

Dominic Kaegi / Enno Rudolph (Hg.)

Cassirer – Heidegger

70 Jahre Davoser Disputation



Meiner

CASSIRER-FORSCHUNGEN

CASSIRER-FORSCHUNGEN

Band 9

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Dominic Kaegi / Enno Rudolph (Hg.)

Cassirer - Heidegger

70 Jahre Davoser Disputation

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Ramyond Klibansky gewidmet

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-1581-9

ISBN eBook: 978-3-7873-3575-6

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. www.meiner.de

VORWORT

In seinen jüngst erschienenen Memoiren bezeichnet Raymond Klibansky, dem der vorliegende Band gewidmet ist, die Begegnung zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger im Jahre 1929 in Davos als ein Ereignis, »bei dem es im gewissen Sinne um die Zukunft der deutschen Philosophie ging«.¹ Klibansky, dessen Distanz zu den kompromisslosen Fundamentalisten in der Ahnengalerie der deutschen Philosophie eher noch größer ist als die seines langjährigen Freundes und Gesprächspartners Ernst Cassirer, kann gleichwohl weder als Cassirer-Schüler noch als Cassirer-Anhänger bezeichnet werden und ist in diesem Sinne eher als unparteiischer Beobachter anzusehen. Weder teilte Klibansky Cassirers tendenzielle Identifizierung der Geistesgeschichte mit Kulturgeschichte, noch gar die Heideggersche Reduktion der Geschichte auf Geschick; weder teilte er die Cassirersche Neigung, die philologisch gesicherte Erforschung und Texttradition durch Ideengeschichte zu ersetzen, noch gar Heideggers Methode der »destruktiven« Aneignung als Form der Traditionskritik, wie sie auch gerade den Umgang mit den Texten der griechischen Philosophie betraf. Von Heideggers berühmt gewordener Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* berichtet er: »Ich war über die Mischung von wirklicher und scheinbarer Tiefe und über die Ungeuerlichkeit verblüfft, mit der er am Ende dem griechischen Text des *Phaidros* von Platon Gewalt antat, um seine These über ›Philosophie und Existenz‹ zu untermauern.«²

Diese Beurteilung unterscheidet sich nicht wesentlich von derjenigen, die uns Hans Blumenberg im Blick auf die Davoser Debatte hinterlassen hat.³ Blumenberg erinnert daran, dass die Davoser Disputation 400 Jahre zuvor einen historischen Vorläufer hatte – die Marburger Disputation zwischen Luther und Zwingli über die Realpräsenz Jesu im Abendmahl. Man sehe, so Blumenberg, »wie die von Heidegger und Cassirer verwendeten Begriffe« – Sein *oder* Sinn, Substanz *oder* Funktion, Wirklichkeit *oder* Bedeutung – »ihre alte Antithetik endogen reproduzieren, als ginge es um ein und dasselbe, seit der ›Realismus‹ der Inkarnation und Passion

¹ Raymond Klibansky, Erinnerung an ein Jahrhundert. Gespräche mit Georges Leroux. Frankfurt/M. 2001, 44.

² A.a.O., 92

³ Hans Blumenberg, Affinitäten und Dominanzen, in : Ders., Ein mögliches Selbstverständnis. Aus dem Nachlaß, Stuttgart 1997, 161-168.

des Logos seine Jahrhunderte dauernde Abwehr gegen den ›Doketismus‹ der Gnosis definitiv – gleich definitiv – gewonnen hatte – wäre nicht das Rezidiv des Abendmahlsstreits gekommen, fast unerkant als Reprise jener frühen ›Bewahrung‹ Gottes vor der Unreinheit der Verweltlichung durch den platonischen Hilfsbegriff der ›Erscheinung‹.⁴ Der theologische Vergleich entbehrt nicht einer gewissen Pikanterie. In beiden Fällen wird der Realismus gegen die Pluralität der Phänomene und der Bedeutungen, die wir ihnen abgewinnen, verteidigt: Die Reinheit des Seins gegen die Defizienz der Erscheinung. Insofern wurde zwischen Heidegger und Cassirer im Streit um Kant auch ein Streit ausgetragen um das, was ›reine‹ Vernunft vermag, was sie leisten soll und leisten kann. Der Purist verbietet jede Kontaminierung mit der Doxa, erst recht deren Nobilitierung, der Symbolist sieht Reinheit gerade im Spektrum der Bedeutungsvielfalt der Ideen angemessen repräsentiert.

Nicht selten wird uns von der Davoser Disputation das Bild einer Arena vermittelt, in der zwei Fürsten des Geistes wie Turniergegner aufeinander stießen, obwohl Anlass des Ereignisses – die Davoser Hochschulkurse – und das Dokument der Disputation, das von Otto Friedrich Bollnow und Joachim Ritter verfasste Protokoll,⁵ keineswegs belegen, dass der ›Olympier‹ und der neue Stern am Philosophenhimmel für eine Redeschlacht gerüstet angereist waren. Das Protokoll der Davoser Debatte ist in jedem Fall mit Vorsicht zu genießen, denn wenngleich autorisiert, darf es nur als authentisches Zeugnis für den Verlauf einer öffentlichen Sitzung, nicht aber als angemessenes Diagramm der philosophischen Programme der beiden Gesprächspartner bewertet werden.

Die Stimmung, die der Protokolltext vermittelt, lässt im übrigen auf eine missmutig akzeptierte Unausweichlichkeit schließen, in die sich beide Gesprächspartner gefügt hatten, und hinterlässt beim Leser den Eindruck, es handele sich um einen Test auf die Vorurteile, welche die beiden Philosophen sich wechselseitig voneinander längst gebildet hatten. An den Bildern, die beide voneinander hatten, scheint die Disputation nicht sehr viel geändert zu haben. Heidegger ließ vernehmen, die Begegnung habe ihm nichts Neues gebracht,⁶ und Toni Cassirer macht in ihren Erinnerungen deutlich, wie fremd ihr und Ernst Cassirer die Begegnung gewesen sei.⁷

⁴ A.a.O., 165.

⁵ Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger, in: Martin Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik. Gesamtausgabe Bd. 3, hg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1991, 271-296.

⁶ Martin Heidegger / Elisabeth Blochmann: Briefwechsel 1918-1969. Hg. von J. W. Storck, Marbach 1989, 29 f.

⁷ Toni Cassirer: Mein Leben mit Ernst Cassirer, Hildesheim 1981, 165 ff.

Wir würden das Protokolldokument heute wahrscheinlich als ebenso unbedeutendes wie unvollständiges Papier bewerten, wäre da nicht die intensivere und die extensivere wechselseitige Kritik, die die beiden Philosophen andernorts aneinander übten und die detailliert illustriert, was wir heute mehr denn je vermuten: Hier wurde ein Paradigmenkonflikt der europäischen Philosophie, aber auch der geistigen Kulturgestaltung ausgetragen. Diese Feststellung bestätigt die eingangs zitierte Bemerkung Raymond Klibanskys. Hinzu kommt, dass die politische Entwicklung, die diesen Paradigmenkonflikt vier Jahre später gewaltsam zugunsten des einen und zuungunsten des anderen entschied, Ereignis und Dokument in ein Licht gerückt hat, das abzublenden bedeuten würde, unhistorisch zu lesen und zu urteilen. Die Entscheidung der Deutschen für Hitler und den politischen Totalitarismus war ausdrücklich eine Entscheidung gegen Programme und Orientierungen, die in der Cassirerschen Philosophie mit positiven Werten besetzt sind: Autonomie des Menschen und Humanität der Kultur. Die weiteren Biographien der beiden Disputanten sind bekannt und gehören zur deutschen Kulturgeschichte. Alles, was Cassirer von nun an schrieb, schrieb er von außerhalb Deutschlands im Blick auf Deutschland, und mehr und mehr wurde auf diese Weise das scheinbar so akademisch und politisch unambitiöse Programm einer Kritik der Kultur in ein politisches Projekt verwandelt. Dies im Einzelnen zu dechiffrieren bleibt aktueller Auftrag an die Cassirer-Interpretation, wohingegen Heidegger die Identifizierung seiner Philosophie mit der Politik des faschistischen Neuanfangs ausdrücklich selbst herstellte und verkündigte. Klibansky erinnert daran, dass Heidegger sich in einem Aufruf mit folgenden Worten an die deutschen Studenten wandte: »Nicht Lehrsätze und ›Ideen‹ seien die Regel Eures Seins. Der Führer selbst und allein *ist* die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz.«⁸ Klibansky fährt fort: »Niemals zuvor war das Wirkliche mit einem Machthaber identifiziert worden. Niemals hat sich philosophisches Denken in einem solchen Maße prostituiert!«⁹

Sowohl die erwähnten ausführlicheren literarischen Dokumente wechselseitiger Rezensionen der Davoser Disputanten wie auch diese politische Dimensionierung textualisieren das Ereignis von Davos auf eine ebenso schwer übersehbare wie komplexe Weise. Aus diesem Grunde bleibt Davos für das Verständnis der deutschen Kulturgeschichte und ihrer politischen Bedeutung im 20. Jahrhundert schlüsselhaft. Es ist selten, dass sich die Kontingenz historischer Ereignisse nachträglich als ver-

⁸ Martin Heidegger, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976. Gesamtausgabe Bd. 16, hg. von H. Heidegger, Frankfurt/M. 2000, 184.

⁹ Klibansky, Erinnerung an ein Jahrhundert, a.a.O., 93.

blüffende Bestätigung einer Entwicklungstendenz erweist, wie sie in diesem Falle vom Applaus für Heideggers Radikalismus – offenbar schon in Davos zu vernehmen – zu Heideggers eigenem Applaus für den Radikalismus Hitlerdeutschlands führte. Davos wird nicht überinterpretiert, wenn man die Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Cassirer vor dem Horizont dieses Vorganges diskutiert. Sie steht vor diesem Horizont, und dieser Sachverhalt ist nicht das Resultat historiographischer Willkür.

Die hier veröffentlichten Beiträge gehen zurück auf ein von der *Internationalen Ernst-Cassirer-Gesellschaft* veranstaltetes Symposium »70 Jahre Davoser Disputation«, das im September 1999 an der *Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft* in Heidelberg stattfand. Der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* und der *Thyssen-Stiftung* ist für großzügige finanzielle Unterstützung zu danken. Die Herstellung der Druckvorlagen besorgte Frau Eveline Busch-Ratsch (Heidelberg). Ohne ihre Kompetenz und ihr geduldiges Engagement wäre die Fertigstellung dieses Bandes nicht möglich gewesen.

Luzern, im Oktober 2001

Die Herausgeber

INHALT

I. POSITIONEN

<i>Wolfgang Röd</i> Transzendentalphilosophie oder Ontologie? Überlegungen zu Grundfragen der Davoser Disputation	1
<i>Gabriel Motzkin</i> The Ideal of Reason and the Task of Philosophy: Cassirer and Heidegger at Davos	26
<i>Enno Rudolph</i> Freiheit oder Schicksal? Cassirer und Heidegger in Davos	36
<i>Oswald Schwemmer</i> Ereignis und Form. Zwei Denkmotive in der Davoser Disputation zwischen Martin Heidegger und Ernst Cassirer	48

II. THEMEN

<i>Dominic Kaegi</i> Davos und davor - Zur Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Cassirer	67
<i>Birgit Recki</i> Der Tod, die Moral, die Kultur	106
<i>Peter A. Schmid</i> Endlichkeit und Angst. Heidegger und Cassirer 1929 in Davos . .	130

<i>Dorothea Frede</i>	
Die Einheit des Seins. Heidegger in Davos – Kritische Überlegungen	156
<i>Volker Gerhardt</i>	
Der Rest ist Warten. Von Heidegger führt kein Weg in die Zukunft	183

III. KONTEXTE

<i>Reiner Wiehl</i>	
»Vertauschte Fronten«. Franz Rosenzweigs Stellungnahme zur Davoser Disputation	207
<i>Massimo Ferrari</i>	
Paul Natorp – ›The Missing Link‹ in der Davoser Debatte	215
<i>John Michael Krois</i>	
Warum fand keine Davoser Debatte zwischen Cassirer und Heidegger statt?	234

I. POSITIONEN

Wolfgang Röd (Innsbruck)

Transzendentalphilosophie oder Ontologie? Überlegungen zu Grundfragen der Davoser Disputation

Philosophische Kontroversen haben wiederholt zur Klärung gegensätzlicher Positionen beigetragen, wie eine Reihe berühmter Beispiele zeigt – man denke nur an die in Form von Objektionen und Responsionen geführte Auseinandersetzung mit Problemen, die Descartes in den *Meditationen* erörtert hatte. So ist auch die Auseinandersetzung zwischen Cassirer und Heidegger in Davos in verschiedener Hinsicht erhellend, und dasselbe läßt sich von der Kontroverse sagen, die Cassirer 1907 mit Anhängern der Friesschen Schule führte, denen er nicht ohne Schärfe vorwarf, Kantische und neukantianische Auffassungen verzerrt darstellt zu haben.¹

Die Auseinandersetzung zwischen Cassirer und Heidegger in Davos² unterscheidet sich von den erwähnten Kontroversen dadurch, daß sie nicht literarisch, sondern in Form von Rede und Gegenrede ausgetragen wurde. Sie wirkt daher unmittelbarer, obwohl wegen der Kürze der verfügbaren Zeit nicht auf alle Fragen ausführlich eingegangen werden konnte. Das Protokoll über die Disputation³ ist dennoch ein wichtiges, ja ein faszinierendes Dokument, weil es nicht nur die damaligen Auf-

¹ Cassirer (1906), Replik hierauf von Kurt Grelling: Das gute, klare Recht der Freunde der anthropologischen Vernunftkritik. In: Abhandlungen der Fries'schen Schule, N.F., Band II. Göttingen 1907; vgl. auch Gerhard Hessenberg: Kritik und System in Mathematik und Philosophie, in derselben Reihe, Band II. Göttingen 1907, und Otto Meyerhof: Der Streit um die psychologische Vernunftkritik. Die Fries'sche Schule und ihre Gegner. In: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, Jg. 31, N.F. VI. Leipzig 1907. Erwiderung von Cassirer: Zur Frage nach der Methode der Erkenntnis-kritik. Eine Entgegnung, im selben Band dieser Zeitschrift.

² Zu dieser Begegnung siehe Karlfried Gründer (1988) sowie Kurt Wuchterl (1997), 135 ff.: Von der Davoser Disputation über das »neue Denken« zu Heideggers Rektoratsaffäre.

³ Das von J. Ritter und O. F. Bollnow angefertigte Protokoll gibt die Ausführungen der Diskutierenden nicht wortwörtlich wieder. Es ist abgedruckt in: Heidegger (1991), 274-296.

fassungen Cassirers und Heideggers in nuce enthält, sondern auch ahnen läßt, in welche Richtungen sich ihr Denken weiterentwickelte. Gleichzeitig spiegelt es gewisse für die damalige Situation der Philosophie charakteristische Tendenzen wider.

Der Anstoß zur Debatte ging von Problemen der Kant-Interpretation aus; es blieb aber nicht bei einer Auseinandersetzung mit Auslegungsfragen: auch Fragen nach Prinzipien und Methoden der Philosophie im allgemeinen wurden in die Erörterung einbezogen. Daß die systematischen Probleme immer wieder mit Kants Auffassungen in Verbindung gebracht wurden, hängt damit zusammen, daß Heideggers vorangegangene Vorträge »Kants *Kritik der reinen Vernunft* und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik« zum Thema hatten. In der anschließenden Debatte erörterten Cassirer und Heidegger, wie Kant das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft sah, wie er die Beziehung zwischen Anschauung und Verstand bestimmte und wie er die Idee des Unendlichen auffaßte; sie nahmen aber diese historischen Fragen zum Anlaß, das Wesen der Philosophie, das Problem der Allgemeingültigkeit der Erkenntnis, die Beziehung von Endlichem und Unendlichem, von Sinnlichkeit, Einbildungskraft und Verstand zu diskutieren, wobei Konvergenzen und Divergenzen, nicht nur in speziellen Fragen, sondern in der Auffassung des Charakters der Philosophie, insbesondere der Metaphysik, zutage traten. Zugleich wurden Voraussetzungen sichtbar, von denen Heidegger und Cassirer ausgingen.

Die Davoser Disputation ist sowohl in inhaltlicher als auch in formaler Hinsicht bemerkenswert: Ihre inhaltliche Bedeutung beruht auf den Problemen, die in ihrem Mittelpunkt standen, denn diese spielten im philosophischen Denken der damaligen Zeit eine entscheidende Rolle; der Form nach beeindruckt sie dadurch, daß die Gesprächspartner darauf verzichteten, irgendwelche außerphilosophischen Motive ins Spiel zu bringen. In der Rückschau mag es naheliegend erscheinen, die in der Disputation eingenommenen Positionen mit der politischen Einstellung der Gesprächspartner in Verbindung zu bringen und auf deren später zutage getretene Konsequenzen zu blicken; in Davos war von solchen Dingen nicht einmal andeutungsweise die Rede; die Auseinandersetzung hatte rein philosophische Form.

I. Kant in der Philosophie der zwanziger Jahre

Die Disputation wurde mit der Frage nach dem Charakter des Neukantianismus und nach dessen Verhältnis zur Kantischen Philosophie eröffnet. Zu dieser Frage Stellung zu nehmen, mochte zunächst aus per-

sönlichen Gründen als wichtig empfunden werden: Heidegger hatte das neukantianische Denken im allgemeinen sowie die neukantianische Kant-Interpretation im besonderen angegriffen, und dabei konnte wohl der Eindruck entstehen, als richte sich seine Kritik auch gegen Cassirer, der ja vom Neukantianismus ausgegangen war. Cassirer legte Wert darauf, nicht als typischer Neukantianer betrachtet zu werden. Tatsächlich hatte er sich 1929 von der für den Marburger Neukantianismus charakteristischen Denkweise, vielleicht sogar vom genuinen Kritizismus im allgemeinen, in wichtigen Punkten bereits entfernt. Daher konnte ihn der gegen das neukantianische Kant-Verständnis gerichtete Vorwurf der Verengung der Philosophie auf Erkenntnistheorie nicht treffen. Früher hatte er allerdings in typisch neukantianischer Weise über Kants Philosophie geurteilt: »Den wesentlichen Inhalt der Kantischen Lehre bildet nicht das Ich, noch sein Verhältnis zu den äußeren Gegenständen, sondern worauf sie sich in erster Linie bezieht, das ist die Gesetzlichkeit und die logische Struktur der Erfahrung«⁴ hatte er mehr als zwanzig Jahre vorher geschrieben. Inzwischen hatte er diesen Standpunkt längst aufgegeben, weshalb ihm daran gelegen war, seinen Abstand vom Neukantianismus deutlich zu machen. Als Heidegger betonte, Kant sei es nicht in erster Linie um die Lösung des Erkenntnisproblems und schon gar nicht um die Lösung des Problems der naturwissenschaftlichen Erkenntnis gegangen, stimmte er ohne weiteres zu.

Daß sowohl Cassirer als auch Heidegger die Erörterung der Kantischen Philosophie und ihrer Deutung im Neukantianismus als vordringlich betrachteten, erklärt sich aber vor allem aus der damaligen Situation der deutschen Philosophie. Der im letzten Drittel des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts höchst einflußreiche Kantianismus bzw. Kritizismus im allgemeinen wurde inzwischen von verschiedenen Seiten her in Frage gestellt, und diese Entwicklung wurde begreiflicherweise aufmerksam registriert und diskutiert. Daher war die Frage des angemessenen Kant-Verständnisses durchaus aktuell.

Die Kritik an der neukantianischen Kant-Interpretation und am Neukantianismus selbst kam von den verschiedensten Seiten – von Vertretern des Positivismus und des erkenntnistheoretischen Realismus, des Hegelianismus, der Lebensphilosophie und einer erneuerten Metaphysik. Die Neoidealisten lehnten den vermeintlichen Subjektivismus Kants ab und forderten, in der von Hegel gewiesenen Richtung über die Kritische Philosophie hinauszugehen. Selbst bei den führenden Marburger Neukantianern ist der Einfluß Hegels zu erkennen. Bei Cohen und Natorp, die ursprünglich ihre Aufgabe in der Feststellung des zeit-

⁴ Cassirer (1971), 662.

los gültigen Gehalts der Kantischen Philosophie erblickt hatten, machten sich in ihrer späteren Zeit hegelianisierende Auffassungen bemerkbar.⁵ Auch Cassirer zeigte sich gelegentlich aufgeschlossen gegenüber Hegel, zum Beispiel wenn er sich zur Lehre vom objektiven Geist bekannte und diesen als etwas Absolutes charakterisierte. In Entwürfen, die kurz vor der Davoser Veranstaltung entstanden sein dürften, bekannte er sich zur Hegelschen Auffassung der Idee.⁶

Angegriffen wurde der Kantianismus auch von der Gegenseite, nämlich von Vertretern des Empirismus: G. E. Moore und B. Russell wandten sich gegen den Kantischen Idealismus und stellten ihm eine realistische Auffassung gegenüber. Die Neopositivisten hielten Kants Philosophie unter anderem deshalb für hinfällig, weil sie die Annahme synthetischer Urteile a priori verwarfen. Von einem anderen Standpunkt aus bestritt Franz Brentano, daß es synthetische Urteile a priori gebe, und lehnte daher den Kantianismus ab.⁷ Zu einem Gegner des Kritischen Idealismus war auch der vom Kantianismus herkommende Nicolai Hartmann geworden, der zwar mit Kant ein Apriori annahm, den Kantianischen Idealismus aber zurückwies, weil er glaubte, daß synthetische Urteile a priori objektive Zusammenhänge ausdrückten.⁸ Den transzendentalen Idealismus lehnte er ab, weil er überzeugt war, daß sich mit den Mitteln der Analyse des Erkenntnisphänomens die Richtigkeit der realistischen Metaphysik zeigen lasse. Von einer Vernichtung der Metaphysik bzw. der Ontologie durch Kant kann seiner Ansicht nach nicht die Rede sein; wenn Kant als Zerstörer der Metaphysik dargestellt wird, liege ein Mißverständnis vor.⁹ Angesichts der Aufwertung, die metaphysische Auffassungen erfuhren, konnte von einer »Auferstehung der Metaphysik« gesprochen werden.¹⁰

Der Hinwendung zur Metaphysik entsprachen Bemühungen, auch in der Kantischen Philosophie metaphysische Aspekte aufzuzeigen. So

⁵ Paul Natorp (1958) hat sich unmißverständlich zugunsten der Hegelschen Dialektik ausgesprochen. H. Cohen faßte die Ethik als Theorie auf, mit deren Hilfe das Faktum der Rechtswissenschaft begreiflich gemacht werden kann. Dies konnte er tun, weil er mit Hegel Kants Unterscheidung von moralischer und rechtlicher Verpflichtung ablehnte. Vgl. hierzu Manfred Pascher (1992).

⁶ Cassirer (1995), 222. In bezug auf die Einheit der Idee, die er realistisch (und nicht »averroistisch«) auffaßte, notierte er (etwa 1928): »hier stellen wir uns auf den Boden Hegels«.

⁷ Siehe Fr. Brentano (1925), 22 f.

⁸ N. Hartmann (1957), 285 ff.

⁹ N. Hartmann (1957), 343. Andere Vertreter des ontologischen Denkens in der damaligen Zeit waren G. Jacoby: Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit, I, Halle 1925, und H. Driesch: Wirklichkeitslehre, Leipzig 1917.

¹⁰ P. Wust: Die Auferstehung der Metaphysik, Leipzig 1920.

schrieb Nicolai Hartmann Kant eine realistische Ontologie zu.¹¹ Heidegger stand also nicht allein, wenn er einerseits dem Neukantianismus eine ontologische Philosophie entgegensetzte und andererseits bei Kant eine Ontologie entdecken zu können glaubte.¹² Von diesem Standpunkt aus stellt sich die Rückkehr zur Metaphysik als Rückwendung zu ontologischen Fragen dar. In anderer Weise betrachtete Max Wundt Kant als einen Metaphysiker: Er erblickte in der Grundlegung einer Lehre von der übersinnlichen Wirklichkeit das eigentliche Anliegen Kants.¹³ Ähnlich sah Cassirer in Kant den Vertreter einer Metaphysik des Reichs der Freiheit bzw. der die Endlichkeit transzendierenden Ideen im allgemeinen.

Auch die Vertreter der Lebensphilosophie opponierten gegen den Neukantianismus. Sie warfen den Neukantianern vor, mit ihrer Auffassung des Ich der Lebendigkeit des erkennenden, verstehenden, handelnden Menschen nicht gerecht zu werden. In den Adern des erkenntnistheoretischen Subjekts fließe, wie Dilthey meinte, kein echtes Blut.¹⁴ Das Ich wird in der Lebensphilosophie nicht, wie von den Marburger Neukantianern, als bloßer Grenzbegriff betrachtet, sondern als lebendiges, geschichtlich bedingtes Selbst. Die Tendenz, den formalen Begriff des Ich, der sich bei den Neukantianern findet, durch einen konkreteren zu ersetzen, findet sich im übrigen nicht nur in der Lebensphilosophie; auch Husserl faßte das Ich als Grund gegenstandskonstitutiver Akte und später als lebendiges Ich in einer erlebten Welt auf, und Wittgenstein, der zunächst, wie die Marburger Neukantianer, im Ich einen Grenzbegriff gesehen hatte, ging später vom beobachtbaren Verhalten des Menschen aus. Heideggers Auffassung des menschlichen Daseins ist durch eine ähnliche Ablehnung des transzendentalen Konstrukts des Subjekts charakterisiert. Daß die Auffassung des Ich als eines im systematischen Zusammenhang konstruierten Begriffs vielfach aufgegeben wurde, heißt

¹¹ N. Hartmann (1958), 340.

¹² Heidegger hat nicht übersehen, daß Kant für die Transzendentalphilosophie »den stolzen Namen einer Ontologie« nicht in Anspruch genommen hat, aber er meinte, daß er das nur im Hinblick auf die überlieferte Ontologie getan habe. Wenn man die Ontologie mit der »Wesensstruktur der Endlichkeit« in Verbindung bringt, dann ist sie gerechtfertigt, wie ihr auch Kant einen Platz innerhalb der Metaphysik zugewiesen habe. Siehe Heidegger (1991), 124 f.

¹³ M. Wundt: Kant als Metaphysiker. Stuttgart 1924.

¹⁴ W. Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften I, XVIII: »In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit. Mich führte aber historische wie psychologische Beschäftigung mit dem ganzen Menschen dahin, diesen, in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte, dies wollend fühlend vorstellende Wesen auch der Erklärung der Erkenntnis [...] zugrunde zu legen.«

freilich nicht, daß sie unhaltbar war; sie ist nach wie vor möglich, obwohl es eine Tatsache ist, daß sie nach dem ersten Weltkrieg immer weniger Vertreter fand.

Angesichts der durch die genannten Tendenzen charakterisierten Situation ist es verständlich, daß in der Davoser Disputation Kant ständiger Bezugspunkt der Überlegungen war.

II. Erkenntnistheorie und Theorie der Erfahrung

Vor dem Hintergrund der skizzierten Situation ist es verständlich, daß Heidegger die Disputation von 1929 mit der Feststellung eröffnete, daß die Kritische Philosophie nicht auf Erkenntnistheorie, schon gar nicht auf eine Theorie der naturwissenschaftlichen Erkenntnis eingeschränkt werden dürfe, und daß Cassirer dieser Ansicht zustimmte. Die Behauptung, daß der Neukantianismus die Philosophie auf Erkenntnistheorie reduziert habe, hätte jedoch eine kritische Erörterung verdient. Die neukantianische Philosophie ist nämlich nicht Erkenntnistheorie in der üblichen Bedeutung des Wortes. Die Erkenntnistheorie im herkömmlichen Sinne geht von der Voraussetzung aus, daß uns unmittelbar immer nur Vorstellungsinhalte gegeben seien und daß wir uns auf eine Wirklichkeit jenseits der Vorstellungen, sofern das überhaupt möglich ist, nur mittelbar beziehen könnten. Unter dieser Voraussetzung stellt sich die Frage, woran man erkennen könne, daß manchen Vorstellungen reale Gegenstände entsprechen. Die Antwort wird im Rahmen einer Theorie des Ursprungs der Vorstellungen gegeben.

Weder Kant noch die Marburger Neukantianer waren dieser Fragestellung verpflichtet. Ihnen ging es vielmehr – um Cohens Ausdruck zu gebrauchen – um eine Theorie der Erfahrung,¹⁵ das heißt, sie suchten begrifflich zu machen, unter welchen Bedingungen es überhaupt Gegenstände für uns geben kann. Die so verstandene Theorie der Erfahrung ist fundamentaler als die Erkenntnistheorie, weil sie nicht Kriterien des Gegenstandsbezugs von Vorstellungen und Urteilen, sondern die Gegenständlichkeit als solche betrifft.¹⁶

Während der Vorwurf, daß die Neukantianer die Philosophie auf Erkenntnistheorie reduziert hätten, verfehlt ist, läßt sich die Ansicht, sie

¹⁵ Hermann Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin 1871 (Werke, Band I. Hrsg. vom Hermann-Cohen-Archiv Zürich. Hildesheim 1976.)

¹⁶ In seiner Besprechung von Heideggers Kant-Buch sprach Cassirer von Kants Theorie der Erfahrung, zu der er Kants Lehre vom Schematismus rechnete, die daher nicht ontologisch zu verstehen sei (Cassirer (1931), 18.

hätten das Erkenntnisproblem auf das Problem der wissenschaftlichen Erkenntnis eingeschränkt, nicht von der Hand weisen. So vertrat Natorp die Ansicht, daß die Philosophie vor allem auf das Faktum der Wissenschaft zu reflektieren habe,¹⁷ und Riehl, den Heidegger als typischen Neukantianer betrachtete, definierte den Kritizismus als »Theorie der Wissenschaft«.¹⁸ Auch Cassirer stand dieser Auffassung ursprünglich nahe, wie zum Beispiel die Bemerkung in seinem Werk über das Erkenntnisproblem zeigt, erst in der exakten Wissenschaft erhalte die Einheit des Erkenntnisbegriffs ihre wahrhafte Erfüllung und Bewährung.¹⁹

Wird die Theorie der Erfahrung mit der Erkenntnistheorie im herkömmlichen Sinn verwechselt, dann kann man die Transzendentalphilosophie nicht angemessen verstehen, nämlich als Theorie der Erfahrung. Kant ging es nicht um die Lösung erkenntnistheoretischer Probleme, sondern um Metaphysik als Lehre von den höchsten Prinzipien, die er allerdings nicht mehr als evidente Sätze auffaßte, sondern als Sätze, die angenommen werden müssen, wenn die Erfahrung von Gegenständen als möglich begriffen werden soll. Dabei kommt es nicht auf die Einsichtigkeit dieser Sätze an, sondern allein auf ihre Funktion innerhalb der Theorie der Erfahrung. Kant hat die so verstandene Prinzipientheorie in den Prolegomena als Metaphysik vorgestellt, »die als Wissenschaft wird auftreten können«. Das Wesen dieser Art von Metaphysik wird verdunkelt, wenn man den Kritizismus als Erkenntnistheorie auffaßt.

Vom Standpunkt der Transzendentalphilosophie aus hätte Heideggers Kennzeichnung des Kritizismus als Erkenntnistheorie zurückgewiesen werden müssen. Cassirer hat das nicht getan, obwohl er sich zur »Kantischen Fragestellung des Transzendentalen«²⁰ bekannte, die er jedoch nicht mehr nur in bezug auf die mathematische Naturwissenschaft, sondern auch in bezug auf Sprache und Kunst zur Geltung bringen wollte.

¹⁷ Natorp (1923), 10: »Nur an dem schon vorliegenden ›Faktum‹ der Wissenschaft kann die Logik die Gesetze des Wissenschaftens selbst aufweisen, denn nur an ihm kann sie die Gesetze, von denen sie spricht, in ihrer Wirksamkeit beobachten [...] «.

¹⁸ Riehl (1876), 1.

¹⁹ Cassirer (1971), 11.

²⁰ Cassirer / Heidegger (1991), 294.

III. Anschauung und Verstand

Cassirer äußerte sich zustimmend zu Heideggers Auffassung der Rolle, die die Einbildungskraft in Kants Philosophie spielt.²¹ Obwohl diese Frage sehr speziell zu sein scheint, hat die Art, in der sie beantwortet wird, allgemeine Konsequenzen. Heideggers These, daß die Einbildungskraft die verborgene gemeinsame Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand als den beiden Stämmen des menschlichen Erkenntnisvermögens sei, läuft nämlich darauf hinaus, die nicht-rationale Komponente der Erfahrung auf Kosten der rationalen aufzuwerten, und zwar nicht nur im Hinblick auf Kant, sondern auch in systematischer Hinsicht. Ein Kantianer hätte allen Grund gehabt, dieser Auffassung zu widersprechen. Daher ist es überraschend, daß Cassirer in diesem Punkte Heidegger ohne Vorbehalt zustimmte, so wie er auch Heideggers Deutung des transzendentalen Schematismus billigte, ja nachdrücklich lobte.²²

Dabei hatte er sich früher in einer Weise über dieses Lehrstück der Kantischen Transzendentalen Analytik geäußert, die mit Heideggers Ansicht nicht in Einklang zu bringen ist. In dem Werk über das Erkenntnisproblem hatte er nämlich gemeint, daß der Schematismus psychologisch zu deuten sei.²³ Weil mit psychologischen Mitteln die Geltung der reinen Begriffe nicht gerechtfertigt werden kann, sah Cassirer im Schematismus nur eine Erläuterung und Ergänzung der transzendentalen Deduktion der Kategorien.²⁴ Er hob aber auch hervor, daß der Schematismus reine Anschauung und reine Begriffe vereinige, »indem er beide [...] auf ihre gemeinsame logische Wurzel zurückführt«²⁵; er soll zeigen, daß in der Anschauung wie im begrifflichen Denken Regeln zur Geltung kommen, die gedanklich erzeugt werden und daher nicht völlig ungleichartig sind.²⁶

Wenn Cassirer 1929 die gemeinsame Wurzel noch, wie zwei Jahrzehnte früher, als *logisch* betrachtete und der Ansicht war, daß die Erfahrung wesentlich vom Verstand abhängt, dann konnte er Heideggers Versuch, dieser Wurzel den rationalen Charakter abzuspüren, nicht billi-

²¹ A.a.O., 275 f.

²² Zustimmend äußert sich Cassirer auch in der Rezension zu Heideggers Kant-Buch; siehe Cassirer (1931), 8.

²³ Cassirer (1971a), 713: Das eigentliche Thema der Lehre vom Schematismus »ist die Frage nach der psychologischen Möglichkeit des Allgemeinbegriffs«. Die logische Möglichkeit bleibt von dieser Lehre unberührt, doch stellt sie eine unentbehrliche Ergänzung der transzendentalen Deduktion dar.

²⁴ A.a.O., 713 f. In *Kants Leben und Lehre* wird Kants Lehre vom Schematismus wenig Beachtung geschenkt.

²⁵ A.a.O., 715.

²⁶ A.a.O., 715 f.

gen. In bezug auf Kant urteilte Cassirer zweifellos richtiger als Heidegger: Ohne Rekognition im Begriffe kann es keine anschaulichen Gegenstände, ja nicht einmal die Vorstellungen von Raum und Zeit geben.²⁷ Seine systematische Auffassung steht im Einklang mit dieser Kant-Deutung; ihr zufolge kann nämlich von Tatsachen nur im Zusammenhang von Urteilen gesprochen werden. Begriffe haben niemals unabhängig von einem gedanklichen Kontext Bedeutung. In diesem Sinne heißt es in dem Band *Zur Logik der Kulturwissenschaften*: »Es gibt keine ›nackten‹ Fakta [...] Jede Konstatierung von Tatsachen ist nur in einem bestimmten Urteils-Zusammenhang möglich.«²⁸

Auch Heideggers Deutung des Kantischen Hinweises auf eine mögliche gemeinsame Wurzel von Anschauung und Verstand hängt mit Voraussetzungen systematischer Art zusammen; hinter ihr steht jene Auffassung des Verstehens, die in *Sein und Zeit* vorgetragen wird. Die Welt, so heißt es dort, erschließt sich in der Befindlichkeit.²⁹ Befindlichkeit und Verstehen gelten als gleich ursprünglich, und da die Befindlichkeit nicht rationalen Charakter hat, gilt dasselbe für das Verstehen. Das ursprüngliche Verstehen liegt dem rationalen Denken wie der Anschauung zugrunde, die »beide schon entfernte Derivate des Verstehens sind«.³⁰ In diesem Sinne legte Heidegger auch in seinem Kant-Buch stärksten Nachdruck auf die anschauliche Komponente der Erkenntnis. Man müsse sich gleichsam einhämmern: »Erkennen ist primär Anschauen«.³¹ Zwar leugnete er nicht, daß nach Kant der Verstand in der Erfahrung eine unentbehrliche Rolle spiele, aber er sprach ihm die Selbständigkeit ab; er hielt ihn, wie die Anschauung, für abhängig von der Einbildungskraft.

Worauf es Heidegger ankam, ist deutlich zu sehen: Es ging ihm um die Überwindung einer Metaphysik, in deren Mittelpunkt die Idee des Logos steht.³² In der Zusammenfassung seiner Davoser Vorträge für eine lokale Zeitung schrieb er, Kant habe mit der Lehre von der Einbildungskraft den Ansatz der Philosophie in der Vernunft gesprengt.³³ Allerdings fand er, daß Kant diese Tendenz nicht konsequent zur Geltung gebracht habe, sondern vor ihren Konsequenzen zurückgeschreckt sei.

²⁷ A.a.O., 716.

²⁸ Cassirer (1980), 17.

²⁹ Heidegger (1993), 139; vgl. 134. Ontisch entspricht dem ontologischen Titel der Befindlichkeit die Stimmung, von der Heidegger erklärt: »Wir müssen [...] ontologisch grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der ›bloßen Stimmung‹ überlassen« (138).

³⁰ A.a.O., 147.

³¹ Heidegger (1991), 21.

³² Cassirer / Heidegger (1991), 288.

³³ Heidegger (1991), 273.

Wie Cassirer zur Frage nach einer gemeinsamen Wurzel von Anschauung und Denken Stellung nahm, geht aus dem dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* hervor. Dort betonte er, daß die Frage nach einer möglichen gemeinsamen Wurzel der beiden Stämme der Erkenntnis unter den Bedingungen der entwickelten Kantischen Philosophie verfehlt sei. Kant habe das Problem des Verhältnisses von Anschauung und Denken in der Analytik des reinen Verstandes auf eine neue Grundlage gestellt, indem er Sinnlichkeit und Verstand nicht mehr verschiedenen Schichten des Subjekts zuordnete. Damit sei die Frage nach deren gemeinsamer Wurzel hinfällig geworden. Die Verbindung von Sinnlichkeit und Verstand ergibt sich nicht durch Rückgang zu einer Instanz außerhalb dieser Vermögen, sondern sie ist im Schoße der Erkenntnis selbst zu finden, nämlich in der synthetischen Einheit der Apperzeption.³⁴

Der Gegensatz zu der von Heidegger vertretenen Auffassung ist offensichtlich. Bedenkt man, daß der dritte Band seines Hauptwerkes kurz nach der Davoser Veranstaltung erschien, dann ist es bedauerlich, daß Cassirer die dort vertretene Ansicht nicht in der Disputation zur Geltung brachte. In der Besprechung von Heideggers Kant-Buch kam er jedoch auf die Frage nach dem Verhältnis von Anschauung und Verstand bei Kant zurück. Er betonte, daß der schöpferische Charakter des Verstandes anerkannt werden müsse³⁵ und meinte, daß Heidegger die Rolle des Schematismus in der Kantischen Philosophie überbewertet habe: Der Schematismus stehe zwar im Mittelpunkt der Transzendentalen Analytik, nicht jedoch im Mittelpunkt der Kantischen Philosophie als ganzer.³⁶ In der Ethik spielt der Schematismus keine Rolle; Vernunftideen können nicht schematisiert werden.

Hinter den gegensätzlichen Kant-Deutungen Cassirers und Heideggers stehen systematische Differenzen, zum Beispiel unterschiedliche Auffassungen des Verstandes. Der Unterschied tritt in aller Deutlichkeit zutage, wenn Cassirer die Beziehung zwischen dem Begriff der Substanz bzw. der Kategorien im allgemeinen und dem Verstand hervorhebt, während Heidegger meinte, daß die Vorstellung von etwas Substantiellem der Struktur der Zeit entnommen werden könne. Es gibt einen Horizont von Gegenwart, Künftigkeit und Gewesenheit, in dem »allererst so etwas wie

³⁴ Cassirer (1990), 11. Ebenso meinte er, daß Materie und Form bei Kant nicht mehr Seinspotenzen, sondern »Bedeutungsdifferenzen« seien (13). Auch wenn Cassirer betont, daß Kants Analyse zur »Urschicht des Intellekts« (16), zu den Begriffen a priori als festem Fundament, führe, vertritt er eine Auffassung, die mit Heideggers Ansicht nicht zu vereinbaren ist.

³⁵ Cassirer (1931), 10 f.

³⁶ A.a.O., 17 f.

die Beständigkeit der Substanz sich konstituiert«³⁷. Dies entspricht der Auffassung, die Heidegger im Kant-Buch vertrat: Da die Zeit als solche unwandelbar bleibt, bietet sie »den reinen Anblick von so etwas wie Bleiben überhaupt«³⁸. Analoges scheint für andere Kategorien gelten zu müssen, doch hat sich Heidegger auf das Beispiel der Substantialität beschränkt.³⁹

Der Unterschied der Auffassungen kommt auch zum Vorschein, wenn Heidegger zu zeigen versuchte, daß die Kategorien unabhängig vom Verstand, nämlich aus der Anschauung der Zeit, zu gewinnen seien, während Cassirer vom Primat des Verstandes in der Erfahrung ausging und daran erinnerte, daß nach Kant nicht einmal die Zeiterfahrung unabhängig vom Verstand möglich ist. Wenn er sich in Davos Heideggers Auffassung der Einbildungskraft gegenüber aufgeschlossen zeigte, muß er über die angedeuteten Unterschiede hinweggesehen und sich auf andere Aspekte konzentriert haben. Das Motiv, das ihn dazu veranlaßte, könnte der Wunsch gewesen sein, in Heideggers Ansicht Gedanken seiner Philosophie der symbolischen Formen wiederzufinden. Deshalb unterstrich er auch, daß es Kant nicht auf die Synthesis als solche, sondern auf die Synthesis mittels eines Bildes angekommen sei,⁴⁰ zumal er in der Lehre von der *synthesis speciosa* eine Vorstufe seiner Konzeption der symbolischen Formen gesehen haben dürfte. Diese Vermutung wird dadurch gestützt, daß er in der Rezension von Heideggers Kant-Buch die dort entwickelte Interpretation als besonders wichtig bezeichnete und auf seine eigene Auffassung der produktiven Einbildungskraft bezog.⁴¹

³⁷ Cassirer / Heidegger (1991), 282.

³⁸ Heidegger (1991), 107. Vgl. ebd.: »Nun ist die Zeit als reine Jetztfolge jederzeit jetzt. In jedem Jetzt ist es jetzt. Die Zeit zeigt so die Ständigkeit ihrer selbst.«

³⁹ Dennis A. Lynch (1990), 360-370, hat auf diesen Aspekt aufmerksam gemacht und gezeigt, daß Heidegger versuchte, die reinen Begriffe aus Zügen der Zeit herauszuentwickeln, während Cassirer gemeint habe, daß die Charaktere der Zeit, nämlich Dauer, Sukzession, Gleichzeitigkeit nur in Abhängigkeit von den Kategorien der Substantialität, der Kausalität und der Wechselwirkung erfahren würden (vgl. a.a.O., 363). Für Heidegger gelte: »Time, not the activity of the understanding, grounds our knowing-relation to the world« (364). Die entscheidende Differenz besteht darin, »that Cassirer privileged the pure concepts of the understanding over space and time, while Heidegger took the opposite position« (364).

⁴⁰ Cassirer / Heidegger (1991), 276 f.

⁴¹ In der erwähnten Rezension in den Kant-Studien wird Heideggers Darstellung der Rolle der Einbildungskraft bei Kant außerordentliche Kraft, Schärfe und Klarheit bescheinigt (Cassirer (1931), 8); zugleich weist Cassirer auf seine Auffassung in der *Philosophie der symbolischen Formen*, Band III, hin (9, Anm.). Nach Cassirer (1995), 29, ist die Einbildungskraft »gewissermaßen das einigende ideelle Band«, das die verschiedenen Formwelten verbindet. Das entspricht nicht

Hätte er die Konsequenzen von Heideggers Auffassung berücksichtigt, hätte er sie wohl nicht so uneingeschränkt akzeptiert.

Man muß es bedauern, daß er in diesem Punkte einlenkte, denn Heideggers Auffassung ist anfechtbar. Sie ist historisch bedenklich, da Kant die Erfahrung bzw. die Erkenntnis von Dingen nicht auf ein Vermögen unterhalb des Verstandes beziehen wollte; und sie ist in systematischer Hinsicht fragwürdig, weil es keine vom Verstand unabhängige Anschauung der Dinge gibt.

IV. Endlichkeit und Unendlichkeit

Für Cassirer und Heidegger war die Erörterung des Verhältnisses von Anschauung und Verstand sowie der Funktion der Einbildungskraft auch deshalb wichtig, weil sich in ihrem Rahmen die Frage stellte, ob und in welchem Sinne es möglich sei, die Grenzen der Endlichkeit zu transzendieren. Hier tritt eine weitere systematische Differenz zutage.

Heidegger erblickte in der Anschauungsabhängigkeit der Erkenntnis bzw. in deren Abhängigkeit von der Einbildungskraft ein Indiz der Endlichkeit des menschlichen Daseins, die sich seiner Ansicht nach nicht in Richtung auf ein Unendliches und Absolutes überschreiten läßt; da es keine ewigen Wahrheiten gibt, ist die Erkenntnis stets relativ auf das geschichtliche Dasein. Cassirer wies demgegenüber auf die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Wahrheit und auf die Unbedingtheit der Moral hin. Der erkennende und moralisch entscheidende Mensch kann über die Endlichkeit hinausgehen und Zugang zum Reich der Wahrheit – dem objektiven Geist – und zum Reich der Freiheit finden. Besonders nachdrücklich unterstrich Cassirer die Unbedingtheit der Moral; er war überzeugt, daß »im Ethischen [...] ein Punkt erreicht [wird], der nicht mehr relativ ist auf die Endlichkeit des erkennenden Wesens«. In der Ethik wird »ein Absolutes gesetzt«⁴². Weil die Ideen der Ethik, vor allem die Freiheitsidee, nicht mehr auf Schemata der Einbildungskraft angewiesen sind, sind sie nicht auf den Bereich möglicher Erfahrung eingeschränkt: »Das Sittliche als solches führt über die Welt der Erscheinungen hinaus«⁴³, wie Cassirer sagte. Dabei bezog er

mehr der Auffassung Kants, wie Cassirer auch den Kantischen Begriff der Vernunft durch einen anderen ersetzt hat; nach Oswald Schwemmer (1997), 25, hat Cassirer unter Berufung auf das Verhältnis von Kategorien und Anschauung bei Kant das Verhältnis von Geist bzw. Vernunft und Sinnlichkeit als Charakteristikum des Schöpferischen aufgefaßt.

⁴² Cassirer / Heidegger (1991), 276.

⁴³ Ebd.

sich auf Kant, brachte aber offenbar auch seine eigene Überzeugung zum Ausdruck.

Die Lehre vom objektiven Geist hatte für Cassirer größte Bedeutung, weil nur sie ihm die Möglichkeit zu bieten schien, Heideggers Relativismus zu vermeiden. In dieser Lehre erblickte er die entscheidende Differenz zwischen seiner und Heideggers Auffassung, wie nicht nur in Davos zum Ausdruck kam, sondern auch aus Cassirers Nachlaß hervorgeht.⁴⁴ Der ontologische Status des objektiven Geistes bleibt dabei unerörtert. Die Frage, ob eine vom menschlichen Geist unabhängige oder eine von ihm erzeugte geistige Wirklichkeit gemeint sei, drängt sich jedoch bei der Lektüre des Davoser Protokolls geradezu auf. Cassirer glaubte an die Möglichkeit, die Endlichkeit zu transzendieren, und zwar durch »das Medium der Form«; der Mensch müsse »die Metabasis haben, die ihn von der Unmittelbarkeit seiner Existenz hineinführt in die Region der reinen Form«⁴⁵. Ob er dabei an eine ansichseiende ideale Wirklichkeit dachte, vergleichbar der »Region der ewigen Wahrheiten«, von der Leibniz sprach,⁴⁶ ist nicht klar, obwohl die Ähnlichkeit der Ausdrücke an einen Zusammenhang denken läßt. Auf eine selbständige geistige Wirklichkeit scheint auch das Schiller-Zitat hinzuweisen, durch das Cassirer seine Auffassung illustrierte: »Aus dem Kelche dieses Geisterreiches strömt ihm die Unendlichkeit«⁴⁷. Die Unendlichkeit des Geisterreiches wird von Schiller – wie von Hegel, der dieselben Verse am Ende der *Phänomenologie des Geistes* anführt – auf das Absolute bezogen, das sich in einem geistigen Reich manifestiert und in ihm seine Unendlichkeit erblickt.⁴⁸

Wenn Cassirer versicherte, daß er mit »Unendlichkeit« nicht eine »realistische«, sondern eine immanente Unendlichkeit meine,⁴⁹ scheint er

⁴⁴ Siehe Cassirer (1995), 220 (etwa 1928), wo im Hinblick auf die Heidegger zugeschriebenen Ansicht, die »Hingabe an das Allgemeine« sei Verfallen bzw. Wegblicken vom eigentlichen Dasein, bemerkt wird: »Hier wesentlich scheidet sich sein Weg von dem unseren [...] Wir fassen das Allgemeine nicht als bloßes ›Man‹, sondern als ›objektiven Geist‹ und objektive *Kultur*.« Der objektive Geist, namentlich in Form der Sprache, geht für Cassirer nicht in der Alltäglichkeit auf und unter, sondern er besteht in der Form überpersönlichen Sinnes; dafür habe Heideggers Philosophie kein Organ.

⁴⁵ Cassirer / Heidegger (1991), 286.

⁴⁶ Leibniz: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Buch IV, Kap. XI, § 14; *Philosophische Schriften*, hg. von C. J. Gerhardt, Berlin 1875-1890, Bd. V, 429: »la région des vérités éternelles«.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Siehe Schillers Gedicht *Die Freundschaft*, letzte Strophe: »Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches, / Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches / Schäumt ihm – die Unendlichkeit.« Vgl. Schiller: *Philosophische Briefe. Theosophie des Julius*, Abschn. »Gott«, wo statt »Seelenreiches« steht »Wesenreiches«.

⁴⁹ Cassirer / Heidegger (1991), 286.

jedoch die Annahme eines selbständigen geistigen Seinsbereichs zu verwerfen. In diese Richtung weist auch seine Versicherung, daß er nicht an ein metaphysisches Geisterreich, sondern an die vom Menschen geschaffene geistige Welt denke. Unendlich ist nicht das Geisterreich, sondern der menschliche Geist, dessen Fähigkeit, eine geistige Welt zu erschaffen, »das Siegel seiner Unendlichkeit« sein soll.⁵⁰ Die »Erfüllung des Endlichen« soll die Unendlichkeit konstituieren.⁵¹ Diese Auffassung unterstrich Cassirer durch das Goethe-Zitat: »Willst du ins Unendliche schreiben, geh nur im Endlichen nach allen Seiten«⁵².

Cassirers Äußerungen erlauben es somit nicht, seine Ansicht eindeutig zu bestimmen, da er vom objektiven Geist bald im Sinne Hegels oder im Sinne Spinozas und seiner Lehre vom unendlichen Intellekt Gottes, bald im Sinne Diltheys zu sprechen scheint. Die letztere Auffassung vertrat er auch im dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen*, wo er den objektiven Geist als Zusammenhang von Bedeutungen in Verbindung mit vom Geist erzeugten Formen und diese Formen als »Vehikel« der »Selbstbewegung und Selbstentfaltung« des Ich bestimmte.⁵³ Überdies könnte man erwägen, ob Cassirer nicht die Zusammenhänge im objektiven Geist ähnlich auffaßte wie die Zahlen, in denen er Erzeugnisse des schöpferischen Denkens erblickte.

Der Eindruck, daß Cassirer zwischen den beiden Auffassungen geschwankt habe, bleibt jedoch bestehen, zumal sich auch der Rezension von Heideggers Kant-Buch keine eindeutige Auskunft entnehmen läßt: Einerseits bezieht sich Cassirer auf die unendliche Aufgabe, die Totalität der Bedingungen eines Bedingten zu denken, andererseits meint er, der Verstand habe auf Grund seiner »Beziehung auf die reinen Vernunftideen am Unendlichen teil«⁵⁴. Hält man sich außerdem vor Augen, daß sich Cassirer in Davos auf den objektiven Geist bezog, um Heideggers Relativismus entgegenzutreten, dann wird man wohl der Ansicht zuneigen, daß er, wenn er von einem Geisterreich sprach, nicht nur ein Erzeugnis des Denkens meinte. Offenbar war er überzeugt, nur mit Hilfe der

⁵⁰ Ebd. Vgl. auch die Feststellung, die Unendlichkeit sei »in gewissem Sinne die Totalität die Erfüllung der Endlichkeit selbst« (ebd.).

⁵¹ Ebd. Weiter heißt es: »Indem die Endlichkeit sich erfüllt, d. h. nach allen Seiten geht, schreitet sie in die Unendlichkeit hinaus.« Man könnte auf den ersten Blick meinen, Cassirer denke hier an jene Unendlichkeit, die Natorp (1923), 16, vor Augen hatte, wenn er den Gegenstand der Erkenntnis als unendliche Aufgabe bezeichnete. Der Gegenstand ist nach Natorp »Aufgabe, ist Problem ins Unendliche« (18). Aber dies kann Cassirer nicht gemeint haben, spricht er doch von der Unendlichkeit des Geisterreichs.

⁵² Cassirer / Heidegger (1991), 286.

⁵³ Cassirer (1990), 46.

⁵⁴ Cassirer (1931), 12.

Annahme eines objektiven Reichs der Wahrheit begrifflich machen zu können, daß ein endliches Wesen überhaupt zur Erkenntnis, zur Vernunft, zur Wahrheit gelangt.⁵⁵ Tatsächlich läßt sich die Relativierung der Erkenntnis auf das geschichtlich bedingte Dasein nur vermeiden, wenn eine vom Denken unabhängige geistige Wirklichkeit angenommen wird. Wird dagegen der objektive Geist als Schöpfung des Ich, als ein vom Subjekt entworfener Deutungsrahmen, aufgefaßt, dann ist nicht zu sehen, wie der Anspruch der »Absolutheit der Wahrheit« aufrechterhalten werden kann.⁵⁶ Auch das Davoser Protokoll läßt also nicht erkennen, welchen Status Cassirer dem objektiven Geist zugeschrieben hat.

Unübersehbar ist jedoch Cassirers Opposition gegen Heideggers radikalen Finitismus. Weil Heidegger das Dasein als endlich betrachtete und jede Transzendenz in Richtung auf etwas Unendliches ausschloß, konnte er der Philosophie nicht, wie Cassirer, die Aufgabe zuweisen, den Menschen von der Angst zu befreien. Er meinte vielmehr, daß es darauf ankomme, den Menschen radikal der Angst auszuliefern.⁵⁷ Dies entspricht Heideggers Ansicht in *Sein und Zeit*, der zufolge die Angst mit dem In-der-Welt-sein unlöslich verbunden ist, oder dem in der Vorlesung *Was ist Metaphysik?* ausgesprochenen Gedanken, daß die Angst mit der »Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts« zu tun habe.⁵⁸ Sein und Nichts gehören wegen der Endlichkeit des Daseins zusammen. Nimmt man an, daß es jenseits der endlichen Wirklichkeit nichts gibt, dann wird die Angst verständlich, ja bei klarem Bewußtsein der Endlichkeit unvermeidlich. Sie psychologisch erklären zu wollen hieße, das Problem zu verfehlen, so wie psychologische Erklärungen im allgemeinen am Wesen philosophischer Fragen vorbeigehen.

Die Tragweite dieser Auffassung kann man sich verdeutlichen, wenn man sie der von Spinoza vertretenen Ansicht gegenüberstellt. Nach Spinoza wird, wer sich von der Angst bestimmen läßt, nicht von der Vernunft geleitet,⁵⁹ das heißt, wer unter der Leitung der Vernunft lebt, über-

⁵⁵ Cassirer / Heidegger (1991), 277.

⁵⁶ Cassirer / Heidegger (1991), 278. Allerdings hat Cassirer (1988), 21, den Anspruch der Allgemeingültigkeit relativiert, wenn er erklärt, daß sich mit den vom Geist geschaffenen Symbolen (im sprachlichen, ästhetischen, mythischen Bereich usw.) ein »Objektivitäts- und Wertanspruch« verbindet; »sie beanspruchen [...] ein Allgemeingültiges hinzustellen«. »Dieser Anspruch mag sich [...] möglicherweise als hinfällig erweisen; – aber daß er überhaupt erhoben wird, gehört zum Wesen und Charakter der einzelnen Grundformen selbst.« – Was wäre von Cassirers Standpunkt aus zu erwidern, wenn ein Kritiker diesen Anspruch auf Allgemeingültigkeit als illusorisch bezeichnen wollte?

⁵⁷ Cassirer / Heidegger (1991), 286.

⁵⁸ Heidegger (1996a), 118.

⁵⁹ Spinoza: Ethik, Teil IV, Prop. 63; Opera, hg. von C. Gebhardt, Bd. II, Heidelberg 1925, 258.