

Ernst Cassirer
Nachgelassene Manuskripte
und Texte
Band 17
Davoser Vorträge.
Vorträge über Hermann Cohen



Meiner

ERNST CASSIRER

NACHGELASSENE MANUSKRIPTE UND TEXTE

Begründet von

Klaus Christian Köhnke,

John Michael Krois und

Oswald Schwemmer

Herausgegeben von

Christian Möckel

Band 17

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

ERNST CASSIRER

DAVOSER VORTRÄGE
VORTRÄGE ÜBER HERMANN COHEN

Mit einem Anhang: Briefe Hermann und Martha Cohens an
Ernst und Toni Cassirer 1901–1929

Herausgegeben von
Jörn Bohr und
Klaus Christian Köhnke †

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

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 978-3-7873-1263-4

Zitiervorschlag: ECN 17

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2014. 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, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. – Satz: Da-TeX Gerd Blumenstein, Leipzig. Druck und Bindung: Beltz, Bad Langensalza. Einbandgestaltung: Jens Peter Mardersteig. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

www.meiner.de

INHALT

Vorwort der Herausgeber	IX
-------------------------------	----

I. DAVOSER VORTRÄGE

Heidegger-Vorlesung (Davos) März 1929	3
---	---

BEILAGE I

Heidegger-Aufsatz. Notizen zu Heideggers „Kant und das Problem der Metaphysik“	77
---	----

BEILAGEN II

Arbeitsgemeinschaft Cassirer und Heidegger. Davos, 26. März 1929	108
Cassirer, Leben und Geist bei Scheler. Davos, 27. März 1929	121

II. VORTRÄGE ÜBER HERMANN COHEN

Hermann Cohens Philosophie in ihrem Verhältnis zum Judentum. Vortrag der Franz Rosenzweig- Gedächtnisstiftung am 12. April 1931	125
The Philosophy of Hermann Cohen and his Conception of Jewish Religion	141

BEILAGEN III

Hermann Cohen (Malmö, 23.3.41)	161
Briefe Hermann und Martha Cohens an Ernst und Toni Cassirer	165
1. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 30. April 1901	165
2. Martha Cohen an Ernst Cassirer, 1. Dezember 1901	166
3. Martha Cohen an Ernst Cassirer, 2. Dezember 1901	167
4. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 4. Dezember 1901	168

5. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 19. Februar 1902	170
6. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 15. April 1902	175
7. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 4. Juni 1902	178
8. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 6. Juni 1902	179
9. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 7. Juni 1902	180
10. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 26. Juli 1902	184
11. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 14. Januar 1903	187
12. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 9. Februar 1903	188
13. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 31. Mai 1903	191
14. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 30. April 1904	197
15. Hermann u. Martha Cohen an Ernst Cassirer, 3. Mai 1904	200
16. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 18. Mai 1904	201
17. Hermann u. Martha Cohen an Ernst Cassirer, 27. Juli 1904	204
18. Hermann u. Martha Cohen an Ernst u. Toni Cassirer, 12. August 1905	206
19. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 22. November 1905	209
20. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 29. November 1905 . . .	214
21. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 5. Dezember 1905	215
22. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 13. Januar 1906	216
23. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 19. Januar 1906	219
24. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 23. Februar 1906	220
25. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 8. Mai 1906	224
26. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 29. Mai 1906	225
27. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 12. Juni 1906	229
28. Martha u. Hermann Cohen an Ernst u. Toni Cassirer, 6. Juli 1906	232
29. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 22. Juli 1906	233
30. Hermann u. Martha Cohen an Ernst u. Toni Cassirer, 27. Juli 1906	236
31. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 23. September 1906 . . .	237

32. Hermann u. Martha Cohen an Ernst Cassirer, 6. Dezember 1906	238
33. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 14. Dezember 1906	242
34. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 31. Januar 1907	244
35. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 21. Februar 1907	246
36. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 3. April 1907	247
37. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 21. Mai 1907	248
38. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 16. Juni 1907	253
39. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 1. Dezember 1907	255
40. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 27. März 1908	258
41. Hermann u. Martha Cohen an Ernst u. Toni Cassirer, 5. Juni 1908	260
42. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 29. Juli 1908	261
43. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 14. September 1908	264
44. Hermann u. Martha Cohen an Ernst Cassirer, 27. Juli 1909	265
45. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 24. August 1910	268
46. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 6. Juni 1911	273
47. Hermann Cohen an Ernst Cassirer, 31. August 1911	279
48. Martha u. Hermann Cohen an Ernst u. Toni Cassirer, 13. April 1916	283
49. Hermann u. Martha Cohen an Ernst Cassirer, 16. März 1917	285
50. Martha Cohen an Ernst u. Toni Cassirer, 12. April 1917	287
51. Martha Cohen an Toni u. Ernst Cassirer, 17. September 1919	289
52. Martha Cohen an Ernst u. Toni Cassirer, 30. April 1924	292
53. Martha Cohen an Ernst Cassirer, 27. Juli 1924	295
54. Martha Cohen an Ernst u. Toni Cassirer, 11. Juli 1929	298
55. Martha Cohen an Ernst Cassirer, undatiert	300

ANHANG

Zur Textgestaltung.....	305
1. Zeichen, Abkürzungen, Siglen.....	305
2. Regeln der Textgestaltung.....	310
Editorische Hinweise	313
Anmerkungen der Herausgeber.....	347
Literaturverzeichnis.....	403
Personenregister.....	413

VORWORT DER HERAUSGEBER

ECN 17 besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil publiziert die im Nachlaß Cassirers überlieferten Zeugnisse über seine Davoser Vorträge, die sogenannte Heidegger-Vorlesung, und dokumentiert die parallelen Überlieferungen der Vorträge und der Arbeitsgemeinschaft Cassirer und Heidegger durch Helene Weiss und Hermann Mörchen sowie die Notizen Cassirers über Heideggers Kant und das Problem der Metaphysik. Der zweite Teil enthält die unveröffentlichten Vorträge Cassirers über Hermann Cohen sowie – als Anhang – die 55 überlieferten Schreiben Hermann und Martha Cohens an Ernst (und Toni) Cassirer.

Die Herausgeber danken Prof. Dr. Karlfried Gründer † und Prof. Dr. Helmut Holzhey für manchen Ratschlag bei der Vorbereitung der Edition. Für vielfältige Unterstützung danken wir Prof. Dr. Christian Möckel von der Arbeitsgruppe Ernst-Cassirer-Nachlaß-Edition an der Humboldt-Universität zu Berlin. Besonderes Andenken bewahren wir Prof. Dr. John Michael Krois, der 2010 verstorben ist. – Für die finanzielle und institutionelle Unterstützung dieser Edition danken wir der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Universität Leipzig. Johannes Duschka, Antje Woldt und Marie Wilke haben in Leipzig als studentische Hilfskräfte zum Gelingen des Projektes beigetragen. Wir danken außerdem den Mitarbeitern der Beinecke Rare Book and Manuscript Library der Yale University, New Haven (USA), die die nötigen Archivrecherchen ermöglichten, sowie für ihre besondere Hilfe Valerie Harris und Ann C. Weller vom Special Collections Department der University Library, University of Illinois, Chicago. Weiteren Dank schulden wir Dr. Claudia Wedepohl und Dr. Eckart Marchand vom Archiv des Warburg Institute, London.

Leipzig, im Mai 2013

Jörn Bohr · Klaus Christian Köhnke

Ich widme diesen Band meinem Lehrer und Freund Klaus Christian Köhnke. Er ist viel zu früh am 24. Mai 2013 verstorben – kurz nach dem Abschluß der intensiven gemeinsamen Arbeit am vorliegenden Band. Ich bin ihm überaus dankbar für all diese Zeit.

Leipzig, im Juni 2013

Jörn Bohr

I. DAVOSER VORTRÄGE

Daten₁

Hermann Mörchen

Helene Weiss

Montag, 18. März
1929, Vormittag:
10–11/

E. Cassirer /
Grundprobleme
der philosophi-
schen Anthropol-
ogie

CASSIRER: PHILOSOPHISCHE
ANTHROPOLOGIE, I.

CASSIRER
DAVOS

Immer wieder Problem der Anthropol-
ogie in der Philosophie. Scheler, beson-
ders am Ende seiner Arbeit, langt bei
dieser Frage an. Phänomenologie: Hus-
serl – Heidegger. Kritischer Idealismus:
ebenfalls diese Entwicklung.

Gibt es hier heute einen einheitlichen
Problembereich oder ganz verschiedene,
sich durchkreuzende Tendenzen? Der
Fragenkreis der Anthropologie ist nicht
spezifisch modern; diese Orientierung
findet sich überall im philosophischen
Denken, wo es wirklich bewegt ist. Über-
all, wo nach der ἀρχή der Philosophie
gefragt wird.

Cassirer

HEIDEGGER-VORLES[UNG] (DAVOS) MÄRZ 1929^A[Konvolut 94, Box 42, folder 839]^B

a)^C Problem der philosophischen Anthropologie rückt wieder in das Z e n -
t r u m der modernen philos[ophischen] Probleme – Mehr und mehr als ein
Brennpunkt philosoph[ischer] Forschung u[nd] philosoph[ischer] Frage-
stellung – von ganz verschied[enen] Seiten her[:]

- a) Metaphysik (Scheler)
- b) Phänomenologie
- c) krit[ischer] Idealismus

Aber es kann keineswegs als ein spezifisch^D „modernes“ Problem angesehen
werden – es eignet überhaupt nicht einer bestimmten Zeit, einer einzelnen
E n t w i c k l u n g s s t u f e des philosoph[ischen] Denkens – sondern es tritt
überall auf, wo die philosophische Reflexion zu einer bestimmten Reife und
Höhe gediehen ist und wo sie sich vor bestimmte letzte Entscheidungen
gestellt sieht[.] – Die großen Epochen der Scheidung und Entscheidung[.]
der „Krisis“ im eigentl[ichen] Wortsinne – sie führen immer wieder zum
Probl[em] d[er] phil[osophischen] Anthropol[ogie.] Es liegt im Wesen der
Philosophie, daß sie nicht nur, ja nicht einmal in erster Linie Besinnung über
die Welt, über den Kosmos, sondern daß sie wesentlich S e l b s t b e s i n -
n u n g ist – und diese S e l b s t b e s i n n u n g findet als erstes, als wesentliches
Problem die Frage nach dem Wesen des M e n s c h e n [.] –

^A Heidegger-Vorles[ung] (Davos) März 1929] *im Ms. unterstrichen*

^B *Synoptische Darstellung mit den Aufzeichnungen von Hermann Mörchen und Helene Weiss, siehe die editorischen Hinweise, S. 314 u. 322f.*

^C a)] *Cassirer hat die Reihenfolge seines Ms. während der Niederschrift und für den Vortrag mehrfach verändert, ohne die Gliederungspunkte jeweils anzupassen. Die Herausgeber haben sich entschlossen, dies nur in Ausnahmefällen, bei starker Widersprüchlichkeit, zu korrigieren. Weitere Glättungs- und Korrekturversuche wären problematische Eingriffe, denn der Überlieferungszustand von Cassirers Ms. (siehe die editorischen Hinweise, S. 316–318) zeigt deutlich, daß es sich hierbei nicht um eine abgeschlossene oder in irgend einem Sinne fertige Fassung handelt, sondern um eine provisorische Disposition des Vorzutragenden.*

^D spezifisch] spezifisch.

Griechentum: Beginn mit der kosmologischen und physiologischen Spekulation; Problem des Menschen von hier aus zu begreifen gesucht. Der Mensch ist wesentlich das, was der κόσμος selbst ist: Empedokles. Auf dieser Gleichordnung beruht die Möglichkeit der Erkenntnis: Gleiches wird nur durch Gleiches erkannt: nur so Erkenntnis der Welt durch den Menschen möglich. Mensch als μικροκόσμος.

Sokrates: Zurückführung der Philosophie vom Himmel auf die Erde: der Mensch rückt einseitig und gewaltsam in den Mittelpunkt der philosophischen Fragestellung. Anfang des Phaidros: Sokrates vor dem Stadttor, entzückt über die Landschaft; Phaidros verwundert[,] daß Sokrates jetzt erst die Landschaft zu erblicken scheint. Dann Sokrates: ich bin lernbegierig; Bäume und Felsen wollen mich nichts lehren, wohl aber die Menschen in der Stadt.

Mitten in der griech[ischen] Philosophie bricht noch in der ersten „kosmologischen“ Epoche dies Problem durch – Kosmolog[ie]: Empedokles – das Wesen des Menschen bestimmt sich aus dem Wesen der Natur – Kosmologie u[nd] Physiologie – Empedokles[:] Gleiches durch Gleiches erk[ennen.]₂

Im Griechentum pflegt man Sokrates als den eigentlichen Entdecker des Problems des Menschen anzusehen – er hat die Philosophie nach dem bekannten Worte des Cicero „vom Himmel auf die Erde zurückgeführt“₃[.] – Wort des Sokrates im Phaidros: die Bäume u[nd] Felsen wollen mich nichts lehren[,] wohl aber die Menschen in der Stadt.₄ –

⟨Aber doch mitten in der kosmolog[ischen] Betrachtung – Heraklit sucht den λόγος im ä u ß e r e n Geschehen, im Wandel u[nd] Werden.^A Der λόγος ist das μέτρον, der Rhythmus, das ewige Gesetz dieses Werdens[:] ἡ λ ι ο ς οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα[.]₅ Aber daneben steht das Wort: ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν^B[.]₆ Der Seele Grenzen kannst Du nicht ausfinden – οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει^C – Der tiefste Logos ist der der S e e l e [.]₇⟩

^A Werden.] Werden,

^B ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν] ἐδιζησάμην ἐμαυτόν

^C οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει] οὕτω βαθὺν λόγον ἔχεια

Theätet: Aufgabe der Philosophie ist Erkenntnis der Wesenheit des Menschen. Der Philosoph weiß nichts von den Menschen in ihrer individuellen Verschiedenheit; er weiß nichts von seinem Nachbarn; fast weiß er nicht einmal, ob er ein Mensch sei oder ein anderes Geschöpf; was aber der Mensch sei usw., das untersucht er: τί δέ ποτ' ἐστὶν ἄνθρωπος ... ζητεῖ τε καὶ πράγματ' ἔχει διερευνώμενος.

Platon – er ist der Erste, der gestützt auf die Sokrat[ische] Frage die Wesensfrage für den Menschen stellt[.] Platon Theaetet[us] 174 B: Der Philos[oph] kümmert sich nicht um die Menschen u[nd] ihr Tun u[nd] Treib[en]. (Dieser Spott genügt noch für alle, die in der Philosophie leben.)^A Denn ein solcher weiss von seinen Nächsten und seinen Nachbarn nicht nur nicht, was sie tun und treiben, sondern fast weiss er nicht einmal, ob er ein Mensch ist oder ein anderes Geschöpf. „Was aber der Mensch ist und was einer solchen Natur im Unterschied von allen anderen zukommt, zu tun und zu leiden, das untersucht er und um dessen Erforschung müht er sich“[.]

τί δέ ποτ' ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ τί τῇ τοιαύτῃ φύσει προσήκει διάφορον τῶν ἄλλων ποιεῖν ἢ πάσχειν, ζητεῖ τε καὶ πράγματ' ἔχει διερευνώμενος[.]₈

Geschichte der philosoph[ischen] Anthropologie

– (sie ist bisher nicht geschrieben; aber sie wäre eine der reizvollsten philosophiegeschichtlichen Aufgaben – ich hebe hier nur einige Hauptphasen heraus – ich verzichte insbesondere darauf, das Problem in der Antike weiterzuverfolgen – was es der Aristotelischen Psychologie u[nd] Ethik, was es der Stoa verdankt, liegt auf der Hand.

^A (Dieser Spott ... leben.)] *Klammersetzung mit Bleistift*

Mittelalter: Augustins ganze Problemstellung dadurch charakterisiert, daß er diese entscheidende Wendung vollzieht: er fragt nicht mehr nach dem *esse*[,] dem Sein der Natur, sondern er fragt nach dem Sein, Bewußtsein, des Menschen: nicht *esse*, sondern *nosse, velle, vivere*. Hinwendung zur Innerlichkeit des Lebens; von hier zur Bestimmung des Seins und der Wahrheit vorzustoßen. *Noli foras ire; in te ipsum redi, in homine habitat veritas*. Korrelation der Wahrheitsfrage und der Frage nach der Natur des Menschen. Renaissance von dieser Augustinschen Grundrichtung bestimmt. Petrarca: *De secreto conflictu curarum suarum*: Schilderung seiner ersten Bergbesteigung; statt sich in das Bild der Landschaft zu verlieren, greift er nach Augustins *Confessiones* und findet die Stelle: die Menschen gehen dahin und bewundern hohe Berge und Meeresfluten und Gestirne; sich selbst aber bleiben sie fremd. Der gleiche typische Gegensatz findet sich dann weiter in der modernen Philosophie.

Mittelalter Augustin –)

Augustin beginnt geradezu mit der charakterist[ischen] Wendung – mit der Wendung von esse als dem Sein der Dinge zum Dasein u[nd] zum Bewusstsein des Menschen – vom esse zum nosse, zum velle, zum vivere[. „]Noli foras ire in te ipsum redi in interiore homine habitat veritas[.“], Renaissance knüpft immer wieder an diese Augustin-Stelle an – für Petrarca ist Augustin der ihm „unter Tausenden Teuerste“. (De secreto conflictu curarum suarum).¹⁰

Besteigung des Mont Ventoux – sein Blick fällt nicht auf die Landschaft, sondern auf das Buch, das sein ständiger Begleiter ist – Confess[i]ones: „]die Menschen gehen dahin u[nd] bewundern hohe Berge u[nd] weite Meeresfluten u[nd] versenken sich in die Betrachtung des Laufs der Gestirne – sich selbst aber bleiben sie fremd.[“]¹¹

18t. Jahrhundert

Pope: [„]the proper study of mankind is man[.“]¹²

Kant: seine Stellung zur Anthropologie ist nicht einfach. Äußerlich: Anthropologie als Lehrfach von Kant eingeführt und immer wieder behandelt. Engste Verknüpfung der Ethik mit der Anthropologie. Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesung 1765/66: in der Ethik wolle er die Methode deutlich machen, nach welcher man den Menschen studieren muß, ... und zwar die Natur des Menschen, die immer bleibt, nicht veränderlich ist. Diese Methode der Sittenuntersuchung ist eine schöne Entdeckung unserer Zeit und den Alten gänzlich unbekannt.

Anthropologischer Ausgangspunkt fixiert, und zugleich prinzipieller Fortschritt über diesen Ausgangspunkt hinaus gefordert.

Immanenz des Anthropologischen gefordert, die doch nicht ausschließt, daß der Philosoph übergeht in ein Reich der Transzendenz, in ein Reich der objektiven Geistigkeit: dies läßt sich freilich nur mit kritischer Vorsicht sagen. Es darf nicht so gefaßt werden, daß es aus der Immanenz herausfällt, aber doch so, daß es von ihr deutlich unterschieden ist.

Kant: In seiner Wirksamk[eit] als akadem[ischer] Lehrer bildet die Anthropologie einen Höhepunkt – einen Gegenst[and], zu dem er in seinen Vorles[ungen] immer wieder und mit besonderer Vorliebe zurückgekehrt ist. Ja es gibt eine Epoche, in der das Thema der Anthropologie für Kant so sehr zum Mittelpunkt wird, daß er selbst die Ethik, deren Grundlegung er später so scharf u[nd] grundsätzlich von der Anthropol[ogie] ablöst, auf die Anthropol[ogie] zurückzuführen sucht. In der Ethik will er „die Methode deutlich machen, nach welcher man den Menschen studieren muss, nicht allein denjenigen, der durch die veränderliche Gestalt, welche ihm sein zufälliger Zustand eindrückt, entstellt und als ein solcher selbst von Philosophen fast jederzeit verkannt worden, sondern die Natur des Menschen, die immer bleibt und deren eigentümliche Stelle in der Schöpfung“. „Diese Methode der sittl[ichen] Untersuchung ist eine schöne Entdeckung unserer Zeiten und ist, wenn man sie in ihrem völligen Plane erwägt, den Alten gänzlich unbekannt gewesen“ (II. 326). Erst auf Grund einer solchen Methode lasse sich erkennen, [„]welche Vollkommenheit dem Menschen im Stande der rohen und welche im Stande der weisen Einfalt angemessen sei, was dagegen die Vorschrift seines Verhaltens sei, wenn er, indem er aus beiderlei Grenzen herausgeht, die höchste Stufe der physischen oder moralischen Vortrefflichkeit zu berühren trachtet, aber von beiden mehr oder weniger abweicht[.]“₁₃ –

Hier ist beides gesehen: der „anthropologische“ Ausgangspunkt und der prinzipielle Fortschritt über diesen Ausgangspunkt hinaus, die „Transzendenz“ gegenüber dem Anthropologischen, die Wendung zum ›Transzendentalen‹[.] –

Damit scheint sich ein unlösbarer Gegensatz[.] ein Widerstreit zwischen Immanenz u[nd] Transzendenz, zwischen anthropologischer Relativität (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος₁₄) u[nd] ethischer Unbedingtheit, dem Absoluten des kategor[ischen] Imperativs, aufzutun[.] – Aber vielleicht ist es eben dieser Widerstreit, dieser polare Gegensatz, der das Wesen des Menschen am tiefsten kennzeichnet[.] – Er kann nicht dogmatisch-metaphysisch gelöst, aber er kann u[nd] muss als solcher erkannt werden[.] –

Der Mensch wäre dann eben der tiefste Ausdruck dieses Ur-Gegensatzes selbst – ein ἐν διαφερόμενον ἑαυτῷ₁₅^A

^A ἑαυτῷ[.] *danach gestrichen*: Heidegger würde die Konsequenz vermutlich ziehen.

Sprung in die Gegenwart der philosophischen Anthropologie.

Drei Probleme, im Anschluß an Heidegger:

1) Raumproblem, 2) Sprachproblem, 3) Todesproblem.

R a u m - Problem
S p r a c h - Problem
T o d e s - Problem

1) R a u m p r o b l e m . So alt wie die Geschichte der Philosophie.

I.) R a u m , uralte Spekulationen über Wesen d[es] Raums. Myth[isches] Weltbegreifen enthält es schon.

II) Aber von dieser geschichtlichen Vorbereitung versetzen wir uns nun mit einem Sprung mitten in die Problematik der Philosophie der Gegenwart hinein. Wir gruppieren sie um einen systematischen Gegensatz – und wir stellen zugleich zwei Denker in den Mittelpunkt, die diese Problematik heute vielleicht am schärfsten u[nd] am lebendigsten verkörpern – Schelers u[nd] Heideggers Plan der philos[ophischen] Anthropologie^A[.] – In den Grenzen dieser Vorträge ist es nicht^B möglich, auf das Ganze von Schelers und Heideggers Problem einzugehen – keine Kritik, geschweige eine Polemik[.]

Ich greife nur einen Kernpunkt heraus – u[nd] ich stelle der Behandlung dieses Kernproblems bei Scheler u[nd] bei Heidegger, die eigene Auffassung gegenüber, wie sie sich mir aus dem Problem der Philosophie der symbol[ischen] Formen ergeben hat. –^C

Raumproblem

Sprachproblem

Todesprobl[em]^D

α)^E Das Raumproblem.

Die Stufen des Raumbewusstseins. –

^A philosophischen Anthropologie] philosophischen Terminologie

^B Vorträge ist es nicht] Vorträge nicht

^C ergeben hat. –] *danach folgt im Ms. ein Verweis auf α) Leben und Geist/ Der Gegens[atz] von L[eben] u[nd] G[eist] in Schelers Anthropologie s[iehe] Votr[ag.] Cassirer trug über dieses Thema erst am 27. März 1929 vor, siehe S. 121f. im vorliegenden Bd. sowie Hrsg.-Anm. 339.*

^D Raumproblem/Sprachproblem/Todesproblem] *am Rand untereinander geschrieben, darunter mit Bleistift senkrechter Pfeil nach unten*

^E α)] γ) Reihenfolge von Cassirer selbst geändert, aber ohne Korrektur der Gliederung

Der Raum ist nach Heidegger kein festes Gefäß, kein daseiendes Ding, in dem die Menschen und Dinge sind; es gibt so wenig einen absoluten und objektiven Raum, wie es einen Raum als bloße Anschauungsform gibt; der Raum konstituiert sich in der Weltlichkeit des Daseins, in der Sphäre der Zuhandenheit, des Sorgens und Besorgens. Platz und Platzmannigfaltigkeit sind nicht das Wo eines beliebigen Vorhandenseins der Dinge; Platz ist das Dort und Da des Hingehörens eines Zeugs; Gegend als Wohin des Gehörens von Zeug. Apriorität des Raumes bei Heidegger: Vorgängigkeit des Begegnens von Raum als Gegend im jeweiligen umweltlichen Begegnen des Zuhandenen. D.h.: Prius des reinen Aktionsraums vor jedem objektiv Vorhandenen; Primat des Aktionsraums, in dem uns Gegenstände begegnen, vor dem Darstellungsraum und symbolischen Raum.

Ich bestreite den Heideggerschen Ausgangspunkt nicht. Aber: These, daß dieser so aufgewiesene Raum zwar notwendig den Anfang alles menschlichen Lebens mit den Dingen ausmacht, daß aber die spezifisch menschliche Auffassung des Raumes darin liegt, daß sich eine Wendung vollzieht, die mehr und mehr von dem Aktionsraum wegführt und hinführt zum Darstellungs- (Symbol-)Raum. Heideggers Raum ist terminus a quo; er ist aber nicht zureichend als terminus ad quem.

Dreifache Entgegensetzung, um allmählich das Eigentümliche des spezifisch menschlichen Raumes entstehen zu sehen.

Prius des r[einen] Aktionsraums vor jed[em] obj[ektiv] vorh[andenen] u[nd] bloß vorgestellten R[aum]. Primat des Aktionsraums vor Darstellungs[r[aum]] u[nd] symbol[ischem] R[aum].

Demgegenüber: der Raum notwendig der Anfang alles Lebens, aber spezif[isch] menschl[iche] Auffassung v[on] R[aum], Wendung innerh[alb] der Sphäre, führt hin zum terminus ad quem: Darstellungs[r[aum]], symb[olischer] R[aum]. Heideggers R[aum] der term[inus] a quo, aber ob auch der zureichende term[inus] ad quem??

3fache Entgegensetzung, um die Eigentüml[ichkeit] des spezif[isch] menschl-[ichen] Raums entstehen zu lassen.

a) Der Raum bei Heidegger.

Der Raum kein festes Gefäß, in dem die Menschen und Dinge „sind“. Es giebt sowenig einen absoluten, objektiven Raum – wie einen R[aum] als blosse „Anschauungsform“. Sondern R[aum] konstituiert sich in der „Weltlichkeit des Daseins“, in der Sphaere der „Zuhandenheiten“, des ›Sorgens‹ und ›Besorgens‹[.]¹⁶

„Der Platz und die Platzmannigfaltigkeit dürfen nicht als das Wo eines beliebigen Vorhandenseins der Dinge ausgelegt werden. Der Platz ist je das bestimmte Dort und Da des Hingehörens eines Zeugs ... Dieses im bewegenden Umgang umsichtig vorweg im Blick gehaltene Wohin des möglichen zeughaften Hingehörens nennen wir die Gegend.“ (103)¹⁷
 [„]Apriorität besagt hier Vorgängigkeit des Begegnens von Raum (als Gegend) im jeweiligen umweltlichen Begegnen des Zuhandenen[.“] (111)¹⁸
 Es besagt also das Prius des reinen Aktions-Raums vor jedem objektiv-vorhandenen und jedem bloss-vorgestellten Raum; – den Primat des „pragmatischen“ Raumes vor dem Darstellungs-Raum, dem symbol[ischen] Raum.

Wiederum leugnen wir diesen Ausgangspunkt als solchen nicht – wir behaupten nur, daß der anthropologische Raum, der Raum, in dem der Mensch lebt, erst dadurch erobert wird, daß dieser Ausgangspunkt verlassen, überwunden wird[.]

Zu diesem Zweck betrachten wir:

- a) den tierischen „Raum“
- b) den Raum des Aphasischen
- c) den Symbolraum – als
 - α) Ausdrucksraum (Mythos)
 - β) Darstellungsraum [(]Sprache, Kunst^[]]
 - γ) den Bedeutungsraum (Mathemat[ik] u[nd] Physik)

^A Sprache, Kunst] untereinander geschrieben und mit geschweifter Klammer zusammengefaßt

a) Ausgang von den Fragen der modernen Biologie: Innenwelt und Umwelt der Tiere zu erforschen und von der des Menschen zu unterscheiden. Uexküll. Was unterscheidet den Raum, in dem das Tier lebt, von dem charakteristisch menschlichen Raum?

Der pragmatische Raum, wie Heidegger ihn schildert (Gegend), hat nach den Ergebnissen der modernen Biologie auch in der tierischen Welt sein genaues Analogon. Freilich dieser tierische Raum für uns nicht vorstellbar. Das wäre Anthropomorphismus. Anderer Weg: Uexküll hat als charakteristisches Moment hervorgehoben, daß jede Tierart in einem besonderen Raum lebt[,] sofern die Art aus ihrer Umgebung Reize empfängt und sich zu ihnen verhält: dies ist immer räumlich bestimmt. Alles, was in diese Welt gehört, hat schon ein Wo, einen Ort. Bestimmtes Verhältnis der Koordination. Das Koordinationsschema aber ist nicht gleichförmig, sondern es variiert von Art zu Art. Objektives Kriterium nur zu gewinnen im Ausgang vom anatomischen Bau des Tieres. Beziehung zwischen Merk- und Wirknetz des Tieres: sein Funktionskreis.

Ausgehen von der modernen Biologie. Innen- und Umwelt der Tiere. Uexküll. So fragen wir: was unterscheidet den Lebensraum, in dem das Tier lebt, vom menschl[ichen?]

Heideggers pragmatischer R[aum] (Gegend) hat auch b[ei] Tieren, nach moderner biolog[ischer] Forschung, sein Analogon. Wir können ihn uns zwar nicht vorstellen. Uexküll will uns auf Umweg, mittelb[ar] hinführen: jede Art lebt i[m] bes[onderen] R[aum]; sofern sie aus Umgebung Reize empfängt und mit charakt[eristischer] Bewegung darauf reagiert, ist alles räuml[ich] best[immt.] Best[immtes] Verhältnis der Zuordnung der Teile. Das Koordinationsschema variiert v[on] Art z[u] Art. (Uexküll) Kriterium nur der anatom[ische] Bauplan des Tieres: von ihm hängt Merk- und Wirknetz ab: zus[ammen]: Funktionskreis des Tieres.

Zu a)

Der „pragmatische“ Raum, wie ihn Heidegger schildert und wie er ihn im Begriff der „Gegend“ als des „jeweiligen umweltlichen Begegnen des Zuhandenen“ umschreibt,¹⁹ hat auch in der tierischen Welt, bis hinab zur Welt der niederen Tiere, sein genaues Analogon. Wir müssen freilich darauf verzichten, uns diesen tierischen „Raum“ irgendwie „vorstellen“ zu wollen, wir können ihn nicht mit u n s e r e n psychischen Qualitäten ausstatten und gleichsam „ausmalen“. Das würde purer Anthropomorphismus sein. Die moderne theoretische Biologie hat uns jedoch einen anderen Weg gewiesen, auf dem wir uns dem Problem annähern können. Uexküll hat in seinen Arbeiten zur Erforschung der „Umwelt und Innenwelt der Tiere“²⁰ als eines der charakteristischen Momente, der für jede Tierart bezeichnend ist, hervorgehoben, daß jede Art in einem besonderen „Raume“ lebt. Sofern^A die Art aus ihrer Umgebung Reize e m p f ä n g t und sofern sie selbst in irgend einer Weise auf diese Reize re-agiert, sofern sie irgendwelche Wirkungen auf die Umgebung ausübt, ist stets beides, dieses Empfangen wie dieses Bewirken, in irgend einer Weise räumlich bestimmt. Es hat sein ›Wo‹, seinen ›Ort‹. Die Bewegungen der Tiere bilden eine Gesamthandlung, deren einzelne Teile nur dadurch ein Ganzes ausmachen, daß sie zu einander in einem ganz bestimmten Verhältnis der Zu-Ordnung, der Ko-ordination stehen. Hierbei aber ist, wie Uexküll auf Grund umfangreicher experimenteller Untersuchungen gezeigt hat, das Koordinations-Schema keineswegs gleichförmig, sondern es variiert im allgemeinen von Art zu Art. Jede Art lebt in ihrem Raum, der sich nicht einfach in den Raum einer anderen, von ihr verschiedenen, „übersetzen“, der sich nicht einfach „transponieren“ läßt. Suchen wir nach irgend einem objektiven Kriterium, um diesen für die Tierart charakteristischen ›Raum‹ zu bestimmen – so können wir hierbei nach Uexküll immer nur vom anatomischen Bau der Tierart ausgehen. Der „Bauplan“ des Tieres bestimmt sein Verhältnis zur Umgebung, seine ›Umwelt‹ wie seine ›Innenwelt‹. Von ihm hängt einerseits sein ›Merknetz‹, wie sein ›Wirknetz‹ ab; und die Beziehungen zwischen diesem ›Merknetz‹ und ›Wirknetz‹ konstituieren dasjenige, was Uexküll den ›Funktionskreis‹ des Tieres nennt:

^A Sofern] So fern

Die Erforschung des anatomischen Bauplans kann allein die gesicherte Grundlage der Biologie abgeben.

Wie der spezifische Raum für jede Art verschieden ist, so sind es auch die Dinge.

So sind auch die Dinge, die f[ür] das Tier vorhanden sind, spezif[isch] verschieden. Nicht vorgestellte, objizierte Inhalte, sondern sie greifen in sein Handlungsgefüge ein. ...

Was vom Tier als Veränderung der Umwelt überhaupt bemerkt wird, das hält sich stets innerhalb eines ganz bestimmten, engen Kreises; alles daraus Herausfallende ist für das Tier nicht vorhanden. In der Welt des Regenwurms gibt es nur Regenwurmdinge. Es gibt für verschiedene Arten kein gemeinsames Schema der Gegenständlichkeit.

Uexkülls Schilderung einer Infusorienart: Tier und Umwelt bilden eine in sich geschlossene Zweckmäßigkeit. Sein Lebensraum ist zugleich der Schutz und die Schranke des Tieres. Wie die niederen Tiere sich die passenden chemischen und physikalischen Reize aussuchen, so sucht das höhere Tier die passenden Formen und Reflexionen aus ...

Der Raum des Infusoriums ... zugleich f[ür] es Schutz u[nd] Schranke.

„Über der Innenwelt u[nd] Umwelt steht der Bauplan alles beherrschend. Die Erforschung des Bauplans kann allein die gesunde und gesicherte Grundlage der Biologie abgeben. Wird die Ausgestaltung des Bauplans für jede Tierart in den Mittelpunkt der Forschung gestellt, so findet jede neuentdeckte Tatsache ihre naturgemäße Stelle, in der sie erst Sinn erhält u[nd] Bedeutung.“²¹

Und wie der spezifische „Raum“, in dem jedes Tier lebt, verschieden ist, – so sind es auch die ›Dinge‹, die für das Tier „vorhanden“ sind, d. h. die nicht für seine „Vorstellung“ als Objekte dieser Vorstellung „da sind“ (im Sinne des Objiziert-Seins), sondern die irgendwie in das Handlungsgefüge des Tieres eingreifen.

Was vom Tier, als Veränderung der Umwelt, überhaupt „bemerkt“ wird – d. h. worauf es mit bestimmten charakteristischen Reaktionen antwortet, das hält sich stets innerhalb eines ganz bestimmten, eng-umzirkelten Kreises – alles was aus diesem Kreise herausfällt, ist für das Tier überhaupt nicht „da“[.] ›In der Welt des Regenwurmes giebt es nur Regenwurmdinge, in der Welt der Libelle nur Libellendinge‹²² – und beide lassen sich sowenig wie der „Raum“ der Libelle u[nd] der des Regenwurmes unmittelbar vergleichen u[nd] auf ein gemeinsames Schema der Räumlichkeit „überhaupt“ oder der „Gegenständlichkeit“ überhaupt zurückführen.

So die Schilderung vom *Paramaecium caudatum*, einer Infusorienart. Von ihm sagt U[exküll], daß dieses Tier sicherer in seiner Umwelt ruhe als ein Kind in seiner Wiege. „Überall ist es von den gleichen wohlthätigen Reizen umgeben, die es vor Irrfahrten schützen und ihm immer wieder die Wege weisen zu den Quellen seiner Nahrung und seines Wohlbefindens. *Paramaecium* ist so in die Welt eingebaut, daß alles ihm zum Heile ausschlagen muss. Tier u[nd] Umwelt bilden zusammen eine geschlossene Zweckmässigkeit[.]“²³ Der Funktionskreis, in dem das Tier steht und den es mit seinen Bewegungen und seinen Handlungen erfüllt, der „Lebensraum“, in welchem es existiert, ist so zugleich sein Schutz, wie er die Schranke bildet, aus der es nicht herauszutreten vermag. „Wie die niederen Tiere sich die passenden chemischen und physikalischen Reize aussuchen, so sucht sich das höhere Tier mit seinem entwickelten Augenapparat die passenden Formen, Farben u[nd] Bewegungen aus, die seinen Reflexionen als Anknüpfungspunkte dienen können u[nd] von denen es allein abhängt, unbekümmert und sicher schwebend in der Unendlichkeit der Aussenwelt. Die Reize der Umwelt bilden zugleich eine feste Scheidewand, die das Tier wie die Mauern eines selbstgebauten Hauses umschliessen und die ganze fremde Welt von ihm abhalten.“²⁴

Das Tier lebt innerhalb einer Schutzmauer, ist seiner Umgebung angepaßt, besteht darin in gewissem Sinne ruhig und sicher, aber vermag die Mauer nicht als solche zu bemerken. Hegel: die Grenze zu wissen ist nur möglich, wenn man in gewissem Sinne schon über diese Grenze hinaus ist.

Wendung, die die Grenze der Welt des Menschen von der des Tieres trennt. Der Mensch gelangt an den Punkt, wo die Grenze als solche zum Bewußtsein kommt: und mit diesem Bewußtsein steht er bereits jenseits dieser Grenze.

Bemerkt diesen Schutzraum nie als solchen. (Hegel: Grenze zu wissen nur mögl[ich], wenn man im gew[issen] Sinne über sie hinaus.)

Hier Unterschied v[on] Tier u[nd] Mensch. Mensch lebt ursprüngl[ich] auch innerh[alb] der Grenze; aber sie kann ihm als Grenze z[u] Bewußts[ein] kommen, damit kommt er jenseits.

Dieses Jenseits ist freilich nicht unmittelbar zu erreichen, sondern nur durch ein Medium: das der Sprache, der Gestaltung in der bildenden Kunst u. a. Medium der symbolischen Form.

Dies Jenseits [nich]t unmittelb[ar] z[u] erreichen, nur durch Medium (Sprache, Mythos, Kunst)[.] Medium der symbol[ischen] Form.