. Richard Hönigswald, Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre« (1906), in: *ECW* 9, 447–459. Und: Richard Hönigswald: »Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Kritische Betrachtungen zu Ernst Cassirers gleichnamigen Werk«, in: *Deutsche Literaturzeitung* XXXIII, 1912, Nr. 45 v. 9.11.1912, 2821–2843 u. Nr. 46 v. 16.11.1912, 2885–2902.

mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis orientierten Methode erfolgt. Manche Passagen scheinen direkt aus *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* übernommen.²⁹ Der dritte Teil des Beitrages ist nicht mehr einem einzelnen Werk, sondern einer Spannung gewidmet, die Cassirer überall zwischen dem Verständnis von »Substanz« und deren metaphysischer, das heißt über die Attributenlehre gesteuerter Begrifflichkeit, wirken sieht. Cassirer sieht diesen Widerspruch bereits von dem Briefpartner Ehrenfried Walther von Tschirnhaus (1651–1708) herausgearbeitet. Deshalb steht am Ende für Cassirer ein Scheitern Spinozas, denn die Harmonisierung seiner Erkenntnisinteressen hätte »eine Umformung des Begriffs des Seins, wie der Begriff der Erkenntnis erfordert.«³⁰

Ohne daß der Autor Nachweise anführt, läßt sich bei Hönigswald ein direkter Bezug auf Cassirers Spinoza-Beitrag belegen. Das beginnt bei der Zitation der gleichen Stellen und endet in der Aufnahme der Begriffe. Natürlich teilen sie darüber hinaus Gemeinsamkeiten: Auch Hönigswald sieht Spinoza nur dann adäquat analysiert, wenn man ihn »sachlich und nicht geschichtlich« analysiert, er benutzt ebenfalls die Begrifflichkeit Hermann Cohens, spricht etwa von Spinozas »Metaphysik« als einer »Logik der Erkenntnis«³¹, es geht um das Verhältnis von »Denken und Sein«³². Doch die Unterschiede sind markanter, sie seien ebenfalls nur aufgezählt, da sich im Rahmen dieses Aufsatzes mehr nicht leisten läßt: Anders als Cassirer kennt Hönigswald auch einen »irrationalen«³³ Gehalt in Spinozas System, sieht in der Aufnahme von Descartes' Programm der Selbstgewißheit des Denkens nicht den Akzent bei der mathematisch-naturwissenschaftlichen Methode, sondern darin, daß er die Philosophie des Franzosen »zugleich metaphysisch vertieft und methodisch geklärt, vor allem aber dialektisch aktiviert werde.«³⁴ Ich muß an dieser Stelle den grundsätzlich ergebnissen Vergleich zwischen Cassirer und Hönigswald abbrechen.

Es bleibt festzuhalten: Eine erste Sichtung von Cassirers mit Hönigswalds Spinoza-Zugang zeigt bereits ein Muster, das beide prima facie vom jüdischen Spinoza-Kontext der Weimarer Zeit zu unterscheiden scheint.

²⁹ Siehe dazu die Passage über den »Funktionsbegriff« (188) oder über die »Definitionen« (186), später dann wiederum im dritten Teil, wo die Frage nach der Ganzheit der Substanz als eine in sich differenzierte bezeichnet wird – doch ohne den Übergang zum Funktionsdenken wirklich zu machen: Altwicker (Hg.): *Texte zur Geschichte des Spinozismus*, 186 ff. und Teil 3.

³⁰ A. a. O., 215.

³¹ Siehe Richard Hönigswald: »Spinoza. Ein Beitrag zur Frage seiner problemgeschichtlichen Stellung«, in: *DVjs* 6, 448 und 459. Die von mir seinerzeit entdeckten Briefe sind inzwischen auf der CD wiedergegeben, die den ausgewählten Briefen beiliegt, die John Michael Krois im Meiner-Verlag 2009 herausgab.

³² A. a. O., 454.

³³ A. a. O., 450 f.

³⁴ A. a. O., 467.

Ihre Fixierung auf die Einpassung Spinozas in die Ideengeschichte wertet die politische Dimension etwa des »Traktats« zu einer methodischen ab. Die Frage nach der innerphilosophischen Kohärenz macht die nach der Rolle Spinozas im Streit um Emanzipation versus Häresie – schlagwortartig: die »Freiheit zu philosophieren« steht gegen den großen Bann der Amsterdamer Gemeinde – damals wie für die Weimarer Zeit obsolet.

Bemerkenswert ist die Konsequenz, die beide daraus zu ziehen scheinen: Weder für Cassirer, noch für Hönigswald gehört Spinoza der Aufklärung an. Er wird behandelt wie ein exquisiter Führer in eine philosophische Sackgasse, der die Wende von Cusanus und Descartes hin zu einer fortschrittlichen Moderne nicht mitmachen wollte.

Wie sehr nahe aber kommen diese Auseinandersetzungen einem Kampf um den »wahren« Spinoza, die mit Hermann Cohens Thesen von 1915 einen ersten, lange nachschwelenden Höhepunkt erreichten?

Mit dieser Frage nähern wir uns wiederum dem eigentlichen Zielpunkt. Die Schriften Cohens zu Spinoza bilden eine paradigmatische Folie, die für alle wesentlichen Publikationen der Jahre zwischen 1918 und 1933 den Hintergrund bildet.³⁵ Vor allem seine vollständige Verwerfung von Spinozas Denken und Tun wurde als Herausforderung begriffen.³⁶

An der innerjüdischen, von Cohen scharf zugespitzten Debatte um Spinoza beteiligten sich zahllose Gelehrte aus ganz unterschiedlichen religiösen und philosophischen Richtungen. Allein wenn man die in jüdischen Bildungseinrichtungen lehrenden Wissenschaftler aufzählt, bekommt man ein Spektrum geboten, das von der Orthodoxie, Neo-Orthodoxie bis hin zum Liberalen Judentum, aber auch Atheisten, Akkulturierte und Säkulare umfaßt: Leo Baeck, Fritz Bamberger, David, Baumgardt, Martin Buber, Hermann Cohen, Ismar Elbogen, Abraham Geiger, Max Grunwald, Julius Guttmann, Moses Krakauer, Albert und Julius Lewkowitz, Nathan Porges, Leo Strauss und Max Wiener.³⁷ Daneben gab es noch eine ganze

³⁵ Ernst Simon hat bereits 1935 den Entwicklungsgang von Cohens Spinoza-Auffassung analysiert. Siehe Ernst Simon: »Zu Hermann Cohens Spinoza-Auffassung«, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 79, 1935, 181–194. Bei diesem zweiten Heft des 79. Jahrganges handelt es sich um die Sondernummer anlässlich von Maimonides' 800. Geburtstag.

³⁶ Hermann Cohen: »Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum«, in: *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur* 18, 1915, 56–150. Wiederabgedruckt in: Hermann Cohen: *Jüdische Schriften*, hg. von Bruno Strauß, mit einer Einleitung von Franz Rosenzweig, III Bände, Bd. III, Berlin 1924, 290–372.

³⁷ Zu den Publikationen der genannten Personen siehe Manfred Walther: »Spinoza und das Problem einer jüdischen Philosophie«, in: Werner Stegmaier (Hg.): *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Frankfurt/M. 2000, 281–330. In der Anlage listet Walther verdienstvoll die Spinoza-Arbeiten von deutschen Juden auf, die in jüdischen Bildungseinrichtungen arbeiteten (327–330). Es fehlen aber etwa Angaben über Julius Lewkowitz, der 1902 in Breslau über Spinoza promovierte und später am Berliner Seminar lehrte.

Reihe weiterer wichtiger Spinozisten oder Anti-Spinozisten, die aber alle in einem geeint waren: nämlich in der Anerkennung, daß es über Spinoza möglich ist, Judesein, jüdische Philosophie sowie das Verhältnis zur jüdischen Religion und zur Moderne zu bestimmen. Die These, daß die philosophisch-jüdische Identitätsfrage dieser Zeit über die Spinoza-Rezeption näher bestimmen zu sei, ist nicht ganz von der Hand zu weisen.

So kommentiert der Spinoza-Spezialist Manfred Walther David Baumgardts Statement aus dem Jahre 1932 – »So bleibt dieses Ergebnis zunächst überraschend und bedrückend für uns, daß es bisher nirgends gelang, Spinoza für ein eigentlich neues Weltbild des Judentums lebendig zu werten«³⁸ – mit den Worten: »So ist spätestens seit dem 18. Jahrhundert die Philosophie Spinozas das Schiboleth der authentischen Gestalt jüdischer Identität in der modernen Welt gewesen, soweit erkennbar, bis heute geblieben.«³⁹

Warum ist das so?

Auf der Suche nach denjenigen Personen und intellektuellen Entwicklungen, die für das glaubenstreue Judentum schon immer ambivalente Aufklärungsgeschehen verantwortlich zu machen sind, gehörte Spinoza noch mehr als Moses Mendelssohn zu den ersten Genannten. Seine Kritik an der Halacha, dem Schriftprinzip und seiner scheinbaren Bevorzugung des Christentums ging einher mit einem Plädoyer für Liberalismus und Demokratie. Die Kombination erweckte Argwohn, zumal diese vermeintliche Widerlegung der Orthodoxie durch Spinoza vielfach von Aufklärern aufgegriffen wurde. Die Weimarer Republik beschleunigte nun die seit dem Zusammenbruch der »Kehilla«-Struktur andauernde Säkularisierung, die ein Vakuum hinterließ, das gefüllt werden mußte. An Spinoza ließen sich dabei die Gefahren und Möglichkeiten des Judeseins paradigmatisch aufzeigen. Sein erneuter Ausschluß findet sich daher ebenso wie geradezu emphatische Verehrung. Die Schleuse, *Identität* über Spinoza zu generieren, war jedenfalls geöffnet.

³⁸ David Baumgardt: »Spinozas Bild im deutschen und jüdischen Denken«, in: *Der Morgen* VIII, 1932, 357–370, hier: 370. Der zweite Teil des Textes wird abgedruckt unter David Baumgardt: »Spinozas jüdische Sendung«, in: *Jüdische Rundschau* XXXVII, 1932, Nr. 93 v. 22.11.1932, 451 f.

³⁹ Walther: »Spinoza und das Problem einer jüdischen Philosophie«, 326.

III) *Ein Nichtgespräch zwischen den Anwesenden*
Ernst Cassirer und Leo Strauss

Worum geht es Leo Strauss in seinem Aufsatz, vor allem aber in der Spinoza-Monographie?⁴⁰ 1924 hat er vor allem *einen* Einwand, der sich an Cohens Lektürewise von Spinozas Schriften entzündet. Cohen habe den Titel *Theologisch-politischer Traktat* Spinozas zum Anlaß genommen, Spinoza eine von Beginn fehlende philosophische Analyse seiner Situation nach dem »Großen Bann« vorzuwerfen. Der im Titel fehlende Bezug zur Philosophie werde zum entscheidenden Moment in dem Rachefeldzug Spinozas gegen die jüdische Tradition und die jüdische Religion. Strauss dazu: »Eine vielleicht aus der theologischen Wissenschaft der Apologetik herstammende Methode der Geschichtsschreibung kommt hier zur Anwendung«.⁴¹ Strauss wird auf den folgenden Seiten seiner Auseinandersetzung mit der »historisch-kritischen« Methode nachgehen, wonach er ganz und gar den Text Spinozas in den Mittelpunkt stellt. Dies im Gegensatz zu Cohen, der eine zunehmende Konzentration auf die Person versuchte, um das Werk so diskreditieren zu können. Natürlich handelt es sich schon am Beginn des Aufsatzes um einen Affront. Der jüdische Philosoph Hermann Cohen wird der christlichen Apologetik zugeordnet, während Strauss vorgibt, der wahre jüdische Kritiker zu sein. Mehrere Punkte kann dieser im *Traktat* ausfindig machen, die, so seine Ansicht, dafür sprechen, daß Spinoza sehr wohl Vernunftgründe für seine Sicht der Bibel, der Christusverehrung oder der Zurückweisung der Bedeutung der Propheten angeben kann. Nicht nur die im *Traktat* vorgenommene Verbindung von »Staatstheorie und Bibelkritik«⁴² sei vertretbar oder die »politisierende Auslegung der Bibel«⁴³, auch die »Identifikation von Religion und Schrift, und damit die Leugnung des Erkenntniswertes der Religion«⁴⁴, habe historisch legitimierte Gründe vorzuweisen, die sich nicht durch Spinozas Haß auf das Judentum erklären ließen. Die Motivation für die Kritik liege in zwei Punkten begründet: »erstens um der Wahrung der Autonomie der Vernunft willen« – durch die Kantische Formulierung soll der »Neukantianer« Cohen getroffen werden: er habe den »Vorläufer Kants« in Spinozas überlesen! – »zweitens, um die

⁴⁰ Zwischen der Cohen-Kritik (1924) und der Monographie (1930) erschien außerdem: Leo Strauss: »Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer«, in: *Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums* 7, 1926, 1–22, der jetzt auch in ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, 389–414 wieder greifbar ist. Der Aufsatz gibt einen Aufriß der geplanten Monographie.

⁴¹ Der Aufsatz findet sich in der von Heinrich Meier herausgegebenen Ausgabe: Leo Strauss: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, 363–386, hier: 363.

⁴² A. a. O., 366.

⁴³ A. a. O., 369.

⁴⁴ A. a. O., 370.

Bindung der Seligkeit an den Glauben an alle in der Bibel überlieferten Ansichten und Ereignisse aufzuheben.«⁴⁵ Der Kritiker sieht in Spinoza zudem einen frühen Knder der Bibelkritik aus dem Geiste der Philologie. Aber Cohen sei nicht nur für diese beiden Hauptanliegen blind, er übersehe völlig, daß sie den *Traktat* im Sinne von über- und Unterordnung strukturieren.⁴⁶ Nur wenn man Cohens Lektüre als fundamentale und willkürliche Fehlinterpretation der Anliegen und des Aufbaus des *Traktats* mitlese, lasse sich erklären, warum er Spinoza unterstellt, er habe eine »Ethik« nur angekündigt (in der *Ethica*), aber keine geschrieben, weil er nicht Philosophie betreibe, sondern Haß streue. Schließlich sei Spinoza folgerichtig, nach den von ihm in Anschlag gebrachten Argumenten, zum Christentum »philosophisch« bergetreten, weil er hier das Vernunftprimat und die ethische Ausrichtung vorgefunden habe, die er im Judentum vermissen mußte. Bei all dem Vorgetragenen – fast möchte man schreiben, daß Strauss seine kursiv gehaltenen Thesen wie Refrains in den Text einwirft, so daß der Eindruck einer Litanei entsteht – wird stets darauf hingewiesen, wie unbedeutend und falsch es ist, das Festgestellte auf das Judentum zu übertragen, daß vielmehr zu fordern sei man müsse der historischen Rekonstruktion gerecht werden, was schließlich zur Anerkennung von Spinozas Position führe.

Am Ende seines Textes wird Strauss eminent zeitgenössisch und politisch. »Was nun die Bibel als solche, ohne Rücksicht auf das Neue Testament betrifft, so betont die Bibelwissenschaft Spinozas gerade diejenigen Motive, die zum Teil bereits von der Tradition, vor allem aber vom Liberalismus gerne bedeckt werden.«⁴⁷ Die Untersuchung Strauss' wird so über historische Argumente hinaus, zum Lehrstück über die Ansichten des »führenden« jüdischen »Liberalismus« gemacht.

Fünf Punkte trägt Strauss zusammen, die schlagend gegen Cohen gerichtet sind: Er neige dazu »das Primitiv-Numinose gegenüber dem Rationalen« durch die Rede vom »Monotheismus«⁴⁸ zu minimalisieren, entwerte das »Kultische gegenüber dem Humanitären«⁴⁹, übersehe das »Naiv-Egoistische« gegenüber dem Moralischen«, vernachlässige »das Nationale gegenüber dem Menschheitlichen« und schließlich verkenne er völlig die Notwendigkeit »das Politische gegenüber dem Religiösen« aufzuwerten.⁵⁰

Strauss ging es also darum zu zeigen, wie sehr Cohens Lesart von Spinozas Texten durch die von diesem selbst nicht mehr reflektierten Voraussetzungen des »Marburger Neukantianismus« und des »ethischen

⁴⁵ A. a. O., 372.

⁴⁶ Siehe a. a. O., 373.

⁴⁷ A. a. O., 380.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ A. a. O., 381.

⁵⁰ A. a. O., 382f.

Sozialismus« verzeichnet ist. Wie sehr es dem »Liberalismus« nicht gelingt, seine Ideologie in den Dienst einer historisch-kritischen Lesart zu stellen, die in Spinoza mehr zu erkennen vermag als ein Objekt des Hasses, zeige Cohens Darstellung überdeutlich. Strauss' Strategie ist sehr klug gewählt, hat er doch mit Spinoza eine jüdische Reizfigur in aller Schärfe gegen die Neigung zur Harmonie bei Cohen gestellt bzw. gegen dessen reflexartige Abweisung aller philosophischen Texte und Denkfiguren, die seinem »Schema« nicht entsprechen. Gerade in der Schärfe der Ablehnung und Verdammung, so suggeriert Strauss, erkenne man die Schwächen des »Liberalismus« besonders gut.

In der Monographie von 1930 werden die philologischen und philosophischen Argumente weiter ausgebaut. Dazu stellt Strauss die Beschäftigung Spinozas mit Maimonides und Calvin in den Mittelpunkt seiner Ausführungen, macht einen Kontext aus, in dem die Kritik an Spinoza zu lesen sei (Uriël da Costa, Isaac de Peyrère und Thomas Hobbes), und geht von dort dazu über, die zusammengetragenen Thesen der Religionskritik Spinozas und seiner Vorgänger an den zentralen Glaubensinhalten des Judentums (Offenbarungsreligion und das Verhältnis der sozialen Funktionen der Religion zum Staat) zu prüfen.

Anders in der Monographie zu Spinoza Religionskritik, die zu recht noch immer als Klassiker gilt.⁵¹

Wie läßt sich die Arbeit knapp für unsere Zwecke zusammenfassen? Zwei Hauptpunkte im Bezug auf die jüdischen Debatten der Weimarer Republik aber lassen sich herausstellen. Da ist zum einen seine Kritik an der Aufklärungsphilosophie, für die stellvertretend Spinozas Umgang mit dem Wunderglauben genommen wird. Von hier aus weist dann ein direkter Weg zu der Aufsatzsammlung *Philosophie und Gesetz* von 1935. Der zweite Punkt hängt mit dem ersten aufs engste zusammen: Strauss geht es um die argumentative Wirkungslosigkeit von Spinozas Einlassungen, die er einerseits als zeitgenössische Positionierungen entlarvt und gleichzeitig an den klassischen Bemerkungen Maimonides' im *More Newuchim* zum Verhältnis Philosophie/Judentum spiegelt.⁵² Bislang von der Strauss-Forschung ignorierte zeitgenössische Stimmen spiegeln die Möglichkeit eigener Schwerpunktsetzung gegenüber dem Buch sehr gut wieder.

So schreibt der Breslauer Philosoph Albert Lewkowitz in der »Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums«:

⁵¹ So die Einschätzung etwa in Wolfgang Röd: *Spinoza. Eine Einführung*, Stuttgart 2002, 397.

⁵² Auf diese Punkte verdichtet Ludwig Feuchtwanger seine Lektüre, die bislang vollständig übersehen wurde. Siehe Ludwig Feuchtwanger: »Nachbemerkung der Schriftleitung zu Leo Strauss, Das Testament Spinozas«, in: *Bayerische Israelitische Gemeindezeitung* 8, 1932, Nr. 21 v. 1. 11. 1932, 326.

»Besonders in die Tiefe geht die Untersuchung über das Verhältnis Spinozas zu Maimonides. Hier wird die Differenz in der Stellung zur Offenbarung auf die prinzipielle Entscheidung über die Tragweite der menschlichen Erkenntnis zurückgeführt. Die spinozistische Entscheidung für die Suffizienz der Vernunft zur Erkenntnis Gottes macht den Glauben an Offenbarung entbehrlich und die Tatsache von Wundern unmöglich. Für Maimonides hingegen ist die Realität der Offenbarung durch die Insuffizienz der Vernunft zur Erkenntnis Gottes, durch die philosophische Möglichkeit des Wunders und die Glaubwürdigkeit der Tradition begründet. Der Maimonideischen Orientierung am Judentum als Grundlage seiner Synthese von Vernunft und Offenbarung tritt die spinozistische Distanz vom Judentum, tritt der freie Geist gegenüber.«

Wichtig ist der Einwand, den Lewkowitz knapp formuliert: »Leider unterläßt es Strauß (sic!), in einer systematischen Untersuchung die *philosophische Berechtigung* des spinozistischen Rationalismus und seiner Ueberwindung der Offenbarungsreligion durch Metaphysik zu prüfen.«⁵³

Für den »Marburger« der neuen, ganz anders ausgerichteten dritten Generation, Gerhard Krüger, steht zweifelsfrei fest, daß Strauss es auf eine »prinzipielle, philosophische Erörterung des *Problems der Aufklärung*« angelegt habe.⁵⁴ Es ist die Kategorie des »Vorurteils«, dessen sich die Aufklärung bedient und die es gleichzeitig nutzt, um die Offenbarungsreligion zu bekämpfen. Die Gleichzeitigkeit macht nicht nur den Doppelcharakter der Aufklärung selbst aus, sondern erweist sich seit Descartes – dem Spinoza in seinen begrifflichen und methodischen Ordnungsvorstellungen folge – als ihr selbst nicht bewußter Geburtsfehler. Den Finger auf diesen dritten Hauptpunkt, nämlich einer radikalen Aufklärungskritik, gelegt zu haben, sei das Hauptverdienst von Strauss. Ganz anders sieht dies der Autor der ausführlichsten Kritik, nämlich der Phänomenologe und spätere Cassirer-Übersetzer Aron Gurwitsch.⁵⁵ Auf 25 Seiten weist er nach, daß die »Radikalisierungen« von Spinozas Position – so etwa die Auftrennungen von sogenannter »positiver« und »wörtlicher« und wie Gurwitsch sie nennt »konkreter Schriftauslegung«⁵⁶ – willkürliche, weil in Spinozas Schriften vorkommende und reflektierte Absetzbewegungen zu orthodox-jüdischer sowie christlicher Dogmatik seien.

⁵³ Zitate siehe Albert Lewkowitz: »Neuerscheinungen zur Geschichte der Philosophie der Neuzeit«, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 74, 1930, 1–10, hier: 6 f. Schreibweisen und Hervorhebungen sind dem Original entnommen.

⁵⁴ Gerhard Krüger: Rez. »Leo Strauß [Dr. phil., Berlin], Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft«, in: *Deutsche Literaturzeitung*, LII, 1931, Nr. 51 vom 20. 12. 1931, 2407–2412.

⁵⁵ Aron Gurwitsch: Rez. »Leo Strauss, Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft«, in: *Göttingische gelehrte Anzeigen* 195, 1933, 124–149.

⁵⁶ A. a. O., 128.

Und Ernst Cassirer?

Die von ihm vorgelegte Spinoza-Interpretation hatte nicht nur Richard Höningwald herausgefordert. Benzion Kellermann, der enge Mitarbeiter Hermann Cohens, so in der scharfen Kontroverse um das »Ethos der hebräischen Propheten« mit Ernst Troeltsch, hatte Cassirers kantianisierende Lesart in seinem heute nicht einmal in Bibliographien geführten Kommentar zur »Ethik« Spinozas einer genauen Prüfung unterzogen.⁵⁷ Ebenso wie im Falle Kellermanns, der bekanntlich die *Metaphysik der Sitten* und die *Kritik der praktischen Vernunft* im Rahmen von Cassirers Kant-Ausgabe ediert hatte, war es nach 1945 ein zu Unrecht vergessenes Werk, das die Spinoza-Deutung aus dem »Erkenntnisproblem« ernst nahm. Heinrich Rombachs zweibändiger Kommentar zu Cassirers »Erkenntnisproblem«-Geschichte und vor allem zu *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 1965 und 1966 unter dem Titel *Substanz, System, Struktur* publiziert, traf exakt die Schwächen von Cassirers Deutung im *Erkenntnisproblem*.⁵⁸

In den Grundzügen der Interpretation Cassirers ändert sich auf den ersten Blick zwischen 1907 bzw. 1911⁵⁹ und 1932 wenig. »Natur«, »Gott«, »Intuition« und »Seele« heißen hier wie dort die behandelten Grundbegriffe. Natürlich ist Cassirers erste Darstellung wissenschaftlicher aufbereitet, während der Aufsatz »populärer« gehalten ist, aber dafür durch die Beschäftigung mit dem Naturrecht eine Verknüpfung mit neuen Fragestellungen aufweist.⁶⁰

Blickt man auf die Spinoza-Rezeption der Weimarer Republik, dann ergibt sich ein möglicherweise neues Bild des Spinoza-Aufsatzes.

Cassirer eröffnet seinen umfangreichen Beitrag im Gedenkjahr mit einer klaren Stellungnahme:

»Von allen großen philosophischen Systemen scheint die Lehre Spinozas am wenigsten einer rein-historischen Interpretation zu bedürfen, noch scheint sie einer solchen Interpretation im strengen Sinne zugänglich zu sein. Denn schon ihr Inhalt und ihre gedankliche Methodik rückt sie aber in den Kreis des bloß-Geschichtlichen hinaus. Dieser »Inhalt« spricht für sich selbst und steht auf

⁵⁷ Benzion Kellermann: *Die Ethik Spinozas*, Bd.1: *Über Gott und Geist*, Berlin 1922. Kellermann starb bereits ein Jahr nach dem Erscheinen. Weitere Bände sind nicht veröffentlicht worden. Zum Streit mit Troeltsch schrieb er: *Der ethische Monotheismus der Propheten und seine soziologische Würdigung*, Berlin 1917.

⁵⁸ Heinrich Rombach: *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, 2 Bände, Freiburg/München 1965 u. 1966, hier: Bd. 2: 44 f., 48 u.ö.

⁵⁹ Ernst Cassirer *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Zweiter Band* (1907, 1911, 1922), in: ECW 3, 57–100.

⁶⁰ Ernst Cassirer: »Spinozas Stellung in der allgemeinen Geistesgeschichte« (1932), in: ECW 18, 187 f.

sich selbst; er erhebt den Anspruch, aus seinem reinen Sein heraus verständlich und kraft desselben völlig begründbar zu sein.«⁶¹

Nun könnte man sagen, daß Cassirer sein Einlassung mit »scheint« beginnt und daß er im Gegensatz zu Strauss' »historisch-kritisch« ausgerichteter Lektüre von »rein-historisch« spricht, doch dagegen läßt sich die Entschiedenheit festmachen, mit der Cassirer hier dessen Lektüeranweisung karikiert. Denn obwohl es nur notwendig »scheint«, trifft er doch genau den Ansatz von Strauss, Spinozas Denken über die historische Kontextualisierung zeitgenössisch funktionalisieren zu wollen. Nochmals Cassirer: »Halten wir diese Voraussetzungen des Spinozismus fest, so scheint die eigentliche Sünde gegen seinen *Geist* zu sein, wenn wir ihn selber unter historische Perspektiven rücken, wenn wir nach der Stellung fragen, die er im Ganzen der neueren Philosophiegeschichte und der allgemeinen europäischen Geistesgeschichte einnimmt.«⁶² Um dann daran anschließend gleich das Gegenteil zu betonen: »Denn wenn der gedankliche *Gehalt* von Spinozas Lehre einer rein-historischen Betrachtung zu widerstreiten scheint, so fordert andererseits ihr *Schicksal* um so gebieterisch eine derartige Betrachtung heraus.«⁶³ Die Angelegenheit wird komplizierter. Cassirer nimmt nicht nur seine beiden zuvor ausführlich zitierten Einlassungen zurück und betont das genau Entgegengesetzte, er geht damit auch über die Position von Strauss hinaus. Doch diese Lesart, die letztlich wieder in den Hafen der These von der Zeitenthobenheit von Cassirers Analysen einzulaufen droht, ist durchaus ambivalent. Denn Cassirer imitiert bloß die Zustimmung zu Strauss bzw. den Vertretern historischer Kontextualisierung, er nimmt vielmehr den Fehdehandschuh auf. Cassirer »spannt« Spinoza nicht in die Spezialgeschichte der jüdischen und protestantischen Religionskritik oder in den Rahmen einer Gegenlektüre zu Maimonides ein, sondern er verlegt ihn in den »Marburger« Kreis von Platon, Descartes, Leibniz und Lessing, wobei er bei dem – Strauss' Dissertation! – nicht vergißt, an die mit Jacobi geführten folgenreiche Gespräche zu erinnern, die Hegel und Schelling beeinflussten.⁶⁴ Cassirer verschränkt mit der »Marburger Methode« den Ansatz, daß gewisse Fakten anzuerkennen sind: auch er konzidiert bei Spinoza das Strukturmerkmal einer Stufung der vorgetragenen Argumente, und auch er leugnet nicht, daß die Lektüre Spinozas sich ihrer Vorgeschichte und der Folgewirkung eingedenk bleiben muß.

⁶¹ Ebd.

⁶² A. a. O., 178. In *Freiheit und Form* von 1916, Cassirers deutsch-europäischer Geistesgeschichte, finden sich nur illustrative Bemerkungen zu Spinoza. Vgl. hierzu Ernst Cassirer: *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte* (1916; 1918; 1922), in: ECW 7.

⁶³ Ebd. ECW 18.

⁶⁴ A. a. O., 178 f.

Doch habe die massive Rezeptionsgeschichte zahllose »Verschiebungen« mit sich gebracht, die nur dadurch entschärft werden können, wenn man anerkennt, daß Spinoza »weit stärker, als es ihm selbst zum Bewußtsein gekommen ist und als es in der Darstellung des Systems unmittelbar zutage tritt, von den allgemeinen Tendenzen, die die geistige Entwicklung des siebzehnten Jahrhunderts bestimmen, beherrscht«⁶⁵ werde. »Tabula rasa« also macht Cassirer, um den Blick auf »seinen Spinoza« frei zu haben.

Nur wer die zu Beginn angerissenen Debatten um Spinoza wegdenkt, kann zu dem Ergebnis kommen, hier finde lediglich ein weiteres Mal statt, was Cassirer immer betrieben habe: eine Geste der Historisierung, die dazu diene, Spinoza in den »kritischen Idealismus« einzugemeinden. Selbst wenn es so wäre, läge darin noch immer eine klare Stellungnahme gegen die Ideologisierungsversuche und die Übertragung von Spinozas Denken für etwaige Identitätskonzepte. Der Leser von Cassirers Studie wird sich nicht darüber wundern, daß tatsächlich Zeile über Zeile hinlänglich bekannte Schemata genutzt werden – kaum ist Spinoza in die Einflusssphäre des siebzehnten Jahrhunderts versetzt, liest man eine Seite später über den »Platoniker« Spinoza bzw. seine Absetzungen gegenüber Platon⁶⁶ – doch das ist wiederum aus dem spezifischen Blickwinkel der »politischen Lesart« eine oberflächliche Betrachtung. Denn indem Cassirer auf seine Lektürepraxis vertraut, ihn Weltanschauungslesarten entzieht, wird dieser als untauglich für zeitgenössische jüdische Identitätsbildung behandelt. Etwa dann, wenn Cassirer richtig meint, für Spinoza sei »alles Partikulare [...] »bloß-Negatives«.⁶⁷ Wer an dieser Stelle das Wiederauflebenlassen der Cohen/Strauss-Fehde erwartet, wird enttäuscht. Es folgt eine knappe Darstellung von Pierre Bayles Kritik an Spinoza, die sich an der Gleichung »Deus sive natura« – der Franzose übersehe, daß der »Begriff der Natur« sein »Korrelat« im »Begriff der Offenbarung«⁶⁸ habe; die gar nicht theologisch verstanden wird – entzündet, dann folgt der Übergang zu Goethes, den Alterswerken zuzurechnendem Gedicht vom Oktober 1821 »Eins und alles« und schließlich ist man in Betrachtungen gelandet, die die Tendenzen »in allen Gebieten der geistigen Kultur des siebzehnten Jahrhunderts«⁶⁹ in den Blick nehmen, um Spinoza besser verstehen zu können.

»Der Anfang und Ursprung alles Wissens ruht im menschlichen Geiste selbst und muß in ihm und durch ihn zur vollständigen Entwicklung und Entfaltung gebracht werden.«⁷⁰ Das ist eine vermittelnde Position,

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Siehe a. a. O., 181.

⁶⁷ A. a. O., 182.

⁶⁸ A. a. O., 183.

⁶⁹ A. a. O., 185.

⁷⁰ Ebd.

die sowohl das Cohensche mutmaßliche »ad hominem«-Argument in den »kritischen Idealismus« übersetzt, als auch gegen Strauss zeigt, daß vom Spinoza-Konzept des »Individuum« sehr wohl ein philosophischer Schritt zur Philosophie führt, und man nicht bei einer religiösen Emphase enden muß. Warum also, könnte man zuspitzen, das »Geschrei« ausgerechnet zu Spinoza?

Andererseits wird das Zitat von Cassirer bewußt allgemein so verstanden, um anschließend einen ideengeschichtlichen Bogen schlagen zu können: Cusanus' Schrift *De mente*, Kopernikus und Galilei ziehen dann konsequent vorüber, und Cassirer gelangt auf diese Weise zu Hugo Grotius. Der scheinbar ungelenke Exkurs endet in einer bestimmten Ausrichtung des »*Naturrechts*«, dem Cassirer die gleiche methodische Vorgehensweise unterstellt, wie der zuvor geschilderten Entwicklung der »Naturerkenntnis«. ⁷¹ Spinoza wird hier in den Zusammenhang der Selbstbefreiung des Menschen gestellt, der mittels des Begriffs der »Natur« hergestellt sei. Er weist dann folgerichtig auf seinen 1934 erschienen Aufsatz über »Vom Wesen und Werden des Naturrechts« hin. ⁷²

Die Folgerung aus all dem schließt Cassirer unmittelbar an: »In das Ganze dieser geistigen Entwicklung muß man Spinozas Grundlehre hinstellen, wenn man sie nicht nur als abstrakte metaphysische Doktrin begreifen, sondern wenn man sie aus ihren individuellen Voraussetzungen, aus den konkreten Antrieben, die in ihr unmittelbar lebendig und wirksam sind, verstehen will.« ⁷³ Die Formel »Gott oder Natur« erscheine dann ihrer »vollen Prägnanz«, wenn man sie im Sinne Hegels »als die ›Zeit selbst in Gedanken gefaßt« verstehe. ⁷⁴ Nach der »Naturerkenntnis« und dem »Naturrecht« folgt jetzt die »Naturphilosophie«. Ausgehend von einem Zitat aus der »Ethik« Spinozas bestimmt Cassirer, einem alten Topos seiner Philosophiegeschichtsschreibung folgend, den ausgreifenden, für alle »Gebiete der geistigen Kultur« des siebzehnten Jahrhunderts gültigen Charakter von Spinozas Theorem. Daß die »Natur sich stets gleich« bleibe, könne »vermöge der Gesetze und Regeln der allgemeinen Natur« erklärt werden: »Diese streng-einheitliche Erklärungsweise, dieses universelle Erkenntnis-Ideal soll jetzt nicht nur im Gebiet der Sittlichkeit und des Rechts zur Anerkennung gebracht, sondern es soll im Zentrum der ›Glaubensgewißheit«, im eigentlichen Mittelpunkt der Religion selbst, als Grundprinzip festgestellt werden. In dieser Forderung liegt der eigentliche Radikalismus und die eigentliche Kühnheit des Spinozistischen Systems.« ⁷⁵

⁷¹ A. a. O., 186.

⁷² A. a. O., 188.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Zitate a. a. O., 188 f.

⁷⁵ A. a. O., 189.

Cassirer offeriert also einen »dritten Weg«, um die Bedeutung Spinozas herauszuarbeiten. Er dient nicht der zeitgenössischen Identitätsbildung, weil er als der klassische Feind des Judentums hingestellt werden kann, wie es Cohen in Ableitung von Spinozas persönlichem Haß tat. Noch kann er als Feind des deutsch-jüdischen »Liberalismus« gedeutet werden, der dadurch die liberale Option widerlegt, so Strauss' Sicht der Dinge. Sondern er kann für Überlegungen der Identität deshalb herangezogen werden, und hier muß nun die Behauptung von zuvor revidiert werden, weil er in der Religion selbst die Gesetze der Natur ausmachen kann, also eine universalistische, ethische Position vertritt. Damit steht Spinoza auch nicht in einer irgendwie leichtableitbaren Tradition, sondern er gibt der Religion »eine neue Form und einen anderen *Wesensgrund*. Es genügt nicht, innerhalb der überlieferten Glaubenslehren das Partikulare vom Universalen, das Willkürliche vom Notwendigen zu unterscheiden; sondern es gilt das Ganze der Religion so zu fassen und so zu gründen, daß es von aller Beschränkung und Einengung, von aller anthropomorphen Bindung und Entstellung frei wird.«⁷⁶ Spinoza ist bei Cassirer folglich Rationalist. Das heißt konsequenterweise, den Begriff des »Wunders« aus dem »Inhalt der Religion«⁷⁷ zu beseitigen, denn er stört nachhaltig die »Ordnung der Dinge«, wie sie durch Vernunft gegeben sind.

Nach einem erneuten Zwischenspiel wendet sich Cassirer den Fragen nach »Gott und Mensch bei Spinoza« und dann »Spinozas Bibelkritik« zu. Er sieht bei Spinoza den Zugang zur Beziehung zwischen Gott und Mensch über den »Logos« gegeben. Alle »mythischen« Vorstellungen, die Gott nach dem Bild des Menschen schaffen wollten, würden scharf zurückgewiesen. Aber auch eine andere Verfehlung, die letztlich auf anthropomorphe Fehlschlüsse zurückgehe, wird von Spinoza korrigiert: Gott ist kein Gott des Leidens, sondern einer des »Tuns«. Das »Tun« – Cassirer grenzt seinen Begriff gegen den »actus purus«, die »reine Tätigkeit« ab – ist niemals Affektgeladen, sondern kommt als ganz und gar vom »Logos« begründet und gegenseitig aufeinander verweisend vor. Mit ungewöhnlich deutlichen, harten Worten schließt Cassirer das knappe Kapitel ab: »Der Anthropomorphismus muß mit der Wurzel ausgerottet werden; und dies geschieht nur, indem wir alles was dem Leiden, nicht dem Tun angehört, von Gott fernhalten.«⁷⁸

Warum die Emphase? Gegen was gilt es hier zu »kämpfen«, und zwar unter Rückgriff auf den Begriff »Ausrottung«? Cassirer grenzt Spinoza gegen die theologische Tradition ab, die für ihn eine christliche ist. Dieser

⁷⁶ A. a. O., 190.

⁷⁷ A. a. O., 191.

⁷⁸ A. a. O., 196.

unterstellt er, daß sie zwar vorgab, die Lehre von Gott zu lehren, tatsächlich aber »Anthropologie« gewesen zu sein.⁷⁹ Hier soll nicht der Gehalt dieses Verdikts diskutiert werden, sondern darauf insistiert werden, daß Cassirer eine immense Fallhöhe konstruiert, um Spinozas Gedankengang weiterhin den zugeschriebenen »Radikalismus« unterstellen zu können. Cassirer entkleidet dazu die Theorie Spinozas von aller »abstrakten« wie naiv »praktischen« Gottesvorstellung. Er macht ihn zum »Juden«. Doch gerade in dem Nichtaussprechen dieser Zuordnung ist es »sonnenklar« (Fichte), daß Spinoza bei Cassirer ein weder revanchistisches noch avantgardistisches Heimkehrrecht für Gott in die Philosophie bereithält.

Konturiert wird das Gesagte im folgenden Kapitel über »Spinozas Bibelkritik«. Spinoza erfährt hier nämlich eine weitere Isolierung. Nicht nur eine dezidierte scharfe Abgrenzung gegen die (christliche) Theologie verordnet Cassirer seinem Helden, sondern auch eine wirkmächtige »Erfindung« der Bibelkritik, deren Kern in ihren bekannten Auswirkungen in der Theologie der Aufklärung – Cassirer nennt Semler und Michaelis – überraschenderweise in keinem unmittelbaren »Zusammenhang« stehe.⁸⁰ Spinozas »wesentlich weitergehende Folgerung« seiner Bibelkritik erblicke man erst, wenn man erkennt, daß er nicht bloß den »Inhalt«, sondern dezidiert den »Begriff« der »Überlieferung«⁸¹ angreife. Cassirer nimmt an dieser Stelle eine kaum merkbare Distanzierung vor. Zwar führt er im weiteren ein Referat der Argumente Spinozas gegen die Propheten an, doch er selbst versucht der Kritik noch eine Ausrichtung zu geben, die Cohen zumindest hätte verstehen können, und die von Strauss auf jeden Fall begrüßt worden wäre. Es sei Spinoza um das Primat der »intellektuellen Liebe zu Gott«⁸² gegangen, die sich weder im Glauben des Einzelnen, noch in deduktiv oder induktiv hergestellten Vernunftschlüssen zeigen kann. Vielmehr handle es sich hier um ein »schlechthin-Allgemeines«, daß der »Allgemeinheit der Vernunft entstammt und sich an ihr ständig von neuem entzündet.«⁸³ Cassirer tritt in diesem und dem Kapitel über »Spinozas Verhältnis zur Mystik. – Die »intellektuelle Liebe Gottes« aus dem Problemkreis, den das Gegensatzpaar Cohen/Strauss bestimmte, heraus. In der Konsequenz der Darstellung liegt eindeutig, daß er dieses umstrittene Feld nicht ignorieren kann. Die »rationalistische« Interpretation der Bibelkritik ist dabei nur scheinbar direkt gegen Cohen, und ebenso bloß prima facie pro Strauss geschrieben. Cassirer kann deshalb die Vernünftigkeit der »intellektuellen Liebe zu Gott« so sehr in das Zentrum seiner

⁷⁹ Siehe a. a. O., 195.

⁸⁰ A. a. O., 196.

⁸¹ A. a. O., 197.

⁸² A. a. O., 198.

⁸³ Ebd.

Überlegungen stellen, weil für ihn die Tatsache der Vernunftigkeit emanzipatorischen, ethisch-freiheitlichen Charakter hat. Wenn also Spinoza die Kritik an der Tradition der jüdischen Religion auf der »reinen Allgemeinheit der Vernunft« aufbaut, dann ist dies zunächst ein Akt der Befreiung von der philosophisch überhöhten Theologie der Überlieferung. Spinozas Vernunftbegriff wird dazu eine Kantische Deutung untergeschoben.⁸⁴

Cassirers Darstellung der »intellektuellen Liebe zu Gott« beginnt mit der Anknüpfung an die Reflexionen Spinozas zum Verhältnis von Gott und Mensch, das die notwendige Ergänzung für die Beziehung Gott/Welt bedeutete. So entspringe die »Einheit zwischen Gott und Mensch« – die bekanntlich vor dem Anthropomorphismus geschützt sei – »aus der reinen Einsicht« in diese Beziehung. Ein intellektueller, vernunftgesteuerter Vorgang, der die Bedingungen der Möglichkeit der »Einheit«, nicht der Identität, enthält. Cassirer zitiert im Folgenden eine umfassende Passage aus dem dritten Teil (14. Buch) von Goethes autobiographischer Schrift *Dichtung und Wahrheit*, wo sich der Dichter versichert, daß Gott keiner »Gegenliebe« bedarf. Allerdings, so wendet Cassirer gegen Goethe ein, sei in den Reflexionen Spinozas über die Liebe zu Gott »kein ethisches, sondern ein intellektuelles Postulat«⁸⁵ vorhanden. Hier sei nun der Bruch mit den »Dogmen der positiven Religionen« endgültig vollzogen, denn die Fixierung Spinozas auf die vernunftgegebene »Einheit« von Mensch und Gott lasse sich im Bezug auf die »intellektuelle zu Gott« nicht anders fassen, als daß die Liebe zu Gott »nicht« verlangen darf, »daß er ihn wiederliebe: denn dieses Verlangen würde nichts anderes bedeuten, als daß er seinem reinen Wesen entsagt, daß er in den Kreis des Endlichen eingetret und sich in ihm vernichtet.«⁸⁶

Von hier aus führt, so erklärt Cassirer zu Recht, kein Weg zu Judentum oder Christentum. Weder gibt es an dieser Stelle eine Verbindung etwa mit der negativen Affektenlehre des Maimonides, noch mit der klassischen Erlösungstheologie. Die von Spinoza eingeforderte »Einheit« hat als Konsequenz einzig aber radikal die Anerkennung, daß die »Wahrheit und Wesenheit der Religion eben in der Erlösung vom Ich, von der bloßen Individualität liegt.«⁸⁷ Dieses Skandalon ist für Cassirer eher Grund zu einer Fürsprache. Der »kritische Idealismus« in der Person Cassirers übersetzt die Unerhörtheit Spinozas in einen Akt von »Freiheit«, weil in ihm alle Last, alle Rechtfertigung, alle theologische Teleologie als Diktat des Einzelschicksals aufgehoben ist.

⁸⁴ A. a. O., 200 f.

⁸⁵ A. a. O., 200.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ A. a. O., 201.

Cassirer leistet sich dann eine Ungeheuerlichkeit ganz eigener Art, wenn er postuliert, daß Spinozas neue Doktrin eine Überlassung an das Abstrakte bedeutet, und eben keiner »Emanzipation des Selbst« das Wort rede. Das Freiheitskonzept gehe erst dann auf, wenn auf die aufklärerische Pose des selbstbestimmten Subjekts verzichtet werde. Was eben noch möglich schien, nämlich Spinoza mittels Kantischem Überbau in die Geschichte der Aufklärung einzubauen, versagt sich Cassirer an entscheidender Stelle. Dafür gewinnt er mit Spinoza etwas anderes, und zwar die Ermöglichung vernünftiger Theologie durch die »Hingabe an die Eine universelle und unverbrüchliche Ordnung des Ganzen.«⁸⁸ Erst hier offeriert Cassirer Spinozas eigentümlichste Revolution, der der Interpretation früh schon den Titel »Radikalismus« verlieh. Doch Cassirer entzieht Spinoza noch ein zweites Mal die Gefolgschaft, denn er taugt nicht nur als Vorläufer der Aufklärung nichts, er habe »in der systematischen Philosophie« auch keineswegs die Fortbildner gefunden, wie in der »Geistesgeschichte«. Eine Trennung, die man bei Cassirer nicht erwarten würde.

Und gleichwohl ist die hier getroffene Unterscheidung sehr wichtig. Die systematische Philosophie bewegte sich für Cassirer in das Feld der Aufklärung. Dort ist für ihn alles vom Gestus und dem Primat der »kopernikanischen Drehung« (Cassirer) durchherrscht, ja, in der Aufklärung beginnt, nach dem Schlummer, der seit der italienischen Renaissance herrschte, die Möglichkeit, Freiheit vom emanzipierten Subjekt her zu denken. Die »Geistesgeschichte« hingegen, Cassirer führt den »*Romantiker*« Schleiermacher mit seinen »Reden über die Religion« an, macht aus dem »*Logiker* Spinoza« einen Autor, der das »Ich in der Empfindung« schwelgen lasse, und der trunken wird durch die »Anschauung des Grenzenlosen«. All das habe nichts mehr mit dem »Radikalismus«, der unerhörten Attacke gegen die anthropomorphe Theologie gemein. Die Konsequenz, die Cassirer aus dem Desinteresse der systematischen Philosophie an Spinozas Bruch mit den theologischen Axiomen auf der einen Seite, und der romantischen Vereinnahmung Spinozas auf der anderen Seite, zieht, ist einmalig in seinem Werk: er isoliert ihn völlig. »Spinozas Gotteslehre bildet daher – allen Versuchen der Angleichung und Amalgamierung zum Trotz – eine seltene, ja vielleicht einzigartige Ausprägung des religiösen Bewußtseins; aber gerade in dieser Einzigartigkeit muß man sie zu verstehen und ihr historisch gerecht zu werden suchen.«⁸⁹

Was also hat Cassirer in seinem 1932 erschienenen Aufsatz über »Spinozas Stellung in der allgemeinen Geistesgeschichte« genau gesagt? Handelt es sich dabei um eine Teilnahme an dem zwischen Hermann Cohen und Leo

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ A. a. O., 202.

Strauss zu vermessenden Streit, den die jüdische Spinozainterpretation etwa seit Beginn des 20. Jahrhundert als Auseinandersetzung um die moderne jüdische Identität bzw. die jüdische Identität in der Moderne führte?

Die Eigenständigkeit seiner Analyse besteht darin, daß Cassirer ständig auf die Diskussionslandschaft blickt, die strittigen Theoreme Spinozas beim Namen nennt und sie in aller ihrer Konsequenz vorführt, ohne sie unmittelbar danach zu entschärfen, und der dennoch in der Lage ist, Spinoza eine Verortung in der systematischen Philosophie und in der allgemeinen Geistesgeschichte zu geben, die weder auf Cohen noch auf Strauss zuläuft. Cassirers Spinoza ist ein, es muß wiederholt werden, singuläres Ereignis. Dies insofern als der Ausgeschlossene sich lediglich einsamen Denkkperimenten hingab, die nicht anschlussfähig werden konnten und die nicht minder beachtet werden müssen, wenn man zum Verhältnis von Philosophie und Theologie – Stichworte: Anthropomorphismus/Anthropologie – eine systematische Aussage machen möchte.

Cassirer gelingt aber darüber hinaus ein selbständiger Beitrag zur Identitätsproblematik. Spinoza rage zwar durch seinen »Radikalismus« und durch seine vielgestaltige, nicht unproblematische Rezeptionsgeschichte in das Heute, doch nicht so, daß die 300 Jahre zwischen dem 17. und 20. Jahrhundert mit methodischem und methodologischem Raffinement überwindbar wären. Die im letzten Satz erteilte Absage Cassirers an die Kontextualisierung und Modernisierung von Spinozas Religionsphilosophie gibt einen Hinweis darauf, daß eine Beschäftigung mit Spinozas Denken lediglich zu dessen Historisierung führen kann. Den Spinoza Cassirers kann man, anders als jener von Leo Strauss, für Identitätsfindungen nicht in Anspruch nehmen.

Literaturverzeichnis

- Norbert Altwicker (Hg.): *Texte zur Geschichte des Spinozismus*, Darmstadt 1971
 – »Spinozas »Tractatus theologico-politicus« und »Tractatus politicus« in der philosophischen Forschung der letzten 50 Jahre«, in: *Spinoza Opera 5: Supplementum*, Heidelberg 1987
 Harry Austryn Wolfson: *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Process of His Reasoning*. 2 vols., Cambridge (Mass.) 1934
 Leo Bäck: *Spinozas erste Einwirkungen auf Deutschland*, Berlin 1895
 Leo Baeck Institute New York, David Baumgardt Papers, MF 553, File Dr. Walter Elden
 Leora Batnitzky: *Leo Strauss and Emmanuel Levinas. Philosophy and the Politics of Revelation*, Cambridge 2006
 David Baumgardt: »Spinozas Bild im deutschen und jüdischen Denken«, in: *Der Morgen* VIII, 1932

- »Spinozas jüdische Sendung«, in: *Jüdische Rundschau* XXXVII, 1932, Nr. 93 v. 22.11.1932
- Pierre Bouretz: *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Paris 2003
- Ernst Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Zweiter Band* (1907, 1911, 1922), in: Ernst Cassirer: *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, hg. von Birgit Recki, Hamburg 1997 ff. [im folgenden ECW], Bd. 3
- *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte* (1916; 1918; 1922), in: ECW 7
- »Rez. Richard Höningwald, Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre« (1906), in: ECW 9
- »Die Begriffsform im mythischen Denken« (1922), in: ECW 16
- »Zur »Philosophie der Mythologie«« (1924), in: ECW 16
- »Spinozas Stellung in der allgemeinen Geistesgeschichte« (1932), in: ECW 18
- Central Zionist Archives, Jerusalem, Nachlaß Emile Meyerson, A 408, File Cassirer: Brief von Cassirer an Meyerson vom 21. Februar 1911
- Hermann Cohen: »Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum«, in: *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur* 18, 1915
- *Jüdische Schriften*, hg. von Bruno Strauß, mit einer Einleitung von Franz Rosenzweig, III Bände, Bd. III, Berlin 1924
- Hanna Delf/Julius H. Schoeps/Manfred Walther (Hg.): *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, Berlin 1994
- Ludwig Feuchtwanger: »Nachbemerkung der Schriftleitung zu Leo Strauss, Das Testament Spinozas«, in: *Bayerische Israelitische Gemeindezeitung* 8, 1932, Nr. 21 v. 1. 11. 1932
- Carlos Fraenkel: »Maimonides' God and Spinoza's ›Deus sive Natura‹«, in: *Journal of the History of Philosophy* 44, 2006
- Aron Gurwitsch: »Rez. Leo Strauss, Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft«, in: *Göttingische gelehrte Anzeigen* 195, 1933
- Julius Guttman: »Spinozas Zusammenhang mit dem Aristotelismus«, in: Ismar Elbogen/Benzion Kellermann/Eugen Mittwoch (Hg.): *JUDAICA. Festschrift zu Hermann Cohens siebzigstem Geburtstag*, Berlin 1912
- »Mendelssohns Jerusalem und Spinozas Theologisch-politischer Traktat«, in: *48. Bericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*, Berlin 1931
- *Die Philosophie des Judentums*, Berlin 1933
- Richard Höningwald: »Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Kritische Betrachtungen zu Ernst Cassirers gleichnamigen Werk«, in: *Deutsche Literaturzeitung* XXXIII, 1912, Nr. 45 v. 9.11.1912 u. Nr. 46 v. 16.11.1912
- »Spinoza. Ein Beitrag zur Frage seiner problemgeschichtlichen Stellung«, in: *DVjs* 6, 1928
- Markus Kartheingner: *Heterogenität. Politische Philosophie im Frühwerk von Leo Strauss*, Paderborn 2006
- Benzion Kellermann: *Die Ethik Spinozas*, Bd. 1: *Über Gott und Geist*, Berlin 1922
- *Der ethische Monotheismus der Propheten und seine soziologische Würdigung*, Berlin 1917

- Gerhard Krüger: »Rez. Leo Strauß [Dr. phil., Berlin], Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft«, in: *Deutsche Literaturzeitung*, LII, 1931, Nr. 51 vom 20. 12. 1931
- Zé'ev Levy: *Baruch Spinoza. Seine Aufnahme durch die jüdischen Denker in Deutschland*, Stuttgart 2001
- Olivier Bloch (Hg.): *Spinoza au XX^e siècle*, Paris 1993
- Albert Lewkowitz: »Neuerscheinungen zur Geschichte der Philosophie der Neuzeit«, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 74, 1930
- Thomas Meyer: *Ernst Cassirer*, Hamburg 2007
- »Politik für Eingeweihte. Neues über Leo Strauss (Ein Literaturbericht)« in: *FAZ* vom 10. Januar 2007
- Heinz Pflaum: »Rationalismus und Mystik in der Philosophie Spinozas«, in: *DVjs* 4, 1926
- Wolfgang Röd: *Spinoza. Eine Einführung*, Stuttgart 2002
- Heinrich Rombach: *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, 2 Bände, Freiburg/München 1965 u. 1966
- Carsten Schapkow: »Die Freiheit zu philosophieren«. *Jüdische Identität in der Moderne im Spiegel der Rezeption Baruch de Spinozas in der deutschsprachigen Literatur*, Bielefeld 2001
- Eugene Sheppard: *Leo Strauss and the Politics of Exile. The Making of Political Philosopher*, Waltham (Mass.) 2006
- Ernst Simon: »Zu Hermann Cohens Spinoza-Auffassung«, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 79, 1935
- Steven B. Smith: *Reading Leo Strauss: Philosophy, Politics, Judaism*, Chicago 2006
- *Spinoza's book of life: freedom and redemption in the ethics*, New Haven u. a. 2003
- Leo Strauss: »Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer«, in: *Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums* 7, 1926
- »A Giving of Accounts«, in: *The College* 22, Annapolis 1970
- *Gesammelte Schriften*, hg. von Heinrich Meier, Bd. 1: *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, dritte erw. Auflage 2008, Stuttgart/Weimar 1996 ff.
- *Gesammelte Schriften*, hg. von Heinrich Meier, Bd. 2: *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, 1997, Stuttgart/Weimar 1996 ff.
- *Gesammelte Schriften*, hg. von Heinrich Meier, Bd. 3: *Hobbes politische Wissenschaften und zugehörige Schriften – Briefe (Klein, Krüger, Löwith, Scholem)*, zweite erw. Auflage 2008, Stuttgart/Weimar 1996 ff.
- *The Early Writings (1921–1932)*, trans. and ed. by Michael Zank, Albany 2002
- Daniel Tanguay: *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris 2005
- Manfred Walther: »Spinoza und das Problem einer jüdischen Philosophie«, in: Werner Stegmaier (Hg.): *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Frankfurt/M. 2000
- Max Wiener: *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*, Berlin 1933
- Matthias Wolfes: »Freudenthal, Jakob«, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. XVIII, Herzberg 2001

Reinhard Mehring

Antwort mit Goethe

Ernst Cassirer und Thomas Mann in ihrer Zeit

1) Cassirer als Repräsentant des liberalen Judentums

Stellt man Ernst Cassirer in den Kontext der Weimarer Zeit, so kommt häufig die Kontroverse mit Martin Heidegger in Davos zur Sprache. »Davos« ist ein hermetischer Spiegel Weimars. In der Intellektualgeschichte der Zwischenkriegszeit¹ ist es nicht nur mit den Hochschulwochen² und der dortigen Kontroverse zwischen Cassirer und Heidegger eng verbunden, sondern auch mit Thomas Manns *Zauberberg*. Durch diesen Roman wurde Davos zum mythischen Spiegel der europäischen Problematik nach 1900: der »Urkatastrophe« des Ersten Weltkriegs und der »Zwischenkriegszeit« nach 1918. Manns Verdichtung der Problematik im Romangeschehen wirkte sogleich stark. Auch Heidegger las sie. Hannah Arendt lieh ihm ihr Exemplar 1925 bald nach Beginn ihres Liebesverhältnisses; Heidegger spiegelte seine Rolle dann in zwei langen Briefen über den Roman.³

¹ Siehe die Übersicht bei Frank-Lothar Kroll: *Kultur, Bildung und Wissenschaft im 20. Jahrhundert*, München 2003.

² Bei den ersten *Davoser Hochschulwochen* vom Frühjahr 1928 trug übrigens Carl Schmitt über »moderne Verfassungslehre« vor.

³ Heideggers Bemerkungen in den Briefen vom 9. und 17. Juli sowie vom 23. August 1925 an Arendt (Hannah Arendt/Martin Heidegger: *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, hg. von Ursula Ludz, Frankfurt/M. 1998) sind ein Reflex der Beziehung. Seit einiger Zeit plagt ihn, den »das Dämonische« getroffen hat (27.2.1925), eine »rätselhafte Erkältung« (20.5.). Da ihn die »Infektion« (9.7.) im Juli noch quält, liest er den Roman, dem »ärztlichen« Sinn des Romans getreu, zur Erholung von der Krankheit. Gegenüber Arendt hebt er vor allem zwei Aspekte hervor. Zunächst bemerkt er das experimentalpädagogische Motiv der Prägung einer Lebensform durch die Lebenswelt: »Aber daß das Phänomen wie das Dasein von seiner Umwelt gelebt wird und nur vermeintlich selbst lebt, das ist mit einer Meisterschaft angesetzt, daß ich vorläufig einzig darauf konzentriert bleibe.« (9.7.) Dann liest er den Roman – gegenüber Arendt – vor allem als Liebesroman. Nach Abschluß der Lektüre meint er (23.8.): »Den Zauberberg habe ich zu Ende gelesen. Eigentlich ist mir der Anfang des II. Bandes etwas schwach und unsicher – der Schluß entsprechend aufgemacht. Solche Szenen wie das nächtliche Gelage, das Peeperkorn veranstaltet, vermag nicht jeder zu gestalten. Diese Figur hat wirklich ›Rasse‹, und die Geschichte der Madame Chauchat ist glänzend geführt – weil es ein Ende ohne Ende ist, und so denke ich mir, daß Hans Castorp, wenn er später im Felde im nassen Graben mit seinem Gewehr lag, an sie ›denken‹ mußte, und daß irgendwo – sie an ihn ›dachte‹, und daß sie das heute noch tun. Was so unausgesprochen im Ganzen steht, ist wirklich das Positivste. Das Kriterium für das Werk liegt für mich darin, daß ich es bald wieder lesen werde – wenn auch nur in einzelnen Partien. Und diese muß man studieren. Die ›Zeit«

So war ihm »Davos« schon vor der Tagung ein Ort intellektueller Begegnung.

Freilich stellt er sogleich die »Skihochtouren« heraus: »Ich werde zusa- gen, schon allein der Skihochtouren wegen«, schreibt er Karl Jaspers am 21. Dezember 1928 über seine Einladung nach Davos.⁴ Im März 1929 berichtet er dann seiner Frau Elfride⁵ ausführlicher von den Vorlesungen und der Disputation. »Davos selbst ist furchtbar«, schreibt er. »Skitechnisch« sei es nicht sehr anspruchsvoll. Und Cassirer sei erkrankt. Die »»Arbeits- gemeinschaft« müsse verschoben werden. Immerhin: »Ich bin – wenngleich im Wesentlichen für mich nichts zu lernen ist, doch sehr froh, daß ich dgl. Mal mitmache«. Am 26. März kann Heidegger vermelden: »Eben habe ich eine zweistündige öffentliche Auseinandersetzung mit Cassirer hinter mir, die sehr schön verlief u. auf die Studenten vom inhaltlichen abgesehen – einen großen Eindruck machte«. ⁶ Elisabeth Blochmann gegenüber äußert er sich dann ausführlich. Sein Brief vom 12. April 1929 macht erneut deutlich, wie sehr er sich damals als philosophischer Sprecher des jugendbewegten Angriffs auf das akademische Establishment versteht, wie sehr er auch den 15 Jahre älteren Cassirer als einen Repräsentanten des akademischen Mandarinentums ansieht. »Cassirer war in der Diskussion äußerst vornehm u. fast zu verbindlich«, schreibt Heidegger. »So fand ich zu wenig Widerstand, was verhinderte, den Problemen die nötige Schärfe der Formulierung zu geben. Im Grunde waren die Fragen für eine öffentliche Erörterung viel zu schwierig. Wesentlich blieb nur, daß die Form u. Führung der Diskussion durch das bloße Beispiel wirken konnte. Meine Hoffnung auf die neuen Kräfte der ganz Jungen ist sicherer geworden.« Und er schließt: »Diese unmittelbare Einheit von sach[lich] forschender Arbeit u. völlig gelockertem u. freudigem Skilauf war für die meisten der Dozenten u. Hörer etwas Unerhörtes.«⁷

wird man nicht allzu hoch in Rechnung stellen. Aber vielleicht ist Kritik hier überhaupt sinnlos.« Damit ist einiges auch über die Beziehung zu Arendt gesagt. Heidegger sieht sich damals schon nicht mehr in der Lage des Genesenden, sondern des Soldaten, dem nur die Erinnerung bleibt. Dem Krankenbett entstiegen, entsagt er (als Familienvater) der Liebeskrankheit um des Werkes willen (10.1.1926). Die gegenseitige Versicherung der Liebe bleibt. Und diese Liebe ist für das Werk wichtig. »Zerrissenheit und Verzweiflung vermag nie so etwas zu zeitigen wie Deine dienende Liebe in meiner Arbeit«, schreibt Heidegger schon wenige Wochen nach Beginn des Verhältnisses (24.4.1925).

⁴ Martin Heidegger/Karl Jaspers: *Briefwechsel 1920–1963*, hg. von Wilhelm Biemel und Hans Saner, Frankfurt/M. 1990, Brief Nr. 80, 118.

⁵ Martin Heidegger: *»Mein liebes Seelchen!« Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915–1970*, hg. von Gertrud Heidegger, München 2005, 169 ff. – Zur Kontroverse vgl. Dominic Kaegi/Enno Rudolph (Hg.): *Cassirer – Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg 2002.

⁶ Heidegger: *»Mein liebes Seelchen!« Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride*, 162.

⁷ Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann: *Briefwechsel 1918–1969*, hg. von Joachim Storck, Marbach 1990, 30.

Es gibt zahlreiche Anekdoten über die legendäre Tagung. Eine hat Jacob Taubes ausgestreut. Sie ist historisch nicht ganz verlässlich, schon weil sie die Tagung auf das Jahr 1931 datiert, was die symbolische Aussagekraft einer guten Anekdote jedoch kaum schmälert. Mit Taubes spricht kein Zeuge, sondern ein Nachhall der damaligen Debatten und Atmosphäre: »Es war ein Fest, das die Studenten bestritten, und Herr Emmanuel Lévinas, der sehr dickes, schwarzes Haar hatte, was man aber weiß pudern konnte, trat auf als Cassirer. Sein Deutsch war ja ziemlich schwach, und er ging über die Bühne und sagte nur zwei Worte, immer wiederholend: ›Humboldt-Kultur‹. Und ein Gejohle ging los, das schon göringische Züge hatte (›wenn ich ›Kultur‹ höre, entsichere ich meinen Revolver‹).⁸ Das war Emmanuel Lévinas. Das ist die Atmosphäre von ›31‹ so hat das ausgesehen.«⁹ Es ist keine schöne Anekdote. Lévinas zieht hier Cassirers Verhältnis zum Neuhumanismus auf die Ebene der Schulmeisterei herab und begegnet ihm auf dem Niveau eines Pennälerstreiches. Die Anekdote macht aber deutlich, wie selbstverständlich Cassirers Philosophie und Habitus damals schon mit einer Epoche und Bildungswelt verbunden wurde, die nach 1918 vergangen schien.¹⁰ Lévinas inszenierte einen Aufstand der Jugend gegen einen akademischen »Mandarin« und orientierte sich dabei an Heidegger, der sich damals noch als philosophischer Stoßtruppführer gerierte und den »Bonzen« des wilhelminischen Betriebs die »Hölle heiß« machen wollte. Vielleicht klingt außer dem jugendbewegten und antibürgerlichen Aufstand noch etwas anderes an: Distanz zum liberalen, assimilierten Judentum.

Ulrich Sieg¹¹ hat eingehend gezeigt, wie sehr der Erste Weltkrieg dem deutschen intellektuellen Judentum ein Ende seiner Assimilierungshoffnungen markierte. 1914 war es begeistert in den Krieg gezogen. Aus der Fülle der Zeugnisse sei dafür aus Briefen Friedrich Gundolfs an Stefan George zitiert. Gundolf schreibt am 14. August 1914: »Ich erwarte jetzt stündlich meine Einziehung in den Landsturm, und freue mich endlich am rechten Platz in diesen Tagen zu stehen. [...] Meine sämtlichen Heidelberger Freunde sind oder kommen vor den Feind und ich beneide sie darum. Mehr als je fühl ich, daß Deutschland das ›heilig Herz der Völker‹ und wie-

⁸ Das Zitat stammt korrekt aus dem nationalsozialistischen Heldendrama von Hanns Johst: »Wenn ich Kultur höre [...] entsichere ich meinen Browning.« (Hanns Johst: *Schlageter. Schauspiel*, München 1933, 26 (I. Akt, 1. Szene).

⁹ Jacob Taubes: *Die politische Theologie des Paulus*, hg. von Aleida und Jan Assmann, München 1993, 141; eingehender Karlfried Gründer: »Cassirer und Heidegger in Davos 1929«, in: Hans-Jürg Braun/Helmut Hozhey/Ernst Wolfgang Orth (Hg.): *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt/M. 1988, 290–302; zu Cassirer in Davos vgl. Thomas Meyer: *Ernst Cassirer*, Hamburg 2006, 165 ff., 180 ff.

¹⁰ Zur Pointierung der Klassizität trotz wirkungsgeschichtlichem Abstand vgl. Hans Blumenberg: *Goethe zum Beispiel*, Frankfurt/M. 1999.

¹¹ Ulrich Sieg: *Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg. Kriegserfahrungen, weltanschauliche Debatten und kulturelle Neuentwürfe*, Berlin 2001.