

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Cohen über Spinoza: Das Denken der Natur und die Natur des Denkens

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1515232> since 2025-05-08T09:57:19Z

Published version:

DOI:10.1163/1477285X-12341335

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

Cohen über Spinoza: Das Denken der Natur und die Natur des Denkens*

Luca Bertolino

Università degli Studi di Torino, Turin, Italy

luca.bertolino@unito.it

Abstract

This analysis of Cohen's reception of Spinoza's thought draws attention to theoretical issues: the nature of thinking and the thinking of nature. In a synoptic way it refers to several of Cohen's works, trying to determine continuity and discontinuity in his interpretation of Spinoza, with a specific focus on *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Thus, Cohen's reception of Spinoza's thought seems to be characterized by a continuity similar to what we can find in Cohen's philosophical system as a whole. Discrepancies in his interpretation of Spinoza correspond to a progressive refinement of his own speculative approach.

Keywords

Hermann Cohen; Baruch Spinoza; nature; thinking; system of philosophy

* Der Text entstand aus einem Forschungsprojekt, das ich 2010 als *visiting researcher* beim Hermann Cohen-Archiv der Universität Zürich durchführen durfte. Die Ergebnisse wurden anlässlich eines internationalen Kolloquiums zur jüdischen Philosophie über „Die Natur des Denkens und das Denken der Natur—Spinoza, Trendelenburg und Cohen“ (Leiden-Oegstgeest, 21.–23. Juni 2010) von mir vorgetragen. An dieser Stelle möchte ich mich bei dem langjährigen Leiter des Archivs, PD Dr. Hartwig Wiedebach, und dem Veranstalter des „Amsterdam 2010 Colloquium Jewish Philosophy“, Prof. Dr. Reinier Munk, für die Unterstützung dieser Forschungsarbeit bedanken. Während die Veröffentlichung des Tagungsbandes noch aussteht, wird der Text in aktualisierter Fassung hier vorab publiziert.

Bestimmung und Bewertung von Hermann Cohens Rezeption des spinozischen Denkens sind kein leichtes Unterfangen. Sicher fehlt es nicht an Schriften des Begründers der Marburger Schule, auf die unmittelbar Bezug genommen werden kann, um sich seiner Interpretation von Spinoza anzunähern. Auch kann nicht mehr behauptet werden, was Franz Rosenzweig im Hinblick auf das geistige Erbe Cohens feststellte, als er 1929 den Vortrag über „Spinozas Verhältnis zum Judentum“ (*W* 15, 347–388) erstmals herausgab, den Cohen 1910 in der Halberstädter Bne-Brith-Loge gehalten hatte:

[M]an [hat] seinen [Cohens] Spinoza nicht ernstgenommen. Ich weiß außer der [...] wertvollen Studie von Leo Strauß über das Verhältnis der Bibelwissenschaft Spinozas zu ihren Vorläufern keine einzige Arbeit, die sich ernsthaft mit dem Cohenschen Problem auseinandersetzt.¹

Dennoch bestätigt gerade die Untersuchung der Quellen und Sekundärliteratur, dass Cohens Verhältnis zu Spinoza, seinem Denken und seiner Person problematisch ist.

„Cohen“, stellt Rosenzweig bündig fest, „hat Spinoza ernstgenommen“.² Nicht allein hat er ihm verschiedene spezifische Arbeiten gewidmet, d. h. den erwähnten Vortrag von 1910, ein

¹ „Ein ungedruckter Vortrag Hermann Cohens über Spinozas Verhältnis zum Judentum“, eingeleitet von Franz Rosenzweig, in *Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums. 1919–1929* (Berlin: Akademie-Verlag, o. J. [1929]), 42–68, hier 43. Rosenzweig bezieht sich auf Leo Strauss, „Cohens Analyse der Bibel-Wissenschaft Spinozas“, *Der Jude. Eine Monatsschrift* 8, Heft 5/6 (1924): 295–314.

² „Ein ungedruckter Vortrag Hermann Cohens über Spinozas Verhältnis zum Judentum“ (wie Anm. 1), 43.

Seminar mit Übungen über Spinozas theologisch-politischen Traktat, den er im Wintersemester 1912/13 an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin gehalten hat,³ und schließlich den umfänglichen Aufsatz „Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum“ (*W* 16, 319–426) von 1915, ohne die 1904 verfasste Rezension zu Jakob Freudenthals Biografie *Spinoza. Sein Leben und seine Lehre*⁴ (*SPhZ* 2, 501–503) zu übersehen. Vielmehr wird Spinoza von Cohen auch in fast all seinen Hauptwerken genannt, seien es die der interpretatorischen ‚Neuentdeckung‘ Kants⁵ (mit Ausnahme des *Kommentars zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*), seien es die, in denen er seinen Vorschlag zu einem *System der Philosophie*⁶ unterbreitet (mit Ausnahme der *Ästhetik des reinen Gefühls*),

³ Vgl. Hans Liebeschütz, „Hermann Cohen und Spinoza“, *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 3, Nr. 12 (1960): 225–238, hier 225; Hartwig Wiedebach, „Einleitung“ (1997), in *W* 16, IX–XXXV, hier XVII.

⁴ Jakob Freudenthal, *Spinoza. Sein Leben und seine Lehre*, Bd. 1, *Das Leben Spinozas* (Stuttgart: Fr. Frommann (E. Hauff), 1904).

⁵ Siehe hierzu Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung* (1871), *W* 1/3, III: „[Es] schien [...] mir unglaublich, dass Kant, von dem Alle ausgehen wollen, anders, im Grunde und Wesen anders verstanden werden könnte, als die stimmführenden Männer vom Fache ihn lehren und deuten“. Neben *Kants Theorie der Erfahrung* (1871, 2. Aufl. 1885, 3. Aufl. 1918), *W* 1/1 (3. Aufl.), *W* 1/2 (Variantenverzeichnis zur 1./3. und 2./3. Aufl.), *W* 1/3 (1. Aufl.), gehören die folgenden Werke zu Cohens Kant-Interpretation: *Kants Begründung der Ethik* (1877, 2. Aufl. 1910), *W* 2 (2. Aufl. mit Variantenverzeichnis zur 1./2. Aufl.); *Kants Begründung der Ästhetik* (1889), *W* 3; *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft* (1907, 2. unveränderte Aufl. 1917), *W* 4.

⁶ Unter diesem Titel fasst Cohen zusammen: *Erster Teil. Logik der reinen Erkenntnis* (1902,

bis hin zu den Schriften zur Religion.⁷ Auch die Bücher in Cohens Bibliothek zeugen, wie dank der sorgfältigen Arbeit von Hartwig Wiedebach bekannt ist,⁸ von Cohens Spinoza-Studien und seiner fortwährenden Vertiefung von dessen Denken, genau wie die in Cohens Texten wiedergegebenen Zitate aus der spinozischen Primär- und Sekundärliteratur. Bedeutende Spuren dieser Auseinandersetzung sind außerdem im gesamten Zeitraum seiner philosophischen Produktion in Vorträgen und Aufsätzen zu finden. Schließlich werden von denjenigen, die wie Franz Rosenzweig und Hans Liebeschütz Gelegenheit hatten, Cohens Vorlesungen zu besuchen, sarkastische verbale Urteile Cohens über Spinoza und seine Philosophie referiert.⁹

Beide Spinoza ‚gewidmeten‘ Schriften befassen sich mit dem *Tractatus theologico-politicus* (1670) und sind durch eine mehr oder weniger eingehende Diskussion der verschiedenen Kapitel dieses Werkes gegliedert. Vor allem wird die Bibelkritik in Betracht gezogen und unter anderem die These vertreten, dass Spinoza „mit allem Rechte aus der Gemeinde Israels ausgestoßen werden [mußte]“ (*W* 15, 371), da er durch seinen „*menschlich*

2. Aufl. 1914), *W* 6 (2. Aufl. mit Variantenverzeichnis zur 1./2. Aufl.); *Zweiter Teil. Ethik des reinen Willens* (1904, 2. Aufl. 1907), *W* 7 (2. Aufl. mit Variantenverzeichnis zur 1./2. Aufl.); *Dritter Teil. Ästhetik des reinen Gefühls* (1912), 2 Bde., *W* 8–9.

⁷ Vgl. Hermann Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915), *W* 10, sowie *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919, 2. Aufl. 1929), *RV*.

⁸ Vgl. Hartwig Wiedebach, *Die Hermann-Cohen-Bibliothek* (Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms, 2000) (= *W Suppl.* 2).

⁹ Vgl. Franz Rosenzweig, „Einleitung“ (1924), in *JS* 1, XIII–LXIV, hier LVI; „Ein ungedruckter Vortrag Hermann Cohens über Spinozas Verhältnis zum Judentum“ (wie Anm. 1), 43; Liebeschütz, „Hermann Cohen und Spinoza“ (wie Anm. 3), 225.

unbegreiflichen Verrat“ (*W* 16, 410 f.) „für die neuere Geschichte des Judentums das schwerste Hemmnis und daher ein großes Mißgeschick [bildet]“ (*W* 16, 424). Unzweifelhaft ist der Aufsatz von 1915 in diesem Sinn Cohens wichtigster, aber auch heftigster Text, nicht zuletzt, weil darin ein Großteil der grundlegenden Argumentationen und biblisch-exegetischen Betrachtungen aus dem Vortrag von 1910 mit der Entfaltung des 1904 formulierten Gedankens von etwas „Dämonische[m] in Spinozas Wesen, in seinem Lieben und Hoffen, wie in seinem Kämpfen und Hassen“ zusammengeht. „Die dämonische Macht des Eiferers für seinen neuen Glauben, die über alle kritische Sorgfalt und alle moralische Besonnenheit selbst hinwegstürmt,“ (*SPhZ* 2, 502)—so lautet die erste Formulierung in der Rezension zu Freudenthal—erfährt 1915 eine ausführlichere Erläuterung durch Cohen.¹⁰ Denn unter anderem stellt er im Licht der Einleitung zur 1908 von Carl Gebhardt besorgten deutschen Übersetzung des *Tractatus theologico-politicus*¹¹ die biografischen Motive (vor allem die „Unterstützung der republikanischen Politik *Jan de Witts*“—*W* 16, 322), die Spinozas Staatstheorie stützen und nach Cohen die Objektivität seiner Bibelkritik von vornherein beeinträchtigen, zur Diskussion. Es scheint also, als könne sich auch Cohens Interpretationsarbeit nicht vom „tragischen Zug“ befreien, der seinem Urteil nach der Spinoza-Biografie Freudenthals und *lato sensu* Spinoza selbst eigen ist. Man könne nicht umhin,

¹⁰ Es handelt sich zwar um eine ausführlichere, m. E. aber nicht um eine gelungenere Erläuterung. Vgl. hierzu Rosenzweigs Betrachtungen in „Ein ungedruckter Vortrag Hermann Cohens über Spinozas Verhältnis zum Judentum“ (wie Anm. 1), 42–44, hier 42 f.

¹¹ Baruch de Spinoza, *Theologisch-politischer Traktat*, 3. Aufl., übertragen und eingeleitet nebst Anmerkungen und Registern von Carl Gebhardt (Leipzig: Dürr'sche Buchhandlung, 1908).

sich ausschließlich mit denjenigen Schriften Spinozas zu befassen, welche entweder noch nicht seine eigene, oder überhaupt keine Philosophie enthalten. Seine „Ethik“ kursierte bei seinen Lebzeiten nur bei seinen sogenannten Freunden, über deren Unzulänglichkeit kein Zweifel bestehen bleibt. Der tr. theologico-politicus allein bildet den geistigen Inhalt, an dem dieses öffentliche Leben sich entfaltet und sich zerreibt. Er hat noch nicht als Philosoph zur Welt gesprochen, und muß sich als Theologe und Politiker an eine Umgebung anpassen, mit der er gänzlich ohne innere Fühlung ist (*SPhZ* 2, 502 f.).

Doch dies ist nur teilweise wahr: Am Anfang der Beiträge über „Spinozas Verhältnis zum Judentum“ und „Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum“ hebt Cohen nämlich die Notwendigkeit einer vertieften Auseinandersetzung mit Spinozas philosophischem System hervor. Er betont, dass das eigentliche Problem des *Tractatus theologico-politicus* die Freiheit der Philosophie sei und man sich folglich mit dieser beschäftigen müsse. „Es mußte ihm [Spinoza] [...] jeder Zweifel verscheucht sein daran,“ stellt Cohen 1915 fest,

daß diese seine Politik nach ihren Zielen, wie nach ihren begreiflichen Voraussetzungen in lebendigem Zusammenhang stehe mit seiner eigentlichen Philosophie, mit seiner *Ethik*. Die Auslassung der Philosophie im Titel der Schrift wäre sonst ein ominöses Zeichen. Denn der Traktat selbst läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß die Grundgedanken der Ethik bei seiner Abfassung schon festgelegt waren. Es wird daher eine interessante Frage sein: ob die Grundgedanken des Traktates nicht nur der aktuellen Tendenz der Politik gemäß sind, sondern ob sie

auch mit der Ethik, welche seine gesamte Philosophie enthält, in Uebereinstimmung befunden werden (*W* 16, 324; vgl. *W* 15, 349 f.).

Obwohl Cohen sich in den beiden zur Frage stehenden Aufsätzen nicht explizit mit dem Verhältnis des *Tractatus theologico-politicus* zur *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1677) zu befassen gedenkt (vgl. *W* 15, 349; *W* 16, 408), verzichtet er entsprechend diesen Überlegungen nicht darauf, nötigenfalls „das gesamte Scharfgeschütz“ (*W* 16, 376) bzw. „de[n] ganze[n] Truppenkörper der *Ethik*“ (*W* 16, 340) mit ihrer „pedantische[n] Gleichmacherei des Pantheismus“ (*W* 15, 359) aufzufahren.

Lässt der Cohen-Interpret die spezifischen Arbeiten über Spinoza beiseite, so ist er aufgerufen, sich unter expliziten Verweisen auf Spinoza und mehr oder minder wörtlichen Anführungen seiner Gedanken mit über hundert Stellen zu befassen, die—wenigstens bis 1910—in erster Linie auf den theoretischen Entwurf der *Ethica* Bezug nehmen. Unter den Aufsätzen ist insbesondere auf die 1867 anonym erschienene Jugendschrift „Heinrich Heine und das Judentum“ (*W* 12, 193–258) hinzuweisen, da diese scheinbar den größten Stolperstein für eine lineare Interpretation von Cohens Spinoza-Rezeption darstellt. In seiner „Einleitung“ zu Cohens *Jüdischen Schriften* aus dem Jahr 1924 schreibt Rosenzweig diesbezüglich von einer „spinozisierungenden Jugendsünde“,¹² denn nach jener Schrift habe Cohen Spinoza sein ganzes Leben lang als Gegner betrachtet. Dagegen vertritt Myriam Bienenstock 2010 die These, Cohen habe sich weniger gewandelt als gemeinhin angenommen wird.¹³ In der Schrift versucht Cohen zu zeigen,

¹² Rosenzweig, „Einleitung“ (wie Anm. 9), LV.

¹³ Vgl. Myriam Bienenstock, „Hermann Cohens Heine und der Kampf um Spinoza“, *Heine-Jahrbuch* 49 (2010): 192–200. Beate Ulrike La Sala, *Hermann Cohens Spinoza-Rezeption*

daß unter den vielen Culturelementen, die sich in Heine zur Bildung seines Geistes und seines Charakters vereinigt haben, der jüdische Gedanke bedeutsame und nachhaltige Anregungen geboten habe (*W* 12, 197).

Es wird also keine ausschließliche, durchgängige Abhängigkeit Heines vom Judentum behauptet. Dabei zieht Cohen eine Kontinuitätslinie zwischen dem altjüdischen Monotheismus und dem Pantheismus, zwischen Moses und Spinoza, wobei letzterer Heine zu einem gewissen Pantheismus inspiriert habe. Ich beschränke mich fürs Erste darauf, die Schlussfolgerungen anzuführen, in denen Cohen „die innere Verwandtschaft“ aufzeigt, „die sowohl Heine, als Spinoza mit dem Judentum haben“ (*W* 12, 198). Mit Spinoza

wird der monotheistische Gott, der die Natur geschaffen, als pantheistischer der Natur eingebildet. *Der Gott des All's wird Gott das All.*

Es wachsen also diese beiden Bäume der jüdischen Erkenntniß aus demselben Stamme. Denn wenn auch schon früher bei den griechischen Philosophen dunkle Ahnungen von einem Allgott sich aufspüren lassen, so hat doch Baruch Spinoza zuerst diese frühen Strahlen in gereifter Zeit in einen geschichtlichen Brennpunkt gesammelt. Wie die Juden als die Begründer des Monotheismus anerkannt sind [...], so ist auch Spinoza der Stifter des streng philosophischen Pantheismus, dessen innige Verwandtschaft mit dem *mosaischen Monotheismus* wir nunmehr anschaulich

(Freiburg/München: Karl Alber, 2012), findet ihrerseits in dem Spätwerk Cohens einige Ähnlichkeiten mit dem spinozischen Denken, basierend auf der Spinoza-Interpretation seines Lehrers Manuel Joel am Jüdisch-Theologischen Seminar in Breslau.

gemacht zu haben glauben (*W* 12, 206).

Was Heine angeht, müsse das, was stets als sein Hellenismus galt, d. i. sein Glaube an die Ebenwürdigkeit der Materie, an die gleiche Berechtigung aller Menschen zu allen irdischen Freuden und Genüssen und an den Fortschritt der Menschheit, eher auf Spinoza und somit auf das Judentum zurückgeführt werden als auf das Denken der Antike (vgl. *W* 12, 212–219). In Spinozas Pantheismus und seiner Verbindung mit dem mosaischen Monotheismus erblicke Heine mit anderen Worten die „*Rehabilitation der Materie*“, die nicht als „die Materialisierung der hohen Ideale, [...] sondern die Vergöttlichung der Materie, die Erhebung insonders des *Menschen*“ (*W* 12, 218)¹⁴ verstanden werde.

Wie ist es möglich, dass Cohens Haltung gegenüber Spinoza eine scheinbar so radikale Veränderung durchläuft, dass der jüdisch-pantheistische, d. i. monotheistisch-pantheistische Philosoph—wie Cohen 1867 die Lehre Spinozas kennzeichnet (vgl. *W* 12, 227)—1915 unwiderruflich verurteilt wird als „der erste Philosoph, der ohne positiven persönlichen Anteil an seiner angestammten Religion, sie zu beurteilen, und sie zu verurteilen sich bewogen fühlt“ (*W* 16, 409), als „der eigentliche Ankläger des Judentums vor der christlichen Welt“ (*W* 16, 424), als derjenige, der „nicht nur seinen Stamm verächtlich macht [...], sondern auch den *Einzigen* Gott verstümmelt“ (*W* 16, 410), weil er mit seiner Bibelkritik zur „*Vernichtung des jüdischen Religionsbegriffs*“ (*W* 16, 325) beigetragen hat, oder weiter—so in dem Vortrag „Die religiösen Bewegungen der Gegenwart“ (*W* 16, 121–162) von 1914 und in dem Aufsatz

¹⁴ Mit dem von ihm selbst hervorgehobenen Begriff „*Rehabilitation der Materie*“ beruft Cohen sich auf Heinrich Heine, „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“ (1834), in ders., *Der Salon*, 4 Bde. (Hamburg: Hoffmann und Campe, 1834–1840), Bd. 2, 1–284, hier 129 (= Düsseldorfer Heine-Ausgabe, Bd. 8/1, 9–120, hier 60).

von 1917 über „Graetzens Philosophie der jüdischen Geschichte“ (*W* 17, 557–574)—als der „Fälscher und Verleumder des Judentums“ (*W* 16, 149; vgl. ebd., 130), als derjenige, der es verlästert hat (vgl. *W* 17, 562)?¹⁵ Hat diese Veränderung nur mit Spinozas wie mit Cohens Judentum zu tun—jenem „Judentum“, das den kleinsten gemeinsamen Nenner der Überschriften von Cohens Aufsätzen zu Spinoza und zu Heine bildet? Kann der Interpret der cohenschen Spinoza-Rezeption zugunsten einer philosophischen Auslegung von der subjektiven Frage absehen, die mit der Religionsangehörigkeit zusammenhängt? Oder muss diese Rezeption eher theologisch-politisch interpretiert werden, in dem Sinne, dass man die biblisch-exegetischen Überlegungen, die Spinozas Staatstheorie zugrunde liegen und an denen Cohen so großen Anstoß nahm, in den Mittelpunkt der Analyse rücken muss?

Trotz der Begrenzung auf die bisherigen Ausführungen zu Cohens ‚spinozischen‘ Schriften sind diese Fragen beispielhaft für die Schwierigkeiten, auf die jeder Interpret trifft, der sich der Beziehung zwischen den beiden Philosophen zuwendet. Wiederholt hat sich die Cohen-Forschung aus unterschiedlichen Perspektiven und unter Vorbringung auseinandergehender Interpretationsvorschläge mit diesen Problemen konfrontiert. So lassen sich in der Forschungsliteratur vielfältige Positionen ausmachen: Haben einige die These von einer Heimkehr Cohens zum Judentum vertreten, mit einer Umkehr in seiner Spätphilosophie, die auch die Spinoza-Rezeption betreffe (z. B. Franz Rosenzweig), so haben andere dagegen die Kontinuität und systematische Einheit von Cohens Denken verfochten (z. B. Franz Nauen, Myriam Bienenstock 2011). Manche haben Cohens Werke chronologisch analysiert, wobei entweder der Zeitraum ermittelt wurde, in dem sein innerer Umbruch gegenüber Spinoza

¹⁵ Dass Spinoza als Jude für den leidenschaftlichen Cohen schlicht ein Verräter war, ist unbestritten und von der Forschung mehrmals betont worden. Dieser Aspekt wird daher im Folgenden nicht weiter untersucht.

genau stattfand (Ernst Simon), oder die Gründe seines Übergangs vom monotheistischen Pantheismus Spinozas zum Antipantheismus herausgearbeitet wurden (Chiara Adorasio), und andere haben einer thematischen Lektüre den Vorzug gegeben. Cohens Gegensatz zu Spinoza wurde aus einer streng jüdischen Perspektive gedeutet (z. B. Hans Liebeschütz, Carsten Schapkow, Myriam Bienenstock 2018), er wurde der Notwendigkeit zugeschrieben, Kants Urteil über das Judentum zu korrigieren, das gerade deshalb falsch sei, weil es von Spinoza beeinflusst sei (z. B. David Novak, Beate Ulrike La Sala); der Gegensatz wurde mit Cohens Anliegen in Verbindung gebracht, dem wachsenden Antisemitismus der Zeit entgegenzutreten (Irene Abigail Piccinini, Davide Monaco, Frederick Beiser), und er wurde sogar auf einen fast pathologischen persönlichen Hass gegen Spinoza zurückgeführt (Ze'ev Levy, Yitzhak Y. Melamed). Einige Untersuchungen richteten sich ausschließlich auf die philosophisch-systematischen Werke Cohens (Helmut Holzhey), andere auf die religionsphilosophischen oder jüdischen Schriften (z. B. Eveline Goodman-Thau, Michael A. Rosenthal), und wieder andere beschäftigten sich intensiv mit beiden Aspekten (Mark Kaplowitz). Manche Interpreten haben Cohens gesamte Analyse der Bibelwissenschaft Spinozas einer kritischen Untersuchung unterzogen (Leo Strauss), andere haben spezifische Aspekte derselben analysiert (Friedrich Niewöhner), und wieder andere haben ausgehend von ihr Spinozas und Cohens Auffassungen des jüdischen Naturrechts und der positiven Gesetze erforscht (Steven Schwarzschild, Daniel Krochmalnik, Shira Billet).¹⁶

¹⁶ Vgl. in chronologischer Reihenfolge: Rosenzweig, „Einleitung“ (wie Anm. 9); Strauss, „Cohens Analyse der Bibel-Wissenschaft Spinozas“ (wie Anm. 1); „Ein ungedruckter Vortrag Hermann Cohens über Spinozas Verhältnis zum Judentum“ (wie Anm. 1), 42–44; Ernst Simon, „Zu Hermann Cohens Spinoza-Auffassung“, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 79, Heft 2 (1935): 181–194; Liebeschütz, „Hermann Cohen und

Spinoza“ (wie Anm. 3); Steven S. Schwarzschild, „Do Noachites Have to Believe in Revelation? (A Passage in Dispute between Maimonides, Spinoza, Mendelssohn and H. Cohen). A Contribution to a Jewish View of Natural Law“, *The Jewish Quarterly Review* 52, Nr. 4 (1961/62): 297–308, und 53, Nr. 1 (1962/63): 30–65; Friedrich W. Niewöhner, „Ein schwieriges Maimonides-Zitat im ‚Tractatus Theologico-Politicus‘ und Hermann Cohens Kritik an Spinoza“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 31, Heft 4 (1977): 618–626; Franz Nauen, „Hermann Cohen’s Perceptions of Spinoza: A Reappraisal“, *AJS Review* 4 (April 1979): 111–124; Eveline Goodman-Thau, „Spinozas Offenbarungslehre und der nachkantianische Idealismus in der jüdischen Religionsphilosophie Hermann Cohens“, in *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, hrsg. von Hanna Delf, Julius H. Schoeps und Manfred Walther (Berlin: Edition Hentrich, 1994), 332–364; Ze’ev Levy, „Über die Spinoza-Kritik Hermann Cohens“, in *Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-) Spinozismus*, hrsg. von Etienne Balibar, Helmut Seidel und Manfred Walther (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994), 209–218; David Novak, *The election of Israel. The idea of the chosen people* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), bes. 50–54; Daniel Krochmalnik, *Der Streit um das jüdische Naturrecht. Maimonides, Spinoza, Mendelssohn und Cohen*, Franz-Delitzsch-Vorlesung 1999 (Münster: Institutum Judaicum Delitzschianum, 2000); Ze’ev Levy, *Baruch Spinoza—Seine Aufnahme durch die jüdischen Denker in Deutschland* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 2001), bes. 175–194; Helmut Holzhey, „Pantheismus, Ethik und Politik: Hermann Cohens Spinozaskritik“, in *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, Vorträge gehalten anlässlich des 6. Internationalen Kongresses der Spinoza-Gesellschaft, hrsg. von Marcel Senn und Manfred Walther (Zürich: Schulthess, 2001), 239–254; Carsten Schapkow, „Die Freiheit zu philosophieren“. *Jüdische Identität in der Moderne im Spiegel der Rezeption Baruch de*

Der vorliegende Beitrag erhebt nicht den Anspruch, neues Licht auf dieses breite Panorama zu werfen, das in seinen Forschungsaspekten denkbar vielfältig ist und durch die interpretatorischen Auslegungen derselben noch mehr bereichert wird; es geht vielmehr darum, einige Einzelheiten dieses Panoramas ins Blickfeld zu rücken. So werde ich nicht auf

Spinozas in der deutschsprachigen Literatur (Bielefeld: Aisthesis Verlag, 2001), bes. 172–183; Chiara Adoriso, „Hermann Cohen su Spinoza: dal ‚panteismo monoteistico‘ all’antipanteismo“, *Archivio di Filosofia* 71, Nr. 1–3 (2003): 277–293; Irene Abigail Piccinini, *Una guida fedele. L’influenza di Hermann Cohen sul pensiero di Leo Strauss* (Torino: Trauben, 2007), bes. 92–129; Mark A. Kaplowitz, „*The gravest obstacle and thus a great misfortune*“: *Hermann Cohen’s Interpretation of Spinoza* (Dissertation, New York University, 2010), ProQuest Dissertations and Theses Global Database (UMI Nr. 3427940); Myriam Bienenstock, „Hermann Cohen sur le panthéisme. Sens et usages du terme dans sa réception de Spinoza“, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Nr. 1 (2011): 29–45; La Sala, *Hermann Cohens Spinoza-Rezeption* (wie Anm. 13); Frederick Beiser, „Hermann Cohen’s Love/Hate Relationship with Spinoza, 1867–1915“, *Jewish Studies Quarterly* 25, Heft 2 (2018): 101–120; Myriam Bienenstock, „A Hatred ‚Required by Religion‘? Cohen and Spinoza on Hatred“, *Jewish Studies Quarterly* 25, Heft 2 (2018): 121–138; Shira Billet, „Between Jewish Law and State Law: Rethinking Hermann Cohen’s Critique of Spinoza“, *Jewish Studies Quarterly* 25, Heft 2 (2018): 139–170; Yitzhak Y. Melamed, „Cohen, Spinoza and the Nature of Pantheism“, *Jewish Studies Quarterly* 25, Heft 2 (2018): 171–180; Davide Monaco, „Leo Strauss *contra* Hermann Cohen. A proposito di Spinoza e della tradizione ebraica“, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 110, Nr. 1–2 (2018): 377–390; Michael A. Rosenthal, „Prophetic Style and Ethical Experience in Hermann Cohen and Spinoza“, *Jewish Studies Quarterly* 25, Heft 2 (2018): 200–217.

den ‚Fall Spinoza‘ eingehen, wie sich Cohens verbitterter Gegensatz zu Spinoza im Hinblick auf das Verständnis des Judentums plakativ benennen ließe—zu diesem ‚Fall‘ hat sich im Übrigen bereits der Großteil der Forschung ausführlich geäußert. Noch weniger geht es mir um eine Betrachtung der persönlichen Frage. Cohen selbst erklärt 1910 bezogen auf Spinoza, und dasselbe muss auch für ihn gelten:

[E]in biographisches Moment kann uns bei einem Manne von Spinozas Eigenart nur als Begleitmotiv gelten, nicht aber etwa als eine hinlängliche Erklärung für ein theoretisches Problem (*W* 15, 353).

1915 bekräftigt er: „Wir haben [...] garnicht über den *Menschen* zu urteilen, sondern nur über seine *Lehre* und über seine gelehrten Arbeiten“ (*W* 16, 408). Ich möchte den Blick hier also auf folgende theoretische Themen werfen: die Natur des Denkens und das Denken der Natur. Eine solche inhaltliche Beschränkung impliziert unweigerlich auch eine Methodenentscheidung. Die Analyse der cohenschen Spinoza-Rezeption richtet sich hier nicht auf die ihm gewidmeten Aufsätze von 1910 und 1915, sondern präsentiert auf synoptische Weise die Stellen aus verschiedenen Werken Cohens, wobei versucht wird, Kontinuität und Diskontinuität seines Denkens zu ermitteln. Den Texten nähere ich mich zudem aus einer philosophischen Perspektive an, also in erster Linie in ihrem Bezug zur *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Schließlich teile ich Cohens Aussage von 1915 hinsichtlich seiner eigenen Spinoza-Interpretation: „Jeder Mensch liest jede Schrift mit seinem wissenschaftlichen, religiösen, politischen Urteil“ (*W* 16, 409). Welches ist also das philosophische Urteil, das meine Interpretation Cohens gelenkt hat? Seine Rezeption von Spinozas Denken erscheint mir durch eine ähnliche Kontinuität gekennzeichnet, wie man sie in seinem philosophischen System insgesamt auffinden kann. Die Abweichungen in Cohens

Interpretation der spinozischen Theorie entsprechen der fortschreitenden Präzisierung seines eigenen spekulativen Ansatzes.¹⁷

Zur Stützung dieser These lassen sich einleitend einige Betrachtungen zu der ‚problematischen‘ Jugendschrift über „Heinrich Heine und das Judenthum“ anstellen. Wie schon gesagt, zieht Cohen in dieser Schrift eine Kontinuitätslinie zwischen dem jüdischen Monotheismus und dem Pantheismus Spinozas. Diese fußt auf der Idee der „Einheit“: „Beim Pantheismus wird ebensogut wie beim Theismus die *Einheit Gottes* angenommen“ (*W* 12, 235).¹⁸ Denn der Monotheismus ist durch das Anliegen beseelt, die „ganze große Natur mit allen ihren vielgestaltigen Erscheinungen *zusammenzufassen, zusammenzuschauen in Einer*

¹⁷ Eine solche theoretische Perspektive hat zuletzt auch Frederick C. Beiser, *Hermann Cohen. An Intellectual Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2018) eingenommen. Nach seiner Interpretation wollte der junge Cohen ein neuer Heinrich Heine sein, von dem er meinte, dass seine politische Überzeugung auf dem Pantheismus basierte. Spinozas Identifikation von Gott und dem Gesetzsystem der Natur schien Cohen außerdem Wissenschaft mit Religion zu vereinbaren (vgl. ebd., 45). In den frühen 1870er Jahren habe Cohen, nachdem er sich über Friedrich Albert Lange Kant zugewandt hatte (vgl. ebd., 77), zugunsten des „Kantischen Gott[es]“ (dazu siehe die Briefe an Hermann Lewandowsky vor Rosch-ha Schana 1872, in *Briefe*, 41–44) und des Dualismus zwischen dem natürlichen Sein und dem normativen Sollen auf den Monismus verzichtet (vgl. Beiser, *Hermann Cohen*, 98). Da sich der junge Cohen m. E. nicht zum Pantheismus Spinozas bekannte, wird die Entwicklung seines Denkens hier in einer anderen Richtung untersucht.

¹⁸ Abgewandeltes und hervorgehobenes Zitat aus Heine, „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“ (wie Anm. 14), 122 (= Düsseldorfer Heine-Ausgabe, Bd. 8/1, 57).

Einzig Vorstellung“ (*W* 12, 5 f.), und erkennt diese einzige Vorstellung in Gott. Der Pantheismus unterscheidet sich vom Monotheismus nur durch die Verortung der Einheit. In Folge des allmählichen Übergangs der Menschen von der Verwunderung angesichts der Schöpfung zum vollen Verständnis derselben dank der modernen Wissenschaft wird diese Einheit in der Natur ausgemacht, in der auch die alte „Vorstellung Gott“ eingeschlossen ist (vgl. *W* 12, 204 f.): „[S]o konnte, so mußte Spinoza sagen: Die Natur ist Gott“ (*W* 12, 235 f.),¹⁹ lautet Cohens Schluss. Nun findet sich auch in der Schrift von 1917 „Streiflichter über jüdische Religion und Wissenschaft. 10.–13. Der Jude in der christlichen Kultur“ (*W* 17, 417–446) der Gedanke einer Verwandtschaft zwischen Judentum und Pantheismus wieder. Cohen macht ihre gemeinsame Wurzel hier an der sittlichen Vernunft fest, die Gott und Mensch miteinander verbindet, d. h. an der Heiligkeit, zu welcher der Mensch von Gott berufen ist:

Wie [...] durch die göttliche Vernunft im Menschen der gesunde Keim des Pantheismus auch im Judentum angelegt ist, so könnte es nicht ausbleiben, daß auch die jüdischen Denker [hier: Salomo ibn Gabirol und Spinoza] der Versuchung des Pantheismus nicht immer, nicht grundsätzlich widerstanden (*W* 17, 433—Hervorhebung L. B.).²⁰

¹⁹ Zum Ausdruck „Die Natur ist Gott“ – bekannter als *Deus sive natura* – vgl. Baruch de Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1677), IV, Praef., sowie Prop. 4, Demonstr. (= Heidelberger Akademie-Ausgabe, Bd. 2, 41–308, hier 206 sowie 213).

²⁰ Was Salomo ibn Gabirol und Spinoza angeht, nimmt Cohen hier Bezug auf Salomon Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris: A. Franck, 1859), der „eine Stammtafel der jüdischen Pantheisten bis auf Spinoza [gibt]“ (*W* 17, 433).

Und sogar im Aufsatz über Spinoza aus dem Jahr 1915 stellt Cohen fest, die Geschichte habe gelehrt, „daß der *Pantheismus* an sich nicht im Widerspruch steht zum Monotheismus“ (*W* 16, 425). Freilich könnte man zu Recht einwenden, dass Cohen in dem Artikel von 1917 im Unterschied zu der fünfzig Jahre zuvor verfassten Schrift dem Pantheismus entschieden kritisch gegenübersteht, insofern er „die sittliche Vernunft nivelliert zur Weltvernunft und das Sittengesetz gleichsetzt mit dem Naturgesetz“ (*W* 17, 433). Auf diesen Aspekt, der tatsächlich eine Neuheit darstellt, die auf die Erstausgabe von *Kants Begründung der Ethik* (1877) zurückgeht, werde ich weiter unten eingehen.²¹ An dieser Stelle gilt es jedoch zunächst hervorzuheben, dass Cohen in „Heinrich Heine und das Judenthum“ zwar die Idee eines monotheistischen Pantheismus vertritt, jedoch insofern dieser im Gegensatz zum polytheistischen, hellenisch-goetheschen Pantheismus steht (vgl. *W* 12, 226), der ethische Indifferenz gegenüber der historischen Wirklichkeit erzeugt: „Alles ist nicht Gott, sondern Gott ist Alles“, schreibt Cohen, Heine zitierend.

Gott manifestirt sich nicht in gleichem Maße in allen Dingen, er manifestirt sich vielmehr nach verschiedenen Graden in den verschiedenen Dingen, und jedes trägt in sich den Drang, einen höheren Grad der Göttlichkeit zu erlangen; *und das ist das große Gesetz des Fortschritts in der Natur*. Die Erkenntnis dieses Gesetzes macht jetzt den Pantheismus zu einer Weltansicht, die durchaus nicht zum Indifferentismus führt, *sondern zum aufopferungssüchtigsten Fortstreben* (*W* 12, 220 f.).²²

²¹ Siehe unten, S. 32.

²² Cohen zitiert mit eigenen Hervorhebungen Heinrich Heine, *Die romantische Schule* (Hamburg: Hoffmann und Campe, 1836), 84 f. (= Düsseldorfer Heine-Ausgabe, Bd. 8/1, 121–

Außerdem gibt es in dem Aufsatz nicht nur die Opposition Cohens gegen den „sündhafte[n] Pantheismus“ (*W* 12, 258),²³ sondern es sind auch, um es mit Rosenzweigs Worten zu sagen, Spuren „einer gelegentlichen Betonung, nicht entscheiden zu wollen,“²⁴ erkennbar. Es handelt sich m. E. vielmehr um präzise Indizien: Wenn Cohen beispielsweise schreibt, der Pantheismus habe die ursprüngliche Form des Monotheismus „mit weiteren und volleren Vorstellungen“ bereichert („Ob richtigeren, ist hier nicht zu erörtern“) (*W* 12, 200 und hier in Klammern Anm. *) oder auch: „Wieweit Pantheismus und Monotheismus in der Consequenz des Gedankens [„Die Natur ist Gott“] verschieden sind, kann und soll hier nicht auseinandergesetzt werden“ (*W* 12, 236), so erscheinen mir derlei Sätze als Vorspiel zu seiner späteren entschiedenen und unermüdlichen Opposition gegen den Pantheismus.

1. Das Denken der Natur

Cohen hat sich bereits zur Zeit seiner Dissertation in Philosophie (1865) über *Philosophorum de antinomia necessitatis et contingentiae doctrinae* (*W* 12, 1–39)²⁵ mit Spinoza beschäftigt. Die vierte der „Theses“, die er für die Disputation einreichte, „Spinozam libertatem humanam

249, hier 154).

²³ Zitat aus Heinrich Heine, *Shakespeares Maedchen und Frauen. Mit Erlaeuterungen* (Paris—Leipzig: H. Delloye—Brockhaus und Avenarius, 1839), 161 (= Düsseldorfer Heine-Ausgabe, Bd. 10, 7–191, hier 134).

²⁴ Rosenzweig, „Einleitung“ (wie Anm. 9), XXIV.

²⁵ In *W* 12, 41–91, findet sich auch eine deutsche Übersetzung des lateinischen Textes, *Lehrmeinungen der Philosophen zur Antinomie von Notwendigkeit und Zufälligkeit*, hrsg. von Hartwig Wiedebach, basierend auf einer ersten Fassung von Armin Grundke.

nequaquam sustulisse“ (*W* 12, 39),²⁶ lässt nämlich mindestens auf eine gewisse Kenntnis der spinozischen Philosophie schließen. Eine Anregung zu dieser These liefert die Verbindung, die im Text ganz beiläufig zwischen der vorsokratischen Philosophie und Spinozas Pantheismus gezogen wird. Nicht allein lässt sich eine Kontinuität zwischen der Polemik Xenophanes' gegen die Vorstellung von der Existenz vieler Götter, dem parmenidischen Pantheismus, der Gott als die Welt versteht, und der Lehre Spinozas erkennen,²⁷ sondern es

²⁶ „Spinoza hat die menschliche Freiheit in keiner Weise aufgehoben“ (*W* 12, 91).

²⁷ „Communis est Eleaticis philosophis cum Spinoza orientalis quaedam philosophandi ratio, quae quamvis aliter ab aliis distincta philosophis, eadem fere norma atque eodem movetur principio, rerum naturam minus, id quod erat Jonicorum, in singulas disponere facultates causarumque eventus, sed tot tamque variarum facultatum vim rumpere et in unam omnes dissolvere, quae rerum naturam ut Deus amplectatur, aut Deum ipsum in unita illa varietate constituat. Quarum rationum prior, quae erat Xenophanis, ad orientales propius accedit, posterior, quam docuit Parmenides, pantheistica, ad Graecos magis pertinet, neque a Spinozae multum distat doctrina“ (*W* 12, 12); „[d]ie eleatischen Philosophen teilen mit Spinoza die gewissermaßen orientalische Weise des Philosophierens, welche, auch wenn sie zwischen den einzelnen Philosophen variiert, von fast derselben Leitlinie und demselben Grundsatz bestimmt wird, nämlich die Natur weniger in einzelne Vermögen und in Ereignisse von Ursachen aufzugliedern, wie das für die jonischen Philosophen kennzeichnend war, sondern die Kraft so vieler und mannigfaltiger Vermögen zu brechen und alle in ein einziges aufzulösen, welches die Natur der Dinge wie ein Gott umfaßt oder Gott in der vereinigten Mannigfaltigkeit begreift. Von diesen Richtungen steht die frühere, welche von Xenophanes vertreten wurde, den orientalischen näher, die spätere hingegen, welche Parmenides lehrte, eine pantheistische, gehört mehr den Griechen an und unterscheidet sich nicht sehr von

besteht auch eine enge Beziehung Heraklits zum Eleatismus und mehr noch zum Denken Spinozas, in dem Maße, in dem

necessitas, quae omnia regit et secundum quam res continuo defluunt, Deus est, qui ignis principium amplectatur itaque causam motus cujusque contineat: ergo materia, causa, lex in uno Deo constituta sunt (*W* 12, 14).²⁸

Auch im posthum erschienenen Werk über die *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919, 2. Aufl. 1929) stellt Cohen fest, dass „an der Schwelle der griechischen Philosophie der *Pantheismus* [entsteht]“ (*RV*, 47). In der Antike, bei den Eleaten und seit Xenophanes, sei nämlich ein „allgemeine[r] Zusammenhang [...] zwischen den drei Begriffen des Seins, der Einheit und Gottes“ (*RV*, 46) hergestellt worden, und aus dieser Verbindung sei in der Philosophie die Ineinssetzung der Einheit des Kosmos mit der Einheit Gottes hervorgegangen. In diesem Sinn beruft Cohen sich auf die Aussage Aristoteles' über Xenophanes: „Auf den gesamten Kosmos hinblickend, sagte er [Xenophanes], dieses Eine sei Gott“ (*RV*, 47).²⁹

Auf den Ontologismus-Vorwurf, den Cohen gegen die spinozische Metaphysik richtet und der in gewisser Weise eine unvermeidliche Folge ihrer Abstammung vom Eleatismus ist,

Spinozas Lehre“ (*W* 12, 54 f.).

²⁸ „Notwendigkeit, die alles lenkt und nach der die Dinge kontinuierlich ablaufen, ist Gott, der das Prinzip des Feuers umfaßt und damit die Ursache einer jeden Bewegung enthält: Also sind Materie, Ursache und Gesetz in dem einen Gott gegründet“ (*W* 12, 57 f.).

²⁹ Siehe Aristoteles, *Metaphysica*, A, 986 b 23–24.

werde ich weiter unten zu sprechen kommen.³⁰ Vorerst ist hervorzuheben, dass Cohen in seinen Jugendschriften in Bezug auf Spinozas Pantheismus den Akzent auf die Natur legt und eine Interpretation der Identifikation derselben mit Gott mehr in kosmischem als in theistischem Sinn liefert. „Spinoza ist principiell der Naturforschung geneigt, insofern er auf die Erforschung der *res singulares* dringt, die, *sub specie aeternitatis* gedacht, seinen *Deus* oder *substantia* constituieren“, schreibt Cohen 1866 in „Die platonische Ideenlehre, psychologisch entwickelt“ (*W* 12, 101–191, hier 189). Außerdem stellt er Spinoza aufgrund seines Fortschreitens von der Vielheit der Naturphänomene zu einem einheitlichen Prinzip neben Platon, Aristoteles, Bacon, Descartes, Leibniz und Kant. In der bei der Marburger Universitätsfeier des Geburtstags Sr. Majestät des Kaisers und Königs am 17. März 1883 gehaltenen Rede „Von Kants Einfluß auf die deutsche Kultur“ (*SPhZ* 1, 367–396) fügt er hinzu, Spinoza sei zwar, wie Platon, Descartes und Leibniz, ein Vorläufer Kants, im Unterschied zu diesem jedoch kein „*Newtonianer*“, der „*auf das Faktum einer Wissenschaft sich stützen konnte*“ (*SPhZ* 1, 372).

Wie wird die Natur Cohens Analyse zufolge von Spinoza gedacht? Es lohnt sich, hier die in „Heinrich Heine und das Judentum“ vertretene These in Erinnerung zu rufen. Die Natur ist Ausdruck von Einheit, derselben Einheit, die den monotheistischen Gottesbegriff prägt. Alle vielfältigen Phänomene der Welt sind in der einzigen Vorstellung Natur eingeschlossen, die im Zeitalter der Naturwissenschaften allmählich den Platz eingenommen hat, der im Bewusstsein des Menschen von Gott als einheitlichem Prinzip besetzt gewesen war, und die somit die Funktion der Vereinigung übernommen und auch Gott in sich aufgenommen hat. Spinoza ist der Vertreter dieser Überleitung vom Monotheismus zum Naturpantheismus *par excellence*, oder besser gesagt: der Überleitung zum göttlichen Naturalismus, also zu diesem

³⁰ Siehe unten, S. 30.

Aufgehen Gottes in der Natur:

Wenn [...] die Natur so groß ist und so unendlich, wenn sie, wie Spinoza sagt, die *unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken* ist, wo ist da Raum für den zurückgesetzten d. i. im Bewußtsein zurückgetretenen Gott? *Nun* gilt von der Natur, was der Sänger von Gott sagt: Erreiche ich den Himmel, dort bist du, und bette ich mich in der Unterwelt, auch da bist du. Der *Himmel* des *Denkens*, wie die *untere Welt* der *Ausdehnung* bilden in unfaßbarer Unendlichkeit die Eine Natur. Wenn anders demnach Gott *ist*, so ist er die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken, *so ist er die unendliche Natur selbst* (*W* 12, 205 f.).³¹

Das heißt: *natura sive Deus*, denn in Spinozas Pantheismus war „die Vorstellung Natur das appercipirende Organ für die Vorstellung Gott“, wie Cohen 1868/69 in dem Aufsatz „Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele psychologisch entwickelt“ (*W* 12, 271–343, hier 318) betont—also die Natur als Voraussetzung, als Subjekt, und Gott als Prädikat (vgl. *W* 12, 235).

Aber auch umgekehrt: *Deus sive natura*, wenn es stimmt, dass der „*Spinozismus vor Spinoza*“, den Cohen in seinem Aufsatz „Religion und Sittlichkeit. Eine Betrachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie“ (*W* 15, 1–101, hier 53) von 1907 Salomo ibn Gabirol zuschreibt, in der „*Einheit Gottes als die Einheit der Substanz, auch als Materie*“ besteht. In diesem Fall also Gott als Voraussetzung, als Subjekt. Der Begriff der Einheit Gottes als das,

³¹ In der *Ethica*, II, Prop. 7, Schol. (= Heidelberger Akademie-Ausgabe, Bd. 2, 90), schreibt Spinoza, dass die Natur unter den Attributen der Ausdehnung und des Denkens begreifbar sei. Außerdem bezieht Cohen sich mit den Worten des „Sänger[s]“ auf Psalm 139,8.

was sich in Spinozas Pantheismus auf gefährliche Weise zu einem Verbindungsbegriff von Natur und Gott erhebt, bildet einen konstanten Gegenstand im späten Denken von Cohen. So weist er in der *Ethik des reinen Willens* (1904, 2. Aufl. 1907) darauf hin, dass Spinozas Einfluss auf das ästhetische Denken in Deutschland daraus entspringe, dass er Gott als Einheit, als All des Seins dachte, d. h. auf ähnliche Weise wie die von den Dichtern angestrebte Reinheit und Quintessenz alles geistigen Seins und Strebens (vgl. *W* 7, 460 f.). Des Weiteren führt er in dem Aufsatz über Spinoza von 1915 die Stellen aus dem *Tractatus theologico-politicus* an, die seines Erachtens zum „Scharfgeschütz“ der spinozischen Philosophie zu rechnen sind: dass

„Nichts ohne Gott sein, noch gedacht werden kann“, daß alles Natürliche „den Begriff involviere und ausdrücke“, und daß „je mehr und vollkommener wir die Naturdinge erkennen, eine desto größere und vollkommeneren Erkenntnis Gottes wir erlangen“ (*W* 16, 376).³²

Natura sive Deus und *Deus sive natura*—so versöhnt Spinoza Kosmologie und Theologie, so „verbindet [er] den antiken Pantheismus mit der Religions-Philosophie des Mittelalters“ (*W* 6, 201), wie Cohen in der *Logik der reinen Erkenntnis* (1902, 2. Aufl. 1914) schreibt. In *Kants*

³² Cohen zitiert und übersetzt Baruch de Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* (1670), in ders., *Opera quotquot reperta sunt*, 2. Aufl., 3 Bde., hrsg. von Johan van Vloten und Jan Pieter Nicolaas Land (Hague Comitum [Den Haag]: Martinus Nijhoff, 1895), Bd. 1, 367–610, und Bd. 2, 1–173, hier Bd. 2, 3 (= Heidelberger Akademie-Ausgabe, Bd. 3, 1–247, hier 59 f.). So entfernt sich Cohen von der Übersetzung Gebhardts: vgl. Spinoza, *Theologisch-politischer Traktat* (wie Anm. 11), 80.

Begründung der Ästhetik (1889) stellt er überdies fest, dass der Spinozismus das Absolute „als die Indifferenz von Object und Subject“ (*W* 3, 357) versteht.

Der Schlussstein des spinozischen Systems ist genau das Absolute, verstanden als göttliche Substanz. Cohens Ausführungen in der *Ethik des reinen Willens* zufolge bildet sie das Substrat der unendlichen Attribute und ist mit ihnen identisch, während diese ihrerseits den Inhalt der göttlichen Substanz darstellen und erschöpfen. Das Absolute Spinozas erfüllt mit anderen Worten jene Funktion der „Grundlage und Voraussetzung zu Verhältnissen“, die der *sub-stantia* eigen ist. Seine Identität mit den Attributen

bedeutet [...] die Bestimmung der allgemeinen Fiktion der Substanz durch eines der unendlichen Attribute, welche, eines wie das andere, jene Fiktion realisieren. So erweist sich die Identität ebensowohl als eine Restriktion, wie als eine Ausbreitung der Substanz (*W* 7, 462).

Außerdem schlichtet Spinoza bekanntlich im Monismus der göttlichen Substanz den cartesianischen Dualismus zwischen *res cogitans* und *res extensa*, wie auch Cohen in der Zweitausgabe von *Kants Theorie der Erfahrung* (1885, 3. Aufl. 1918) betont (vgl. *W* 1/1, 48). Wie aber erklärt es sich, dass man nach Spinoza nur Denken und Ausdehnung als Attribute der Substanz erkennt, wenn sie doch aus unendlichen Attributen besteht? Und wie können letztere, jedes für sich, eine angemessene Vorstellung Gottes vermitteln? „[D]adurch gerade wird das Rätsel gelöst“, antwortet Cohen—mit einer gewissen Ironie, wie mir scheint—in der *Logik der reinen Erkenntnis*: „Die zwei Attribute sind ebenso Ein Attribut, wie sie die unendlichen Attribute bezeichnen“ (*W* 6, 201). Es ist der Triumph der despotischen Identität, alle Verhältnisse werden auf sie zurückgeführt.

Ermöglicht der grundlegende Charakter der göttlichen Substanz Cohen einerseits, den

philosophischen Ansatz Spinozas sozusagen *sub specie aeternitatis* zu beschreiben, so ermittelt er andererseits, gleichsam *sub specie temporis*, auch einen Zugang zum System der *Ethica*, nämlich den Modus. „Gott ist ja in allen seinen einzelnen Modis. Und je mehr wir die Einzeldinge erkennen, destomehr erkennen wir Gott“ (*W* 16, 339), führt Cohen in „Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum“ aus. Und weiter in der *Ethik des reinen Willens*:

Alle Probleme der Religion, wie der Philosophie, schienen [...] zu einer einheitlichen Lösung zu kommen. Leib und Seele, Materie und Geist, sie werden durch den einen Terminus des *Modus* bewältigt (*W* 7, 458).

Doch auch der Modus wirft nicht wenige Schwierigkeiten auf, da er gleichzeitig besonders und allgemein ist, das Einzelne in ihm mit dem Notwendigen zusammenfällt. Diese längere, treffliche Formulierung des Problems legt Cohen in der *Logik der reinen Erkenntnis* vor:

Der Modus bei Spinoza. Es ist eine der tiefsten Zweideutigkeiten im System *Spinozas*, daß das Einzelne bei ihm im Lichte der Notwendigkeit steht; und vielleicht beruht darauf zumeist sein geschichtlicher Einfluß. Der Begriff des *Modus*, der bei ihm eine zweideutige Prägnanz erlangt hat, trägt diesen doppelten Charakter. Der Modus ist zunächst *res particularis*; und dies ist gefährlicherweise gleichbedeutend mit *res singularis*; also es ist das Einzelne. Aber der Modus drückt zugleich eingeschränkterweise die Substanz aus. Die Substanz ist die göttliche Natur, die nach ihren Gesetzen der ewigen Notwendigkeit handelt. Insofern daher der einzelne Modus *sub specie aeternitatis* betrachtet wird, ist seine Existenz durch die Gesetze der Natur bestimmt; *also ist das Einzelne in seiner Wirklichkeit zugleich das*

Notwendige [...]. Darf aber dieser Wert des Teils für das Ganze zugestanden werden?

Auf diese Frage erteilt die Spinozische Terminologie die zwiespältige Antwort, die schon durch sein *quatenus* bloßgestellt wird: insoweit der Modus *sub specie aeternitatis* betrachtet wird. Werden denn aber nicht unter diesem Lichte die Mängel erkennbar, welche dem Einzelnen anhaften? Hat denn aber etwa die Notwendigkeit eine zwiefache Bedeutung; eine für die Substanz, und eine andere für den Modus? Es gibt keinen Ausweg aus dieser Sackgasse (*W* 6, 507–509).³³

Unter beiden Gesichtspunkten, dem der Substanz wie dem des Modus, wird man folglich irregeführt und endet in einer Sackgasse. Entweder ist man Opfer „der allgemeinen Fiktion der Substanz“ (*W* 7, 462) und ihrer Identität mit den Attributen, oder man verfällt den vielen „Illusionen“ der Induktion, auf welcher der Pantheismus fußt (vgl. *W* 16, 339), der in der Einzelheit des Besonderen die Allgemeinheit der göttlichen Substanz zu erfassen vermeint, da die absolute Notwendigkeit derselben den Interpretationsschlüssel der Wirklichkeit bildet. Aber handelt es sich tatsächlich um Induktion und nicht vielmehr um Deduktion aus einer falschen Prämisse (vgl. *W* 6, 512)?

Die bis hierhin durchgeführte Analyse lässt bereits den kritischen Abstand Cohens gegenüber Spinoza erkennen. Je mehr er in der Gleichsetzung von Gott und Natur das

³³ Was „die Spinozische Terminologie“ betrifft, so kommt „*quatenus*“ mehrmals in Spinozas *Ethica* vor; zu „*sub specie aeternitatis*“ vgl. ebd., bes. V, Prop. 29, Schol. (= Heidelberger Akademie-Ausgabe, Bd. 2, 298 f.). Kaplowitz, „*The gravest obstacle and thus a great misfortune*“: *Hermann Cohen's Interpretation of Spinoza* (wie Anm. 16), 98, sieht in dieser spinozischen Textstelle die Quelle für Cohens Verweis auf beide Ausdrücke.

Vorherrschen Gottes als Einheit, oder anders gesagt: die Behauptung der göttlichen Substanz als Subjekt erblickt, desto mehr wächst sein Misstrauen gegen Spinozas Weise, die Natur zu denken. Bedeutsam sind in diesem Sinn die Seiten, die er der Untersuchung des Begriffs *leges naturae* bei Spinoza widmet, auch weil sie eine Brücke zwischen Cohens Interpretation der *Ethica* und seiner Auslegung des Naturrecht-Begriffs im *Tractatus theologico-politicus* darstellen. „Die Notwendigkeit der Naturgesetze ist sein [Spinozas] Leitwort“, erklärt Cohen in dem 1917 erschienenen Artikel „Streiflichter über jüdische Religion und Wissenschaft. 19. Einheit oder Einzigkeit Gottes. II. Die Schöpfung“ (*W* 17, 603–611, hier 610). Spinoza nennt seine Natur Gott auf Grund ihrer notwendigen Gesetze (vgl. *W* 15, 387), die „in durchaus gleicher Weise bei dem Menschen und seinen geistigen Schöpfungen wie in der physikalischen Natur [gelten]“ (*W* 15, 359)—so hatte Cohen schon in „Spinozas Verhältnis zum Judentum“ festgestellt. Dem Urteil des Verfassers von „Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum“ zufolge sind die Naturgesetze für Spinoza „die ewigen Wahrheiten und Notwendigkeiten des Seins, alles Seins; denn *alles Sein ist Gott*“ (*W* 16, 338). Auch in den Naturgesetzen drückt sich also eine doppelte Bedeutung, d. h. eine Zweideutigkeit von Spinozas Naturbegriff aus, entsprechend seiner Auffassung der Natur als ursprüngliche Wahrheit und als Substanz. Natur also nicht nur, wie etwa für Platon in seiner Polemik gegen die Sophisten, als ewiger Wert, sondern auch als dauerndes Substrat—eine Zweideutigkeit, die in gewissem Sinn schon im stoischen Logos vorkommt (vgl. *W* 16, 337 f.); um es mit den Worten der Zweitausgabe von *Kants Begründung der Ethik* (1910) zu sagen, Natur also als „das *Ursprüngliche* und daher *Ewige*“ (*W* 2, 382), „vollendete[r] Zustand“ (*W* 2, 384) und gleichzeitig als „Anfangszustand“ (*W* 2, 383), „Voraussetzung einer *Entwicklung*“ (*W* 2, 384).

2. Die Natur des Denkens

Jenseits der hier nachgezeichneten spezifischen Weise, in der Cohen das spinozische Denken der Natur beurteilt, findet seine Ablehnung Spinozas ihren vollen Ausdruck im Hinblick auf den Gesamtsinn von dessen Spekulation, d. h. hinsichtlich „seines eigentlichen Systems, seiner Ethik“ (*W* 15, 349). Allerdings will erwähnt sein, dass sich wenigstens im Urteil des jungen Cohen auch Worte der Achtung finden für das „große[...] System[...], das den unsterblichen Namen Spinoza's trägt“ (*W* 12, 199), und dass sich in gewisser Hinsicht Bewunderung für einen Denker ausspricht, der in Cohens Augen—so zumindest noch in „Ein Bekenntnis in der Judenfrage“ von 1880 (*JS* 2, 73–94, hier 86)—ein Beispiel für die „Erhabenheit des Gedankens“ ist. Wie bereits angemerkt, wird Cohen durch die allmähliche Ausarbeitung seines eigenen Systems der Philosophie jedoch zu einer zunehmend kritischen Auseinandersetzung mit Spinozas Entwurf bewogen, welcher auf den ersten Blick ebenso systematisch erscheint. So schreibt Cohen in der *Ethik des reinen Willens*:

Nun freilich sind die Verdienste nicht zu unterschätzen, welche dem göttlichen Naturalismus Spinozas für die religiöse Aufklärung und damit für die allgemeine geistige Kultur andauernd beiwohnen; aber man darf sie auch nicht überschätzen; man darf insbesondere auch die Mängel und inneren Schäden nicht übersehen, welche in ihm für die Ethik gelegen sind; und es ist sehr instruktiv, dass Spinoza gerade mit diesem Namen seine Lehre bezeichnet hat (*W* 7, 459).

Die Schwierigkeit kann auch darin gesehen werden, dass Spinoza zwar, um es mit den Worten der Zweitausgabe von *Kants Theorie der Erfahrung* zu sagen, „ein Weltbild um dessen selbst willen“ entworfen hat, aber nicht „zum Systematiker der Philosophie im Platonischen, die Erkenntniswerte bestimmende Sinne“ (*W* 1/1, 81) geworden ist.

Einige Aspekte von Cohens Spinoza-Kritik hängen mit der Auffassung von der Natur des Denkens zusammen, wie sie im Aufbau des spinozischen Systems zum Ausdruck kommt. Dass Spinozas Naturalismus nach Cohen mit dem pantheistischen „Dogmatismus“ (*W* 2, 319; vgl. ebd., 4) zusammenfällt, wird durch jene Art Zusammenfassung der *Ethica* bestätigt, die er in „Spinozas Verhältnis zum Judentum“ vorlegt:

Spinoza baut seine Philosophie als Ethik auf. Die Ethik ist der Gesamtinhalt seiner Philosophie. Er handelt zwar auch von Gott, und auch von der Natur; aber bekanntlich sagt er: Deus sive natura. Das ist ja eben sein Pantheismus, daß er Gott und Natur identisch macht. Die Natur ist daher in seiner Philosophie nicht das Problem der Naturerkenntnis, der Naturwissenschaft, sondern die Natur ist die Substanz nur als göttliche Substanz (*W* 15, 355).

Dieser Pantheismus schließt nach Cohen verschiedene Folgen ein: die Ausprägung der *Ethica* als Metaphysik, die sich als Ontologie auszeichnet und auf einer falschen Identität beruht; das Schwinden der Möglichkeit der Ethik selbst mit der fehlenden Unterscheidung zwischen dem Sein der Natur und dem Sein des Sollens; die Opposition gegen den Finalismus im Namen der Notwendigkeit der Naturgesetze. Es handelt sich folglich um ein Denken, das nicht das Geringste mit dem wissenschaftlichen Idealismus zu tun hat bzw. denkbar weit von Cohens kritischer Philosophie entfernt ist.

Den Begriff der göttlichen Substanz in den Mittelpunkt der Überlegung zu rücken, wie Spinoza es tut, kommt für Cohen einem Rückgriff auf den mittelalterlichen Begriff des Absoluten gleich, „mit dem jene falsche und unwissenschaftliche Metaphysik operiert“ (*W* 6, 606). Spinozas Theorieansatz stellt sich also als eine Metaphysik der Substanz, als eine Lehre Gottes dar, auf den alles—die Welt wie der Mensch, um die beiden Bezugsbegriffe der

antiken bzw. der modernen Philosophie zu nennen—in Form des Modus zurückgeführt wird. So gründet auch der ethische Anspruch letztlich „auf einer *Metaphysik*, in deren Lehre von der Substanz der Natur das Individuum erst seine mehr als bescheidene Stellung finden kann“ (*W* 7, 16). Diese „tiefe Gefahr“, die der spinozische Pantheismus für die Ethik darstellt, hebt Cohen insbesondere in der *Ethik des reinen Willens* hervor, wo er darauf hinweist, dass sie bei Spinoza

ihre Suffizienz ein[büßt], die Rätsel des Daseins zu stellen und zu lösen. Sie muss ihre Eigenart und ihre Selbständigkeit an die *Metaphysik* abgeben, welche den verlockendern Namen des Pantheismus annimmt.

So wird die Ethik einerseits naturalisiert und materialisiert, während sie andererseits dem Titel nach vergöttlicht wird (*W* 7, 460).

Über den spezifischen Fall der Ethik hinaus kann man allgemein behaupten, dass die Vergöttlichung des Modus mit der Naturalisierung und Materialisierung der göttlichen Substanz zusammenfällt: ein absolut immanenter Monismus also, der sich als wahrer Ontologismus erweist. Mit seiner „Konsequenz ‚Nichts außer mir‘“ stützt sich der Pantheismus nämlich—so Cohen in der *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*—„gerade auf den Ontologismus in allen seinen Hauptvertretern“ (*RV*, 52). Der Pantheist verbindet das Sein mit dem Dasein, dergestalt das Denken des Seins mit der Empfindung des Daseins vermengend, und erhebt den Anspruch, alle Wirklichkeit aus dieser Verbindung abzuleiten. Daher schreibt Cohen in seinem Spinoza-Aufsatz von 1915 am Schluss, Spinoza sei „Scholastiker im besten Sinne, insofern er von dem *ontologischen Gottesbegriffe* ausgeht und bei ihm stehen bleibt“ (*W* 16, 423).

Wenn Cohen sich „mit der falschen Substanzlehre Spinozas“ quält, wie er am 21. Juni

1917 Paul Natorp³⁴ mitteilt, so ist dies vor allem, in logischer Hinsicht, dem irrtümlichen Identitätsprinzip geschuldet, auf dem Spinozas Denkgebäude beruht: *Deus sive natura*. Wie Cohen sich nämlich bewusst ist, dass in der *Ethica* „die Logik oder Metaphysik enthalten ist“ (*W* 7, 44), so ist er ebenso überzeugt, dass Spinoza ein „harte[r] Formalist der Identität“ (*W* 7, 459) sei, und zwar einer Identität, die sowohl im Gottesbegriff wie im Naturbegriff einen Widerspruch erzeugt. Denn der spinozische Pantheismus findet „seine logische Wurzel“ im „Vorurteil vom Sein[...] als Werden“ (*RV*, 77). Er löscht mit anderen Worten den Unterschied zwischen der Einheit/Einzigkeit Gottes und der Einheit/Ganzheit der Natur aus, er legt dem Werden der Natur nicht das Sein Gottes zugrunde und erkennt nicht, dass die Einheit/Identität weniger ein Prinzip des Seins als ein Prinzip des Denkens ist. So lenkt Cohen in *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* von 1915 die Aufmerksamkeit auf den

logische[n] Grundfehler im Pantheismus: daß er den Begriff des Seins *zweideutig* macht. *Deus sive natura*, sagt Spinoza. In diesem Einen Worte liegt sein logischer Grundfehler. Und *alle Philosophie muß falsch und verkehrt sein, wenn ihr Verhältnis zur Logik nicht einwandfrei ist* [...]. Es darf keine *Adäquatheit* der Erkenntnis angenommen werden, wenn das *Prinzip*, an welchem und für welches die Adäquatheit angestrebt werden soll, nicht als *erstes* Erfordernis [...] befolgt und klargestellt ist (*W* 10, 27 f.).

Die pantheistische Einheit des Seins als Identität muss nach Cohen noch mehr in ethischer als in logischer Hinsicht angefochten werden. Denn in dem Maße, in dem es unmöglich

³⁴ Cohens Brief wurde von Helmut Holzhey in *Cohen und Natorp*, 2 Bde. (Basel/Stuttgart: Schwabe & Co., 1986), Bd. 2, 483–485 (hier: 484 f.) veröffentlicht.

erscheint, das Sein vom Sollen, das Reich der Natur von dem der Freiheit, die Sphäre des Geschehens von der der Sitten zu unterscheiden, weil der jeweils zweite Pol auf den ersten zurückgeführt wird, kommt es zu einer „tiefsinnigen Verflachung des ethischen Problems“ (*W* 2, 150). Diesen problematischen Aspekt der *Ethica* stellt Cohen bereits in der Erstausgabe von *Kants Begründung der Ethik* heraus, und er bildet einen der Leitfäden seiner kritischen Spinoza-Rezeption: „Der pantheistische Monismus musste die Möglichkeit einer eigenen und absonderlichen Geltung des Sittlichen ausschliessen“ (*W* 2, 5), resümiert Cohen in der Zweitausgabe von *Kants Begründung der Ethik* (1910).³⁵ „[D]ie göttliche Substanz Spinozas bedeutet nicht ausschließlich, oder auch nur vorwiegend den Gott der Sittlichkeit, sondern schlechthin den Gott der Natur“, heißt es etwa im Aufsatz „Charakteristik der Ethik Maimunis“ von 1908 (*W* 15, 161–269, hier 209); „[d]as ist der wissenschaftliche Grundfehler des Pantheismus: daß er den methodischen Unterschied von Natur und Sittlichkeit aufhebt“ (*W* 16, 151)—so in „Die religiösen Bewegungen der Gegenwart“. Cohens Vorwurf gegen Spinoza ist präzise: Er hat die Ethik im kantisch-cohenschen Sinne der „Möglichkeit einer andern Art von Realität, als welche die Natur kraft ihrer wissenschaftlichen Geltung zu vertreten vermag“ (*W* 2, 5), nicht neu begründet, und die Realität einer ethischen Idee wird von ihm allein als Hinweis auf den Modus des Platzes gedacht, der ihm im Universum der Einen Substanz zur Verfügung bleibt (vgl. *W* 2, 4). Es fehlt außerdem nicht das abschließende Plädoyer:

Beim Menschen hat die Anthropologie, und zwar die physische, ihrerseits zu

³⁵ Ein umfassender Vergleich der zwei Ausgaben von *Kants Begründung der Ethik* in Bezug auf Cohens Verhältnis zu Spinoza findet sich bei Simon, „Zu Hermann Cohens Spinoza-Auffassung“ (wie Anm. 16), bes. 183 f.

erforschen, was er ist; die Ethik aber will wissen, was er soll; was er sein und wie er handeln soll; was unter Menschen, was für Menschen, was durch Menschen sein soll. Wer dieses Soll nicht anerkennt; nicht zum Problem macht, der will keine Ethik; der will das Gegenteil von Ethik (*W 2*, 187).

Allerdings ist anzumerken, dass Cohen Spinoza neben der harten Verurteilung seines ethischen Denkens, das er gar des „Amoralismus, weil Aufhebung, Nivellierung der Sittlichkeit in das Natürliche“ (*W 16*, 152), bezichtigt, auch einige mildernde Umstände zuerkennt, aufgrund der Verdienste, die mit der „von seinem Monismus geleiteten Beschreibung der sittlichen Affekte und Vorstellungen“ (*W 2*, 4) zusammenhängen. Um nicht zu weit vom Thema abzurücken, muss hier jedoch darauf verzichtet werden, die zahlreichen Seiten in den Blick zu nehmen, die Cohen Spinozas Auffassung des Individuums als Modus der einzigen universalen Substanz (vgl. z. B. *W 2*, 203), seinem Anspruch, die menschlichen Handlungen mit geometrischen Figuren gleichzustellen (vgl. z. B. *W 12*, 227; *W 2*, 187; *W 7*, 459), und der entscheidenden, problematischen Rolle widmet, die dem *affectus* und dem Willen als Affekt in Spinozas Philosophie zukommt (vgl. z. B. *W 2*, 203; „Autonomie und Freiheit“ (1900), *JS 3*, 36–42, hier 39; *W 7*, 116 f., 198 f.).³⁶ Ich beschränke mich darauf, abschließend zu betonen, dass Spinoza nach Cohens Ansicht jede Möglichkeit der ethischen Autonomie ausschließt:

³⁶ Zur anderen Rolle, die der Affekt in Cohens Philosophie spielt, vgl. Ursula Renz, „Affektivität und Geschichtlichkeit: Hermann Cohens Rehabilitierung des Affekts“, in *Affekte und Ethik. Spinozas Lehre im Kontext*, hrsg. von Achim Engstler und Robert Schnepf (Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms, 2002), 297–319.

Spinoza macht den Menschen und den menschlichen Geist zu einem Modus der Substanz. In der Einheit der Substanz allein liegt Sein und Wahrheit; und nur in der Beziehung auf die Substanz, die doch nicht nur sein Selbst und überhaupt das Selbst des Menschen bedeutet, nur also durch Heteronomie kann er das Gesetz seines Willens finden und suchen (*W* 7, 331).

Der *conatus proprium esse conservandi* stellt sich also—um es mit Kants Begrifflichkeit zu sagen, mit der Cohen so tief vertraut war—als ein materiales praktisches Prinzip dar, da der Bestimmungsgrund des Willens stets die, wenngleich in der göttlichen Substanz gereinigte, Selbstliebe bleibt (vgl. *W* 2, 203). Entsprechend dieser Interpretationslinie scheint mir, dass Spinozas Ethik alles in allem höchstens für die Anführung von Vorschriften der Geschicklichkeit Anerkennung verdient.

Cohen nimmt auch, was seine Kritik am „Kampf des Spinozismus [...] gegen die *Zweck-Ursache* zugunsten des *nexus effectivus*“ (*W* 2, 264) angeht, ausdrücklich auf Kant Bezug:

Das Resultat ist [...], dass Spinoza eine *ignoratio elenchi* begehe. Der Spinozismus „will einen Erklärungsgrund der Zweckverknüpfung (*die er nicht leugnet*) der Dinge und der Natur angeben, und nennt bloss die *Einheit des Subjekts*, dem sie alle inhärieren“ (*W* 2, 112).³⁷

³⁷ Cohen zitiert mit eigenen Hervorhebungen Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), nach der Ausgabe: *Sämtliche Werke*, 12 Bde., hrsg. von Karl Rosenkranz und Friedrich Wilhelm Schubert (Leipzig: Leopold Voss, 1838–1842), Bd. 4, 1–395, hier 281; vgl. ebd., 339 (= Akademie-Ausgabe, Bd. 5, 165–485, hier 393; vgl. ebd., 439 f.).

Auch in diesem Fall lässt sich innerhalb der Kontinuität eine Verschärfung von Cohens Polemik gegen Spinoza feststellen. Hatte er 1877, in der Erstausgabe von *Kants Begründung der Ethik*, in Anlehnung an Kants kritische Betrachtung die Ansicht vertreten, dass der Spinozismus die Zweckverknüpfung nicht leugne, so erscheint ihm Spinoza in *Logik der reinen Erkenntnis* aus dem Jahr 1902 als der „Wortführer der neuern Zeit“, was die Infragestellung des Zweckes anbelangt. Auf der einen Seite hat er im Positiven „seinen unverächtlichen Anteil sich erobert an der Läuterung und Verfechtung der naturwissenschaftlichen Selbständigkeit“; auf der anderen hat er im Negativen seine eigene Ethik delegitimiert, indem er ihre Möglichkeit selbst in Frage gestellt hat, oder anders gesagt, er hat

das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Er wollte den ganzen Zweckgedanken radikal ausrotten. Das konnte nur auf Kosten anderer tiefer Interessen geschehen. Denn [...] der Mensch muß in einem genau zu bestimmenden, also nicht schlechterdings abzuwerfenden Sinne *propter finem agere*. Indem Spinoza solchen Zweck des Handelns aufgab, ließ er das *Problem der Ethik* fallen; was immer an wertvollen Einsichten und Lehren unter diesem falschen Titel sein Buch enthalten mag (*W* 6, 356 f.).

1915 schreibt Cohen in *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* nurmehr von „Leugnung“ (*W* 10, 38) des Zweckbegriffs bei Spinoza; 1917 erlangt seine Polemik in „Streiflichter über jüdische Religion und Wissenschaft. 19. Einheit oder Einzigkeit Gottes. II. Die Schöpfung“ schließlich ihren höchsten Ausdruck, mit ähnlichen Worten, wie er sie in der *Logik der reinen Erkenntnis* benutzt hatte, aber in weitaus schärferem Ton:

Es läßt sich gar gut verstehen, daß der neuere Begründer des Pantheismus, daß *Spinoza* den Zweckgedanken gänzlich ausrotten will aus dem Arsenal der Erkenntnisbegriffe, daß er ihn als „das Asyl der Ignoranz“ brandmarkt. Er will es nur mit der Notwendigkeit der Naturgesetze, also nur mit der Kausalität zu tun haben. Für ihn soll es kraft der Naturgesetze kein anderes Sein als das der Natur geben. Und diese Natur sei eben identisch mit Gott.

Wie aber läßt sich eine Ethik konstruieren, wenn man den Zweckbegriff vernichtet hat? (*W* 17, 610).³⁸

Ein weiterer Aspekt von Cohens theoretischer Auseinandersetzung mit Spinoza ist mit dem Problem des Finalismus verknüpft. Es handelt sich um die Idee Gottes, der sich Cohen zufolge in seiner Einzigkeit als regulative Idee und konstitutives Prinzip der Einheit des Seins der Natur mit dem sittlichen Sollen darstellt. Er spielt folglich eine völlig andere Rolle als die hier untersuchte absolut immanente Eine göttliche Substanz des spinozischen Pantheismus. Dieses Thema, das gemäß meinen methodologischen Prämissen hier nicht entwickelt wird, würde bei entsprechender Vertiefung nicht zuletzt eine Reflexion über die unterschiedliche Position der beiden Philosophen im Hinblick auf den jüdischen Monotheismus ermöglichen.

Die hier durchgeführte Analyse der Natur des Denkens, wie Cohen sie in seiner Auseinandersetzung mit Spinoza rezipiert, ermöglicht andererseits eine abschließende Überlegung zum Abstand, der die beiden Philosophen trennt. Wir haben gesehen, dass Cohen in Spinozas Philosophie eine ontologistische Metaphysik erkennt, die sich auf ein irrtümliches Identitätsprinzip gründet. Sie annulliert die Möglichkeit der Ethik selbst, da sie verhindert,

³⁸ Mit dem Ausdruck „Asyl der Ignoranz“ (*ignorantiae asylum*) beruft Cohen sich auf Spinoza, *Ethica*, I, Prop. 36, App. (= Heidelberger Akademie-Ausgabe, Bd. 2, 81).

das Sein der Natur vom Sein des Sollens zu unterscheiden, und von der Notwendigkeit der Naturgesetze beherrscht ist. Auch ohne ausführliche Darstellung von Cohens kritischem Idealismus³⁹ ist offensichtlich, dass Spinozas Theorieansatz für ihn inakzeptabel sein musste, insbesondere in seinem Anspruch, eine *Ethica* zu sein. „[D]er Idealismus der Selbstgesetzgebung“, schreibt Cohen in der *Ethik des reinen Willens*, „[muss] sich klar und reinlich von der *Metaphysik* aller Art abscheiden“ (*W* 7, 330). Im Unterschied zur Ontologie muss man also vor allem zwischen Sein und Dasein unterscheiden, da „[a]uf diesem Verkennen des *Unterschiedes von Sein und Dasein* [...] das Nichtverstehen des Idealismus überhaupt [beruht]“, wie Cohen schon 1878 in dem Aufsatz *Platons Ideenlehre und die Mathematik* (*SPhZ* 1, 336–366, hier 348) unterstreicht. Das Sein ist Cohen zufolge Gegenstand einer selbstständigen logischen Grundlegung, die dem Werden der Natur zugrunde gelegt werden muss. Das Denken ist folglich nicht die metaphysische Grundlage des Seins, sondern erhebt sich zur methodischen Grundlegung der Naturwissenschaft. Auf diese Weise hat auch „*die Ethik [...] die Logik zur Voraussetzung: aber die Logik ist an sich nicht Ethik*“ (*W* 7, 38). Die Unterscheidung und die Vereinigung von Logik und Ethik sind für Cohen gleichermaßen notwendig und komplementär. Dieses fundamentale kritische Prinzip des Idealismus missachtet der spinozische Pantheismus, indem er die Ethik auf die Logik reduziert und beide durch die Metaphysik der Identität der göttlichen Substanz ihrer Bedeutung entleert. So erreicht Cohens Polemik in dem langen Spinoza-Aufsatz von 1915 ihren Höhepunkt:

³⁹ Es genüge hierzu der Hinweis auf Andrea Poma, *La filosofia critica di Hermann Cohen* (Milano: Mursia, 1988); ins Engl. übers. von John Denton, *The Critical Philosophy of Hermann Cohen* (Albany: SUNY Press, 1997).

Ihm [Spinoza] fehlt jede innere Disposition zum wissenschaftlichen Idealismus [...].
Spinoza ist nicht Cartesianer im Geiste Descartes', als des neuen Idealisten von der
Gewißheit der Erkenntnis und der auf ihr begründeten Natur: Spinoza ist
Scholastiker mit den neuen Formeln von *Natur*, *Notwendigkeit* und *Naturgesetz* (*W*
16, 423).

Aus dem Italienischen von Leonie Schröder

Quellenverzeichnis

- Briefe* Hermann Cohen, *Briefe*, hrsg. von Bertha und Bruno Strauß (Berlin: Schocken, 1939).
- JS* Hermann Cohen, *Jüdische Schriften*, 3 Bde., mit einer Einleitung von Franz
Rosenzweig hrsg. von Bruno Strauß (Berlin: C. A. Schwetschke & Sohn, 1924).
- RV* Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 2. Aufl., nach
dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen
von Bruno Strauß (Frankfurt am Main: Kauffmann, 1929).
- SPhZ* Hermann Cohen, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, 2 Bde., hrsg. von
Albert Görland und Ernst Cassirer (Berlin: Akademie-Verlag, 1928).
- W* Hermann Cohen, *Werke*, 17 Bde. und 2 Supplement-Bde., hrsg. von Helmut Holzhey
et al. (Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms, 1977 ff.).