

P. Favuzzi, Y. Hamada, T. Klattenhoff, V. Nordsieck (Hrsg.)

Symbol und Leben

Grundlinien einer Philosophie der Kultur und Gesellschaft



Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung des Fachinformationsdiensts Philosophie (<https://philportal.de/>)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz CC BY-SA (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>). Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.



DOI: <https://doi.org/10.30819/4534>

Pellegrino Favuzzi, Yosuke Hamada,
Timo Klattenhoff, Viola Nordsieck (Hrsg.)

Symbol und Leben

Grundlinien einer Philosophie der Kultur und Gesellschaft

Festschrift für Christian Möckel

Logos Verlag Berlin



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Umschlagfotografie © Timo Klattenhoff & Viola Nordsieck

© Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2017

Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-8325-4534-5

Logos Verlag Berlin GmbH
Comeniushof, Gubener Str. 47,
10243 Berlin

Tel.: +49 (0)30 / 42 85 10 90

Fax: +49 (0)30 / 42 85 10 92

<http://www.logos-verlag.de>

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	5
<i>Pellegrino Favuzzi, Yosuke Hamada, Timo Klattenhoff, Viola Nordsieck</i> Neukantianismus, Phänomenologie und Kulturphilosophie. Zum Leben und Werk Christian Möckels	7
<i>Joaquim Braga</i> Die kulturphilosophische Bedeutung der Sinnlichkeit der Kunst	45
<i>Christoph Sebastian Widdau</i> Cassirers Leibnizrezeption und die Leibnizforschung	61
<i>Catia Rotolo</i> Mythos und Funktionsbegriff im Denken Ernst Cassirers. Ideen, Hypothesen, Vorschläge	73
<i>Rafael Garcia</i> Krise und Totalitarismus im Denken Ernst Cassirers	85
<i>Muriel van Vliet</i> Die Verflechtung von Natur und Kultur. Morphologie, Biologie und Ästhetik bei Ernst Cassirer und Tim Ingold	99
<i>Yosuke Hamada</i> Die Sichtweise Ernst Cassirers zur modernen Biologie. Cassirers antidarwinistisches Verständnis der biologischen Evolution	111
<i>André Schmiljun</i> Symbolische Formen und Sinnfelder. Probleme und Unterschiede eines gemeinsamen Projektes	129

<i>Anastassios Psilojannopoulos</i> Der Begriff <i>transzendental</i> und seine Transformationen im Rahmen der philosophischen Tradition der Deutschen Aufklärung	145
<i>Mirko Wischke</i> Das Böse und seine Gewaltpotentiale. Kant über die „Krankheiten“ der praktischen Vernunft	161
<i>Felix Schwarz</i> „Postfaktische“ Politik und mythisches Denken. Gedanken zu einer aktuellen Frage im Anschluss an Ernst Cassirer und Claude Lévi-Strauss	181
<i>Viola Nordsieck, Timo Klattenhoff</i> Politische Sprache und mythisches Denken. Kulturphilosophische Überlegungen zu rechtsnationaler Rhetorik	203
<i>Pellegrino Favuzzi</i> Wie sind „Konflikte der Kultur und Antinomien des Kulturbegriffs“ möglich? Kulturphilosophie als Konfliktphilosophie bei Ernst Cassirer	229
Die Autor*innen	247
Namenverzeichnis	251

Vorwort

Dieser Sammelband ist eine Festschrift zu Ehren von Christian Möckel anlässlich seines 65. Geburtstags, welche sein philosophisches Werk, seine Forschung und seine Wirkung dokumentiert. In ihr finden sich neue Arbeiten von Wissenschaftler*innen, die sich sowohl thematisch mit einem seiner breiten Interessengebiete befassen, als auch persönlich mit ihm verbunden sind. Sie alle sind *alumni* im klassischen Sinne: Sie haben sich in ihrem eigenen wissenschaftlichen Werdegang durch seine Unterstützung entwickelt, sie haben sich von Gesprächen und Debatten mit ihm, Denkanstößen und seinem Rat genährt.

Charakteristisch für Möckels Kreis sind Internationalität und Diversität der Profile sowie die Bandbreite der Forschungsschwerpunkte und -interessen, die zugleich einen inneren Zusammenhang mit seinem Werk und seiner Wirkung aufweisen und die Grundlinien einer Philosophie von Kultur und Gesellschaft nachzeichnen.

Ernst Cassirer, der Fokus Möckels aktueller Forschungen und Tätigkeiten als Herausgeber, wird hier zum Bezugspunkt der Mehrheit der Autor*innen, so dass dieser Sammelband einen vielfältigen Beitrag zur aktuellen Cassirer-Forschung darstellt.

Während Joaquim Braga die kulturphilosophische Bedeutung der Sinnlichkeit in der Kunst im Sinne Cassirers untersucht, gehört seine Leibnizrezeption zum Forschungsbereich Christoph Widdaus. Catia Rotolo betrachtet Cassirers Begriff des Mythos als Ursprung der Symbolbildung und jeglicher theoretischer Konzeption, Muriel Van Vliet wiederum setzt die biologischen und ästhetischen Grundbegriffe bei Cassirer und Tim Ingold miteinander in Beziehung. Daran anschließend nimmt Yosuke Hamada das Konzept der Evolution in den Blick, während Andre Schmiljun eine vergleichende Untersuchung von symbolischen Formen und den ‚Sinnfeldern‘ Markus Gabriels vornimmt.

Eine Reihe von Beiträgen beschäftigen sich zudem mit Cassirers politischer Philosophie, um ihre Implikationen in Hinblick auf soziale, wirtschaftliche und gesellschaftliche Fragestellungen unserer Gegenwart auszuloten. Dazu zählen der Beitrag Rafael Garcías, der die Konzepte von Krise und Totalitarismus untersucht, sowie der von Felix Schwarz, der Cassirers ‚mythisches Denken‘ mit dem ‚wildem Denken‘ von Claude Lévi-Strauss in Bezug zum aktuellen politischen Diskurs bringt. Auch die Aufsätze Viola Nordsiecks und Timo Klattenhoffs sowie Pellegrino Favuzzis lassen sich diesem Bereich zuordnen: Der erste überprüft die

Implikationen von Cassirers Mythosphilosophie für die Betrachtung politischer Rhetorik, der zweite indes geht der Bedeutung einer Kulturphilosophie als Denken des Konflikts nach.

Darüber hinaus werden in diesem Band auch Beiträge versammelt, die andere Forschungsrichtungen vorstellen. So forscht Anastassios Psilajannopoulos über den Begriff des Transzendentalen in der Geschichte der Philosophie der Aufklärung und Mirko Wischke legt Überlegungen zu Kants ‚Pathologien‘ der praktischen Vernunft vor, über das Böse und sein Gewaltpotential.

Insofern ist dieser Sammelband symptomatisch für Profil und Wirkung von Möckels Tätigkeit als Philosoph und Hochschullehrer, welche in ihren Grundzügen einleitend vorgestellt wird.

Wir möchten allen Autor*innen herzlich für ihre Mitarbeit in den vergangenen eineinhalb Jahren danken. Ebenso sind wir allen Personen zu Dank verpflichtet, die diese Festschrift und ihre Abfassung ermöglicht haben:

Herrn Volkhart Buchholtz vom Logos-Verlag, dem es nach seiner langjährigen Zusammenarbeit mit Christian Möckel eine Freude war, den Band zu publizieren und zu unterstützen;

den Professor*innen Steffen Dietzsch, Volker Gerhardt, Jens Heise, Martina Plümacher, Birgit Recki, die sich die Zeit genommen haben, uns beratend zur Seite zu stehen, und dafür gesorgt haben, dass das Geheimnis nicht vorzeitig ans Licht kam;

Lena Butrova für ihre Überprüfung des Russischen sowie Sylvia Strauß, Antje Kreienbring, Marion Höppner, Katharina Rentsch, Stefanie Weißmann am Institut für Philosophie, an der Philosophischen Fakultät I und an der Universitätsbibliothek der Humboldt-Universität zu Berlin für die Hilfsbereitschaft im Rahmen der Vorarbeiten dieser Festschrift.

Pellegrino Favuzzi, Yosuke Hamada, Timo Klattenhoff, Viola Nordsieck

Berlin, September 2017

Pellegrino Favuzzi, Yosuke Hamada, Timo Klattenhoff, Viola Nordsieck

Neukantianismus, Phänomenologie und Kulturphilosophie. Zum Leben und Werk Christian Möckels

1. Biographisches Profil

Der philosophische Werdegang Christian Möckels – geboren in Leutenberg, ‚Stadt der sieben Täler‘ im südöstlichen Thüringen – beginnt 1971 an der Staatlichen Universität Sankt Petersburg, als der damals Neunzehnjährige ein Philosophiestudium mit Spezialisierung auf westeuropäische Philosophie und Soziologie aufnahm. Nach fünf Jahren an der angesehenen, zweitgrößten Hochschule Russlands, an der unter anderem Gogol, Turgenev, Lenin und Strawinsky studierten, erwirbt er sein Diplom mit einer vergleichenden Arbeit zur Entstehung und Formierung philosophischen Denkens aus dem Mythos im antiken Griechenland und in den Ländern des subtropischen Afrikas.

Hierauf kehrt Möckel nach Deutschland zurück und nimmt eine Tätigkeit als wissenschaftlicher Assistent an der Humboldt-Universität zu Berlin auf. Auf diese Weise kann er mit dem Abhalten von ersten Seminaren die Recherchen für seine Promotion unterstützen, welche vom Berliner Philosophiehistoriker Heinz Pepperle und vom Leipziger Sozialphilosoph Helmut Seidel zusammen mit Hans Süßenbach betreut wird. Seine Dissertation fokussiert auf Max Adlers synthetische Rezeption von Kants Erkenntniskritik und Marx' Geschichtsphilosophie, was von besonderem Interesse ist, wenn man bedenkt, dass das Werk des österreichischen Juristen, Pädagogen, sozialdemokratischen Politikers und Anhängers der Schule des Austromarxismus' zur damaligen Zeit nicht intensiv erforscht war.

Gleichsam im Anschluss an seine frühen Studieninteressen erfolgt nach der mit *summa cum laude* abgeschlossenen Promotion 1981 ein dreijähriger Lehr- und Forschungsaufenthalt im südwestlichen Afrika. Christian Möckel übernimmt dort die Leitung eines sozialwissenschaftlichen Weiterbildungsstudienganges für Lehrkräfte an der Eduardo-Mondlane-Universität Maputo in Mosambik sowie eine Gastdozentur für Philosophie an derer Ökonomischen Fakultät. Die 1975 von Portugal unabhängig gewordene Volksrepublik unterhielt damals enge Beziehungen zur Deutschen Demokratischen Republik, welche insbesondere seit den frühen 1980er Jahren Kooperationsbestrebungen einrichtete, um Fachkräfte in Deutschland und in Mosambik auszubilden.

Nach dieser ersten Phase transnationaler Studien und Praxis lässt sich Möckel persönlich und beruflich in Berlin nieder, um eine akademische Karriere anzustreben. Seine Schwerpunkte liegen nun auf der Philosophie des Austromarxismus' sowie auf Husserls Phänomenologie in ihrer ‚therapeutischen‘ Funktion gegen etwaige regressive Formen der Wissenschaft und Kultur. In diesem Zusammenhang wirkt er seit 1985 ununterbrochen in verschiedenen Rollen am Institut für Philosophie der Humboldt-Universität zu Berlin: zunächst als Wissenschaftlicher Oberassistent bis 1998, dann als Wissenschaftlicher Mitarbeiter, und ab 2008 als außerplanmäßiger Professor. Die politische Wende und die Zeit der Wiedervereinigung Deutschlands bringen die Habilitation 1990 in Geschichte der Philosophie mit einer umfassenden Arbeit über Max Adlers Leben, Werk und Wirkung, die von Heinz Pepperle, der Leipziger Philosophiehistorikerin Martina Thom und dem Leipziger Historiker Heinz Niemann begutachtet wird. Möckel nimmt nun von 1990 bis 1991 aktiv am Neustrukturierungsprozess der Philosophieausbildung im Magisterstudiengang als Direktor für Bildung und Erziehung am Institut für Philosophie teil und erhält dort im Jahre 1994 die Lehrbefugnis bzw. Privatdozentur für Philosophie.

Nach der Ausarbeitung historisch-systematischer Fragestellungen an der Schnittstelle zwischen Neukantianismus und Phänomenologie zeichnet sich die nächste Phase der intellektuellen Biographie Möckels durch ein inhaltlich und organisatorisch vielseitiges Engagement im Rahmen der internationalen Cassirer-Forschung sowie durch die Entfaltung seines Interesses für die Kulturphilosophie aus.

Seit 2000 ist Möckel an der Ernst Cassirer-Forschungsstelle der Humboldt-Universität zu Berlin tätig, unter anderem mit John Michael Krois, Oswald Schwemmer und Klaus Christian Köhnke. Seit 2014 leitet er die Herausgabe von ‚Ernst Cassirers Nachgelassenen Manuskripten und Texten‘ beim Felix Meiner Verlag in Hamburg. In diesem Zusammenhang hat er sieben große Forschungs- und Editionsprojekte durchgeführt, die durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft, die Fritz Thyssen-Stiftung sowie die Gerda Enkel-Stiftung gefördert wurden. Gekrönt wird dieser Weg symbolisch im Sommersemester 2008 durch die Besetzung der Ernst Cassirer-Gastprofessur am Institut für Philosophie der Universität Hamburg, der Institution, an die beinahe 90 Jahre zuvor der Autor der *Philosophie der symbolischen Formen* als Professor berufen wurde.

Es ist charakteristisch für Möckel, dass seine Bemühungen als Theoretiker und origineller Cassirer-Interpret durch den wirkungsvollen Einsatz als Vorantreiber

der ‚Cassirer-Philologie‘ ergänzt werden. Er gibt unter anderem vier Schlüsselbände des Cassirer-Nachlasses über Politik, symbolische Prägnanz und den Wiener Kreis sowie die Vorlesungen über Hegel und Kant heraus. Hinzu kommen das lange als Desideratum geltende Vorhaben der Bereitstellung eines Registerbandes einschließlich der Digitalisierung der Cassirer-Nachlass-Edition sowie sein Interesse für eine historisch-kritische Edition von *The Myth of the State* – Cassirers letztem, posthum veröffentlichtem Werk.

Im Sinne einer kontinuierlichen, globalen Weiterentwicklung der Cassirer-Studien leistet Christian Möckel außerdem seit 2008 als Vorstandsmitglied der Internationalen Ernst Cassirer-Gesellschaft einen wichtigen Beitrag in Zusammenarbeit mit ihrer Präsidentin Birgit Recki und anderen Mitgliedern, darunter etwa Massimo Ferrari, Martina Plümacher, Volker Gerhardt und Sebastian Luft. Er ist jedoch vor allem in seiner Rolle als Hochschullehrer, Doktorvater und Referent postdoktoraler Forschungsprojekte einer der aufgeschlossensten und unermüdetlichsten Gesprächspartner für eine neue Generation der Cassirer-Forschung und für den Nachwuchs in der Wissenschaft aus Deutschland und Europa, Afrika, Asien und Südamerika.

In diesem Geiste leitet er zusammen mit Martina Plümacher und in Kooperation mit Günter Abel die 2012 gegründete Cassirer-Arbeitsgruppe an der Technischen Universität zu Berlin, welche seit nunmehr fünf Jahren mit Teilnehmenden aus Berlin, Hamburg und Leipzig, aber auch aus Italien, Frankreich, Spanien, Japan, China sowie Brasilien und den Vereinigten Staaten besteht. Diese Wissens- und Arbeitsgemeinschaft forscht mit dem Ziel, die Philosophie Cassirers in ihrer Anschlussfähigkeit in Hinblick auf die großen systematischen, teilwissenschaftlichen und gesellschaftlich relevanten Fragen unserer Gegenwart neu zu artikulieren.

Neukantianismus, Phänomenologie und Kulturphilosophie: Diese stellen die Grundstationen des wissenschaftlichen Werdegangs sowie die intellektuellen Dimensionen des Schaffens Christian Möckels dar, welche nun im Folgenden näher aufgeschlüsselt werden.

2. Neukantianische Begründungen des Sozialapriori:

Die Phase der Max Adler-Forschung

Während seiner Promotions- und Habilitationszeit beschäftigt sich Christian Möckel intensiv mit dem Denken Max Adlers. In seiner Dissertation, welche im Jahr 1981 unter dem Titel *Max Adlers neukantianische Revision der philosophischen Grundlagen des Marxismus* vorgelegt wurde,¹ beleuchtet er mit Klarheit und Konkretheit die politischen und philosophischen Denkfiguren des österreichischen Philosophen. Dies erfolgt im großen Umfang dadurch, dass illustriert wird, wie Adler die Thesen von u.a. Marx, Engels, Lenin, Kautsky, Cohen, Rickert und Windelband rezipiert, kritisiert und entwickelt.

Diese frühe Schrift ist in politischer sowie philosophischer Hinsicht facettenreich, wobei eine solche Vielfältigkeit durch einen stringenten roten Faden geordnet und zusammengehalten wird. Dieser liegt in der Auseinandersetzung mit Adlers Versuch, die marxistisch-sozialistischen Grundlagen durch das kantische bzw. neukantische erkenntnistheoretische Grundverständnis umzuinterpretieren, heißt: jene Grundlagen mit diesem Verständnis zu synthetisieren. Dabei macht Möckel folgendes deutlich: Adler hat seiner unerschütterlichen Überzeugung, d.h. seinem marxistisch-sozialistischen Denkstil, das erkenntniskritische Prinzip des Neukantianismus zugrunde gelegt, welchem zufolge die Wirklichkeit nicht als solche außerhalb von uns existiert, sondern durch die apriorischen Gesetzmäßigkeiten des Bewusstseins konstruiert wird.

Der Grund für die sozialen Wissenschaften soll daher nicht durch die Analyse des Materiellen, sondern durch die des Geistigen gelegt werden. Adler erblicke das Wesen des menschlichen Geistes in seiner Natur der transzendentalen *Vergesellschaftung*. Das individuelle Bewusstsein, so die These Adlers, ist dadurch charakterisiert, dass es seinem Wesen nach *a priori* über sich hinausgehe und zu einem anderen Bewusstsein bzw. zum Bewusstsein der Gattung überhaupt in Beziehung steht. In dieser Hinsicht ist das individuelle Bewusstsein *a priori sozial*: Solch eine Natur des Bewusstseins, die die apriorische Grundlage der Gesellschaft ist, nennt Adler *Sozialapriori*. Dieses fundiert nicht nur die Möglichkeiten der Sozialwissenschaft überhaupt, sondern auch die Forderung des Sozialismus. Adlers transzendente These des Sozialapriori impliziert damit, dass eine wesentliche Eigenschaft des sozialen Bewusstseins im Bestreben liegt, durch die

¹ Möckel, Christian: *Max Adlers neukantianische Revision der philosophischen Grundlagen des Marxismus*, Dissertation, Humboldt-Universität zu Berlin, Gesellschaftswissenschaftliche Fakultät, Berlin 1981.

Konfrontation mit dem anderen, von ihm unterschiedenen Bewusstsein Widersprüche zu überwinden und so zu einer solidarischen sozialistischen Gesellschaft zu gelangen.

Seine Auseinandersetzung mit Adler hat Christian Möckel in seiner Habilitationsphase im großen Umfang vertieft und erweitert. Die Habilitationsschrift wurde 1989 fertiggestellt, 1990 unter dem Titel *Max Adler. Engagiertes Leben, theoretisches Werk und geistige Wirkung eines österreichischen Sozialisten* verteidigt und 1993 als Monographie mit dem Titel *Sozial-Apriori. Der Schlüssel zum Rätsel der Gesellschaft. Leben, Werk und Wirkung Max Adlers* veröffentlicht.²

In diesem Buch zieht Möckel den biographischen und kulturellen Kontext bei Adler in viel größerem Maße in Erwägung, als es in seiner Dissertation der Fall war. Es wird dargestellt, wie die politische Lage Österreichs damals war, wie das Leben Adlers in dieser Lage verlief, wie die Ereignisse seines privaten, beruflichen und politischen Lebens mit seinen Gedanken zusammenhingen und umgekehrt seine Tätigkeit auf die politische und intellektuelle Welt einwirkte.

Aufgrund der Reichhaltigkeit der historischen Recherchen sowie der Klarheit der philosophischen Argumentationen präsentiert das Buch nicht nur das theoretische Gefüge der Philosophie Adlers, sondern auch ihre Dynamik und Lebendigkeit im Zusammenhang mit der damaligen politischen und kulturellen Lage. Möckel schreibt abschließend zum Buch: „Nicht alle aufgeworfenen Fragen des Lebenswerk von Adler betreffend konnten in der vorgelegten Arbeit schon überzeugend oder erschöpfend beantwortet werden. [...] Trotzdem meint der Verfasser, eine Reihe sachlicher Ergebnisse und Diskussionsangebote formuliert zu haben, um die Biographie als einen relativen Abschluß seiner Max-Adler-Forschung vorstellen zu können.“³ In diesem „relativen Abschluss“, den seine Habilitationsschrift darstellt, ist es gelungen, die biographische Darstellung und die systematische Analyse in einem Werk zu synthetisieren und dabei die Formung, Entwicklung und Wirkung des Denkens Max Adlers konsequent herauszustellen.

In seinem weiteren intellektuellen Werdegang verschob Möckel seine Interessen auf andere Philosophiekreise, sodass in seinen jüngeren Arbeiten die Philosophie Adlers so gut wie nie zur Sprache kommt. Adlers Philosophie scheint nun

² Vgl. Möckel, Christian: *Max Adler. Engagiertes Leben, theoretisches Werk und geistige Wirkung eines österreichischen Sozialisten*, Habilitationsschrift, Humboldt-Universität zu Berlin, Berlin 1990; ders.: *Sozial-Apriori. Der Schlüssel zum Rätsel der Gesellschaft. Leben, Werk und Wirkung Max Adlers* (Europäische Hochschulschriften, Reihe 20, Philosophie, Bd. 412), Peter Lang: Frankfurt am Main u.a. 1993.

³ Möckel: *Sozial-Apriori*, S. IX.

keine konkrete Rolle mehr zu spielen. Dennoch hängt seine Adler-Forschung mit seinem späteren wissenschaftlichen Werdegang indirekt zusammen.

Erstens ist zu beobachten, dass Möckel eine Parallele zwischen Adlers und Husserls Philosophie hervorhebt. Hier geht es um den Versuch, an philosophische bzw. soziale Probleme auf eine idealistisch-transzendente Weise heranzugehen. Im Werk Adlers stellt das ‚Sozialapriori‘ einen dem individuellen Bewusstsein immanenten Bezug zum anderen Bewusstsein dar. Husserl versucht Ähnliches zu erreichen, wenn er aus der Intentionalität des subjektiven Bewusstseins heraus die Problematik der Intersubjektivität anspricht.⁴ Zweitens ist auf Möckels These hinzuweisen, dass Adlers Umdeutung des Marxismus durch den Marburger Neukantianismus und insbesondere die Philosophie Hermann Cohens geprägt ist.⁵ Diese zwei Punkte sind insofern bemerkenswert, als Husserls Phänomenologie und Casirers Kulturphilosophie, welche von Cohens neukantianischer Philosophie ausgegangen ist, für die weitere Entwicklung der Arbeit Möckels von zentraler Bedeutung sind.

3. Sinnstiftung aus der Krisis:

Untersuchung der Husserlschen Phänomenologie

Die Phänomenologie Husserls gehört zu den prägendsten Themen, mit denen sich Christian Möckel auseinandergesetzt hat. In Folge seiner Beschäftigung mit dem Sozialapriori Adlers richtet sich sein Interesse auch bei Husserl auf eine Verknüpfung von Transzendentalphilosophie und Vergesellschaftung; ihn treibt die Frage an, wie die philosophische Reflexion des menschlichen Bewusstseins mit jener des gesellschaftlichen Lebens zu verknüpfen sei. In Bezug auf Husserls Philosophie sind darum für ihn zwei Aspekte von besonderem Interesse: die Entwicklung zur transzendentalen Phänomenologie sowie deren Weiterentwicklung zur Intersubjektivität in den *Cartesischen Meditationen* einerseits und die Sinnstiftung aus der Krisis andererseits. „In diesem Sinne“, schreibt Möckel, „muß die Phänomenologie letztendlich als ein Gegenentwurf zur lebensphilosophischen und historisierenden Kulturkritik Nietzsches und Diltheys, zur historisch-materialistischen Gesellschaftskritik von Marx und zum weltanschaulichen Wertrelativismus Webers aufgefaßt werden.“⁶ In diesem „Gegenentwurf“ reflektiert

⁴ Vgl. ebd., S. 236ff.

⁵ Vgl. ebd., S. 57ff.

⁶ Möckel, Christian: *Einführung in die transzendente Phänomenologie*, Fink: München 1998/UTB: Stuttgart 2007, S. 24.

Husserl, und Möckel mit ihm, einen Übergang von der Transzendentalphilosophie des Bewusstseins zur Kulturphilosophie. Und darin liegt auch die bedeutendste Schnittstelle zwischen Möckels Arbeit als Phänomenologe und seiner später immer wichtiger gewordenen Cassirer-Forschung.

Nachdem Möckel in Vorlesungen und Textseminaren an der Humboldt-Universität zu Berlin überzeugende Einführungen in das Werk Husserls immer wieder zu entwerfen bemüht war, entstand die Idee eines Buches auf Grundlage dieser Erfahrungen, das 1998 erschien und 2007 neu aufgelegt wurde. Husserl selbst versuchte sich wiederholt an Einführungen in seine Philosophie, die sich ja als eine Rückbesinnung auf die Grundlagen des Philosophierens und eine Neubestimmung dieser Grundlagen versteht. Als solche ist sie immer Methode und philosophische Praxis, da sie sich prinzipiell jedem Gegenstand zuwenden kann. Zu dieser Methode gehört jedoch auch das Motiv des möglichen Neuanfangs oder der Überarbeitung. Husserl überarbeitete seine Phänomenologie denn auch wiederholt, weswegen Möckel in seiner *Einführung in die transzendente Phänomenologie* drei Hauptausgangspositionen ausmacht und diese systematisch-historisch vorstellt.

Nach einer Vorbemerkung, in welcher der Übergang von der vortranszendentalen Phänomenologie der *Logischen Untersuchungen* als „Durchbruch“⁷ charakterisiert und die Phänomenologie bereits als „Erkenntnistheorie aus kulturphilosophischer Absicht“⁸ eingeführt wird, folgen detaillierte Besprechungen der drei Hauptwerke: die *Ideen I.*, einschließlich eines ersten ausführlichen Eingehens auf die Rezeption durch Cassirer, die sich mit dem Gegensatz der phänomenologischen Intuition und der von Cassirer vertretenen symbolischen Repräsentation befasst; die *Cartesischen Meditationen* als Übergang zur transzendentalen Intersubjektivität, bei denen ein Vergleich mit Adlers Sozialapriori stattfindet; und schließlich die *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Dass auch dieses Buch, erschienen 1936, von Husserl wieder als „Einleitung“ überschrieben wurde, ist typisch für dessen stetes Streben nach Neubestimmung. Möckel gelingt es dennoch, die Entwicklung von der Bewusstseinsphilosophie zur Sinnkrise als eine Steigerung des philosophischen Verständnisses und eine Schärfung der immer gleichen Problematik hin zu ihrer vollen Bedeutung zu skizzieren.

⁷ Ebd., S. 46.

⁸ Ebd., S. 15.

Fünf Jahre später erschien sein Sammelband *Phänomenologie. Probleme, Bezüge, Interpretationen* (2003). Die darin enthaltenen Aufsätze gruppieren die systematischen Fragen der Phänomenologie zu einer Konstellation, die die oben beschriebene Entwicklung neu beleuchtet und vor allem die letztlich für Möckel entscheidende Lesart der „Philosophie als strenge Wissenschaft“ als eine „bewußt kulturphilosophische [...] Antwort“ auf die Krisis, die dem modernen Leben attestiert wird, als essentiell für das Verständnis der transzendentalen Phänomenologie überhaupt herausstreicht.

Die Anschaulichkeit als „Eigentümlichkeit“ der Phänomenologie, ihre Verbindung der unmittelbaren Wahrnehmung als originärer Erkenntnisquelle mit der Philosophie des Lebens⁹, nennt er dabei quasi als Herzstück dieser philosophischen Verknüpfung von strenger Wissenschaft und Kulturphilosophie. So befasst sich ein wichtiger Aufsatz mit der „Forderung nach Anschaulichkeit im wissenschaftlichen Erkennen“, und zwar in den Arbeiten von Goethe, Chamberlain, Husserl und Cassirer.¹⁰ Die Anschauung wird dabei in Husserls Philosophie als Brücke im eben genannten Sinne beschrieben: „Auf die Kraft der Anschauung gründet er die Neufundierung der als gefährdet erfahrenen und gedeuteten Sinnstiftung unserer modernen Kultur.“¹¹

2016 ist eine erweiterte und überarbeitete Neuauflage des Sammelbands erschienen, der nun den präzisierten Titel *Husserlsche Phänomenologie. Probleme, Bezugnahmen und Interpretationen* trägt. Die ursprünglichen zehn Beiträge wurden neu durchgesehen und mit sieben weiteren zusammengestellt, den Ergebnissen aus mehr als zehn Jahren weiterer Forschungsarbeit.

Viele der neuen Texte entstanden „mit Blick auch auf das inzwischen zugängliche umfangreiche nachgelassene Werk Cassirers“¹², an dessen Herausgeber-schaft Möckel in den vergangenen Jahren gearbeitet hat. Mit ihnen erhält die Neuauflage nicht nur einiges an Umfang und zusätzlicher Interpretationsleistung, sondern auch eine weitere Verschärfung der philosophischen Ausrichtung, die Möckel bei Husserl sieht und mit ihm einnimmt.

⁹ Möckel, Christian: *Phänomenologie. Probleme, Bezüge, Interpretationen*, Logos Verlag: Berlin 2003. S. III.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 9ff.

¹¹ Ebd., S. 10. Im selben Jahr veröffentlicht Möckel ein umfassenderes Werk zu eben diesem, zentralen Thema: Möckel, Christian: *Anschaulichkeit des Wissens und kulturelle Sinnstiftung. Beiträge aus Lebensphilosophie, Phänomenologie und symbolischem Idealismus zu einer Goetheschen Fragestellung*, Logos Verlag: Berlin 2003.

¹² Möckel, Christian: *Husserlsche Phänomenologie. Probleme, Bezugnahmen und Interpretationen*, Logos Verlag: Berlin 2016. S. 299.

Denn Husserls Unternehmen, der Krisis durch strenge Wissenschaft allein zu entkommen, ist auf Grund seines allzu ‚eurozentristischen‘ Wissenschaftsbegriffs in Möckels Augen zum vorläufigen Scheitern verurteilt. Wollten wir Husserls Forderung nach ‚Besinnung‘ in konstruktiver Weise nachkommen, würde ‚der Kulturmensch der Gegenwart ein theoretisch begründetes Bewußtsein von seiner [...] kulturellen Identität [benötigen], um auf die Herausforderungen unserer Gegenwart [...] reagieren zu können.‘¹³

Diese Art von Bewusstsein, so deutet Möckels Forschungsarbeit an, wäre vielleicht durch Cassirers Denken eher zu erreichen, da dieser ‚einen ganz anderen Wesens- und Funktionsbegriff bevorzugt, dem nicht nur außerhalb seiner empirisch-historischen Konkretion keinerlei eigenständiges Sein zukommt, sondern der als ‚lebendiger‘ sich noch dazu in beständiger Metamorphose befindet.‘¹⁴ Darum ist es auch kein Zufall, dass sich sein Hauptinteresse in der Forschung in den folgenden Jahren mehr und mehr in diese Richtung verschiebt.

4. Leben, Symbol und Gesellschaft:

Die Auseinandersetzung mit Cassirers Kulturphilosophie

4.1 Wie sich an der bisherigen Darstellung ablesen lässt, spielte und spielt die Philosophie Cassirers eine prominente Rolle in der wissenschaftlichen Arbeit Christian Möckels, der als einer der bedeutsamsten Cassirer-Forscher seiner Generation gilt. Seine Forschungsschwerpunkte in diesem Zusammenhang liegen unter anderem auf dem Lebensbegriff, auf Cassirers Rezeption von Klassikern wie Goethe und Hegel oder von Philosophietraditionen wie der Phänomenologie, dem Wiener Kreis und dem Strukturalismus, sowie auf den Fragen der Politik, Anthropologie und der Wissensformen.

Das Problem des Lebens- und Symbolbegriffs ist das erste große Forschungsthema in Möckels Ausarbeitung historisch-systematischer Fragestellungen anhand des Cassirerschen Werkes. Dies erfolgt zunächst in einer Vielfalt von Beiträgen zwischen 1998 und 2004, in denen gezeigt wird, welchen Ort und welche Bedeutung Schlüsselbegriffe wie ‚Lebensphänomen‘, ‚Lebendigkeit‘ und ‚Lebensgefühl‘ in Cassirers gesamtem Denken einnehmen.¹⁵

¹³ Ebd., S. 107.

¹⁴ Ebd., S. 321.

¹⁵ Vgl. u.a. Möckel, Christian: ‚„Leben“ als Quell symbolischer Formen. Eine Auseinandersetzung Cassirers mit Simmel und Scheler‘, in: *Logos*, 5, 4, 1998, S. 355-386; ders.: ‚Die Unmittelbarkeit des Erlebens und der Begriff

Dieses Forschungsinteresse gipfelt 2005 in der Monographie *Urphänomen des Lebens. Ernst Cassirers Lebensbegriff*, mit der Möckel eine Forschungslücke schließt¹⁶: Bisher war Cassirers Verhältnis zur Lebensphilosophie sowie seinem Umgang mit dem Lebensbegriff keine so umfängliche Ausarbeitung gewidmet worden.¹⁷ Damit trägt seine Publikation zur Klärung eines Konzeptes bei, das innerhalb der Geschichte der Philosophie verschiedentlich behandelt und diskutiert wurde: das „Leben“ ist, wie Möckel schreibt, „als Motiv [...] ebensowenig wegzudenken wie die Begriffe Logos, Vernunft oder Geist“¹⁸.

Soll aufgeschlüsselt werden, inwiefern dies für das Denken Cassirers gilt, dann ist eine perspektivische Weitung nötig: Heranzuziehen sind nicht nur die Cassirerschen Schriften der Jahre 1928 bis 1940 – Möckel schärft in diesen verschiedentlich seine Symbolphilosophie entlang des Lebensbegriffs –, vielmehr ist der Blick auch auf die ersten beiden Teile seiner *Philosophie der symbolischen Formen* (1923/25) sowie *Freiheit und Form* (1916) und *Kants Leben und Lehre* (1918), die ersten Bände zur *Geschichte des Erkenntnisproblems* (1906/06) sowie das Leibniz-Buch (1902) zu richten.¹⁹ Doch Möckel ist dies nicht genug: Im Laufe des 1999 begonnenen Projektes stellt er fest, dass auch die Nachlassmanuskripte für diese Untersuchung zu berücksichtigen sind.

In diesem Rahmen liest Möckel nicht nur die *Philosophie der symbolischen Formen* neu, wenn er aufzeigt, dass der Ansatz für lebensphilosophische Überlegungen in den ersten drei Bänden bereits vorhanden ist; ein Umstand, der innerhalb der Forschung bis zur Veröffentlichung von *Das Urphänomen des Lebens* in der Regel übersehen oder zumindest nicht systematisch ausgearbeitet wurde. Darüber hinaus weist er nach, dass sich ein früher (1902-1913), in erster Linie „logizistisch“ bzw. „szientifisch“ aufgestellter Cassirer von einem, der sich erst nach

der Lebensordnung in der rationalistischen Philosophie des frühen Ernst Cassirer“, in: *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 253, 3/4, 2001; ders.: „Die Forderung nach lebhafter Anschaulichkeit im wissenschaftlichen Erkennen. (Goethe, Chamberlain, Husserl und Cassirer)“, in: *Recherches Husserliennes*, 18, 2002, S. 51-70; ders.: „Das Ausdrucksphänomen als Grundphänomen des Lebendigen überhaupt in Ernst Cassirers ‚Philosophie der symbolischen Formen‘“, in: *Philosophischer Literaturanzeiger*, 56, 3, 2003, S. 283-296; ders.: „Vernunft (Geist) und Leben in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers“, in: *Cultura. Revistă internațională de filosofie culturii și antropologie culturală*, 1, 2004, S. 27-47.

¹⁶ Vgl. Möckel, Christian: *Das Urphänomen des Lebens*, Meiner: Hamburg 2005.

¹⁷ Ebd., S. XI.

¹⁸ Ebd., S. 1.

¹⁹ Ebd., S. XIII.

1914 geisteswissenschaftlichen Problemen in Abkoppelung vom zeitgenössischen kultur- und lebensphilosophischen Kontext widmen würde, nicht in dieser Trennschärfe abgrenzen lässt.²⁰

So stellt er nicht nur heraus, „bei welchen Anlässen Cassirer zu welchen Aspekten des Lebensthemas Stellung bezieht“²¹, sondern arbeitet mit seiner Untersuchung ebenso an der Korrektur einer Schiefelage, wurden doch „[i]mmer dann, wenn man das Leben, das komplementär zur Vernunft fungiert oder die Existenzform des Geistes ausmacht, jedoch vor allem als einen Gegenbegriff zur reflexiven, vermittelnden, logischen Vernunft deutete, [...] beiden Begriffen, dem vorlogischen Leben und dem logischen Denken, Unrecht getan.“²² *Das Urphänomen des Lebens* setzt, wenn man so sagen will, beide in ihr jeweiliges Recht.

Es ist in dieser Hinsicht nicht so, dass die philosophische Orientierung Cassirers schlicht „übergeht“ zu einer solchen der Lebensphilosophie.²³ Zwar macht er Gebrauch von einer „identisch erscheinenden Terminologie“, bemüht allerdings einen „grundsätzlich anders aufgefaßten Begriff des Urphänomens Leben als die meisten Lebensphilosophen“ – und zwar insbesondere „wegen der Formbestimmtheit seines Lebensbegriffs“.²⁴

Nach Möckels Lesart ist der Seitens der „Lebensphilosophen [...] zum Ausdruck gebrachte Gegensatz zwischen dem unmittelbaren und ungeschiedenen, ganzheitlichen Erleben und dem diese Einheit zerstörenden rationalen begrifflichen Denken [...] als ein Grundkonflikt von Anfang an in Cassirers Schriften präsent.“²⁵ Zur Aufmerksamkeit, die Cassirer dem „Urphänomen des Lebens“ sowie dem Lebensbegriff schenkt, kommt die „kritische Haltung gegenüber den erkenntnistheoretischen und metaphysischen Positionen der Lebensphilosophie, einschließlich ihres Anspruchs, die Unmittelbarkeit des Lebens begrifflich zu erschließen, ohne sie dadurch in eine Mittelbarkeit zu verwandeln“²⁶ hinzu.

So zeigt sich, dass der „Gegensatz von Leben und Form, von Leben und Geist“ bloß ein *angeblicher* ist: Es liegen vielmehr „zwei verabsolutierte Abstraktionen

²⁰ Vgl. ebd., S. 16, ergänzend ebd., S. 142.

²¹ Ebd., S. XIII.

²² Ebd., S. 3f.

²³ Vgl. ebd., S. 17.

²⁴ Ebd., S. 17. Gleichmaßen steht für Cassirer „die Wirkmächtigkeit der Lebensphilosophie und die Tatsache [...], daß sie als wichtigste zeitgenössische Strömung das Grundproblem der modernen Philosophie in ihrer Epoche, nämlich die sich im Lebensgefühl des modernen Menschen ausdrückende Erfahrung des Gegensatzes von leben und Geist (Kultur) bzw. von Einheit und Vielfalt, zum Thema macht“, außer Frage (ebd.).

²⁵ Ebd., S. 48.

²⁶ Ebd., S. 135.

aus einem ursprünglich Einheitlichen“ vor. In diesem Sinne stellt sich die dem Anschein nach vorliegende „Antinomie“ als eine „funktionale Doppelrichtung“ heraus: Es ist ein „funktionales Grundverhältnis, das sich im geistig-lebendigen Tun je in einem Akt realisiert und erst durch die Reflexion zerlegt und isoliert wird.“²⁷ Möckel weist somit die symbolische Form als „Zwischenreich“²⁸ aus und zeigt ihre grundsätzliche Verbundenheit zu Leben und Lebendigkeit.

Mit einem Bezug auf die Wichtigkeit des Moments der *Kritik der Kultur* innerhalb von Teilen der Cassirerschen Philosophie – auch, aber eben nicht nur denen der späten Jahre – führt Möckel abschließend aus: „Geist und moderne Kultur schließen [...] Paradoxa, Konflikte und Gefährdungen ihrem eigenen Wesen gemäß ein.“ Cassirer arbeitet daran, „diese von bestimmten Lebensstimmungen beförderten Konflikte in einem anderen Sinne als von den Lebensphilosophen zu deuten und philosophisch zu lösen.“ So macht letzterer den Gedanken stark, „daß sie sich [...] als produktive Momente erweisen, die den kulturellen Prozeß nicht nur nicht beeinträchtigen, sondern ihn sogar noch voranbringen.“²⁹ Das geistige Leben stellt sich schließlich für Cassirer dar als ein „unauflöslicher Zusammenhang von Lebensfluß oder Lebendigkeit und bestimmender, grenzsetzender Form.“³⁰

4.2 Neben der Erforschung des Lebensbegriffs zielt eine Vielzahl von Möckels Arbeiten darauf ab, die Wirkungsgeschichte der Kulturphilosophie Cassirers sowie Einflüsse anderer Denker auf Konzeption und Entwicklung seiner Philosophie der symbolischen Formen zu ergründen. Ein Artikel von 1996, welcher nahelegt, dass Cassirers Kulturphilosophie auch Simmel einige Einflüsse verdankt, sowie ein Beitrag von 2010 zur Erschließung von Cassirers Goethe- und Carnap-Rezeption sind in dieser Hinsicht exemplarisch zu erwähnen.³¹ In diesem Zusammenhang sind außerdem Möckels Untersuchungen zu Cassirer und Hegel zu sehen, denn hier wird entlang konkreter Analysen der Umstand beleuchtet, dass der bekennende Kantianer die Idee einer Entwicklung des Geistes in der Philosophie

²⁷ Ebd., S. 383f.

²⁸ Ebd., S. 384 sowie ausführlicher ebd., S. 243.

²⁹ Ebd., S. 285. Ergänzend hierzu ebd., S. 152f.

³⁰ Ebd., S. 387.

³¹ Vgl. Möckel, Christian: „Georg Simmel und Ernst Cassirer. Anstöße für eine Philosophie der symbolischen Kulturformen“, in: *Simmel Newsletter*, 6, 1, 1996, S. 31-43; ders.: „Cassirers ‚Basisphänomene‘ – eine Synthese von Goethes ‚Urphänomen‘ und Carnaps ‚Basis‘ der Konstitutionssysteme?“, in: *Cassirer Studies*, 3, 2010, S. 67-88.

Hegels, eines klassischen Kant-Kritikers, nicht verworfen, sondern vielmehr modifizierend in seine Philosophie integriert hat.³²

Zu den Recherchen über das Verhältnis der Philosophie Cassirers zu anderen Denkern, Philosophen oder Philosophieschulen erwecken ein besonderes Interesse auch die jüngsten Studien über Claude Lévi-Strauss, den Strukturalismus und die Morphologie-Problematik, auf die sich Möckel in den vergangenen Jahren ausgerichtet hat. Das Argument dreht sich dabei hauptsächlich um die mythisch-magische Denkweise, welche Cassirer zufolge ‚primitiven‘ Gesellschaften eigen ist und einen fruchtbaren Vergleich mit Lévi-Strauss' ethnologischen Ansichten ermöglicht.³³

In Hinblick auf Cassirers anthropologisches Denken und vor allem das Problem des Verhältnisses zwischen Natur und Kultur bzw. Biologischem und Symbolischem untersucht Möckel, inwieweit sich Cassirer ab dem Ende der 1920er Jahre dem Programm der philosophischen Anthropologie näherte bzw. sich von diesem distanzierte – wie anhand seiner Auseinandersetzung mit Plessner und Scheler sichtbar wird.³⁴ Von der Frage nach Cassirers Auffassung der Formen der Wissenschaften, insbesondere den Kulturwissenschaften ausgehend hebt Möckel zudem hervor, dass sich Cassirers Ansicht nach die Kulturwissenschaften von den mathematisch-physischen Naturwissenschaften insofern unterscheiden, als sie

³² Vgl. Möckel, Christian: „Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘ als Vorbild für Cassirers ‚Philosophie der symbolischen Formen‘“, in: Arndt, Andreas/Müller, Ernst (Hrsg.): *Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘ heute* (Sonderband der Deutschen Zeitschrift für Philosophie, Bd. 8), Akademie Verlag: Berlin 2004, S. 256-275. Auch in jüngeren Zeiten bleibt Cassirers Hegelbild ein wichtiges Thema, wenngleich das Interesse nun auf die Politik und Staatsphilosophie fokussiert, wie bei: Möckel, Christian: „Hegel-Bilder im Wandel? Zu Ernst Cassirers Verständnis der politischen Philosophie Hegels“, in: Lomonaco, Fabrizio (Hrsg.): *Simbolo e cultura. Ottant'anni dopo la Filosofia delle forme simboliche*, Franco Angeli: Mailand 2012, S. 187-208; ders.: „Der frühe Cassirer über die Bedeutung Hegels für eine zeitgenössische politische Philosophie“, in: Lüddecke, Dirk/Englmann, Felicia (Hrsg.), *Das Staatsverständnis Ernst Cassirers*, Nomos: Baden-Baden 2015, S. 22-46.

³³ Zu diesem Projekt gehören v.a. die Schriften: Möckel, Christian: „Mythisch-magisches Denken als Kulturform und als Kulturleistung. Eine Fragestellung bei Ernst Cassirer und Claude Lévi-Strauss“, in: Braga, Joaquim Braga/Möckel, Christian (Hrsg.): *Rethinking Culture and Cultural Analysis / Neudenken von Kultur und Kultur-analyse* (Culture - Discourse - History, Bd. 3), Logos Verlag: Berlin 2013, S. 77-97; ders.: „Philosophie der symbolischen Strukturen? Zu einigen Parallelen bei Ernst Cassirer und Claude Lévi-Strauss“, in: *Logos & Episteme* 4, 2, 2013, S. 245-247; ders.: „Ernst Cassirer. Vom ‚Erkenntnisproblem‘ über das ‚Formproblem‘ zum ‚Strukturproblem‘“, in: Engler, Fynn Ole/Iven, Mathias (Hrsg.): *Große Denker*, Leipziger Universitätsverlag: Leipzig 2013, S. 75-104. In den Jahren 2016-2017 hat außerdem die Fritz Thyssen-Stiftung ein Forschungsvorhaben über „Struktur-System-Symbol. Studie zum Verhältnis von Cassirer und Lévi-Strauss“ unterstützt. Seit 2016 wirkt Möckel beim DFG-Forschungsnetzwerk „Morphologie als Paradigma“ in Zusammenarbeit mit Ralf Müller, Muriel van Vliet, Ralf Becker und Sascha Freyberg mit.

³⁴ Vgl. Möckel, Christian: „Kulturelle Existenz und anthropologische Konstanten. Zur philosophischen Anthropologie Ernst Cassirers“, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, 3, 2, 2009, S. 209-220. Weitere Erforschung dieses Themas erfolgte in ders.: „Das Zusammenspiel von Körper, Gefühl und Symbolleistungen bei Ernst Cassirer. Versuch einer Annäherung“, in: Bredekamp, Horst/ Lauschke, Marion/Arteaga, Alex (Hrsg.): *Bodies in Action and Symbolic Forms. Zwei Seiten der Verkörperungstheorie*, Akademie Verlag: Berlin 2012, S. 15-28.

das Ausdruckserleben thematisieren. In diesem Rahmen bietet Cassirers Verständnis der Geschichte bzw. der Biologie lehrreiche Analogien zu seinem Verständnis der Kulturwissenschaften.³⁵

In Möckels Auseinandersetzung mit dem Werk Cassirers spielen schließlich die Rekonstruktion und Auslegung seines politischen Denkens eine herausragende Rolle. Zusammen mit John Michael Krois als Herausgeber des neunten, im Jahre 2008 erschienenen Nachlassbandes *Zu Philosophie und Politik*³⁶ hat Christian Möckel der Öffentlichkeit eine Fülle bedeutsamer, in der Rezeptionsgeschichte häufig übersehener und unbekannter Arbeiten Cassirers zu politisch-, rechts- und sozialphilosophischen Fragen zugänglich gemacht. Die Sammlung diverser Texte aus der Zeit des Ersten Weltkrieges, von Cassirers Rektorat an der Universität Hamburg zum Ende der 1920er Jahre sowie aus seinen Exiljahren zeigt vor allem die Kontinuität des Interesses des Kulturphilosophen für diese Aspekte an der durchgängigen Präsenz politisch relevanter Problemstellungen bis hin zu seinem posthumen Werk.

Bedeutsame Ergänzung bieten hierbei die zuletzt erschienenen Materialien zu den in den 1930er und 1940er Jahren in Oxford and Yale gehaltenen Vorlesungen und Seminaren über Hegels Moral- und Staatsphilosophie³⁷ sowie zu den in England Mitte der 1930er Jahre gehaltenen Lehrveranstaltungen über Kants Kritische und Praktische Philosophie.³⁸ Neben dieser systematisch geprägten Quellenarbeit hat Möckel in mehreren Abhandlungen das theoretisch motivierte Vorhaben un-

³⁵ Vgl. v.a. Möckel, Christian: „Lebendige Formen“. Zu Ernst Cassirers Konzept der ‚Formwissenschaft‘, in: *Logos & Episteme*, 3, 2, 2011, S. 375-379. Diesem Thema schließen sich zudem: ders.: „Das Formproblem in Kulturwissenschaft und Biologie. Ernst Cassirer über methodologische Analogien“, in: Recki, Birgit (Hrsg.): *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens. Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert*, Meiner: Hamburg 2012, S. 155-180; ders.: „Zum Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft bei Ernst Cassirer“, in: Neuber, Matthias (Hrsg.): *Husserl, Cassirer, Schlick. ‚Wissenschaftliche Philosophie‘ im Spannungsfeld von Phänomenologie, Neukantianismus und logischem Empirismus*, Springer International Publishing: Wien/New York 2016, S. 107-122; ders.: „Symbolische Formen als Wissensformen?“, in: Endres, Tobias/Favuzzi, Pellegrino/Klattenhoff, Timo (Hrsg.): *Philosophie der Kultur- und Wissensformen. Cassirer neu lesen?*, Peter Lang: Frankfurt am Main u.a. 2016, S. 23-34.

³⁶ Cassirer, Ernst: *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, hrsg. von Christian Möckel, Klaus-Christian Köhnke, John M. Krois, Oswald Schwemmer, Bd. 8: *Zu Philosophie und Politik*, hrsg. von Christian Möckel und John Michael Krois, Hamburg: Meiner 2008.

³⁷ Cassirer, Ernst: *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, hrsg. von Christian Möckel, Klaus-Christian Köhnke, John M. Krois, Oswald Schwemmer, Bd. 16: *Vorlesungen zu Hegels Philosophie der Moral, des Staates und der Geschichte*, hrsg. von Christian Möckel, Hamburg: Meiner 2013.

³⁸ Cassirer, Ernst: *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, hrsg. von Christian Möckel, Klaus-Christian Köhnke, John M. Krois, Oswald Schwemmer, Bd. 15: *Vorlesungen und Vorträge zu Kant*, hrsg. von Christian Möckel, Hamburg: Meiner 2016.

ternommen, die politischen Reflexionen Cassirers auch anhand des in den Manuskripten überlieferten Gedankengutes namhaft zu machen sowie kritisch zu problematisieren.³⁹

In diesen Abhandlungen wird argumentiert, dass die Lehre der Menschenrechte im Mittelpunkt der Cassirerschen Kulturphilosophie steht und deshalb „der Staat, das Politische als eine symbolische Form der geistigen Sinnwelt des Menschen“ zu verstehen ist, als eine „Form der Kultur“.⁴⁰ In diesem Zusammenhang lässt sich die „Theorie des Politischen“ auf die Grundideen der „rationalen – vernünftigen – Begründung des Politischen“, der „unveräußerlichen Rechte des Individuums im bzw. gegenüber dem Staat“, des „Primates der Ethik bzw. des Normativen gegenüber dem Politischen“, der Verankerung des Staates „im Vernunftrecht [und] nicht in positiver Satzung“ sowie der Konstitution eines „rechtlichen und politischen Raumes“ für die politische Auseinandersetzung erst durch einen „gemeinsamen Willen zum Staat“ gründen. Diesem Gedanken entsprechen Möckel zufolge drei maßgebende „Zäsuren“ in der Entwicklung der politischen Staatstheorie und -praxis, und zwar die Antike mit der Lehre Platons, das Naturrecht der modernen Aufklärung und zuletzt die politische Romantik bis hin zur zeitgenössischen Politik totalitärer Regimes.⁴¹

Trotz der positiven Aufwertung liegt Möckels Auffassung nach ein erstes Problem darin, dass Cassirer weder „das eigentümliche Strukturgesetz einer symbolischen Form der Politik“ und ihre Stellung in Bezug auf die anderen symbolischen Formen explizit thematisiert, noch sich mit den konkreten Aspekten des Staatsrechts beschäftigt wie den „Verfassungsfragen“, „der Rolle politischer Institutionen und der Einschränkung ihrer Macht“, dem tatsächlichen „Aufbau des Staates“, oder den sozialen und wirtschaftlichen Dimensionen, mit der jede Form der Politik früher oder später konfrontiert ist.⁴²

³⁹ Vgl. u.a. Möckel, Christian: „Ernst Cassirers Philosophie der Politik. Rationalität, Unveräußerlichkeit natürlicher Rechte, ethisches Primat“, in: Wischke, Mirko (Hrsg.): *1. Jahresband des Deutschsprachigen Forschungszentrums für Philosophie Olomouc*, Univerzita Palackého v Olomouci: Olomouc 2005, S. 50-73 und ders.: „Ponjatie gosudarstva v nemeckom idealisme? Kpozicii Ernsta Kassirera v istoričeskoj polemike (1914-1918)“, in: Grifitsova, Irina/Dmitrieva, Nina (Hrsg.): *Neokantianstvo nemeckoje i ruskoje. Meshdu teorijej poznanija i kritikoj kul'tury*, Humanitas: Moskau 2010, S. 282-298 (vgl. die unveröffentlichte deutschsprachige Version „Staatsbegriff des Deutschen Idealismus? Zu Ernst Cassirers Position in einer historischen Debatte“, in: Dmitrieva, Nina/Stolzenberg (Hrsg.), *Deutscher und russischer Neokantianismus. Von der Erkenntnislogik zur Sozialpädagogik*, Königshausen & Neumann, Würzburg, in Vorbereitung stehende Publikation); ders.: „Die Staatsform der Demokratie zwischen Universalität und Regionalität“, in: Nitschke, Peter/Wischke, Mirko (Hrsg.): *Öffentlichkeit und Demokratie in der Metamorphose*, Peter Lang: Frankfurt am Main u.a. 2013, S. 87-112.

⁴⁰ Möckel: „Ernst Cassirers Philosophie der Politik“, S. 56f.

⁴¹ Ebd., S. 58.

⁴² Ebd., 57ff.

Von seinen umfassenden Recherchen über den Lebensbegriff in der Cassirerschen Philosophie ausgehend zeigt Möckel außerdem, dass Cassirer am Ende der 1920er Jahre darüber reflektierte, eine bloße rationale Fundierung allein ist nicht in der Lage, eine Sicherstellung der Staatsordnung in Theorie und Praxis zu gewährleisten. Sie müsste durch die Bezugnahme auf „ein bestimmtes Stimmungsklima in der Gesellschaft, ein bestimmtes Gemeinschaftsgefühl [...] als ein elementares Lebensgefühl der Menschen“ ergänzt werden.⁴³ Bei den Bürgern einer totalitären Gesellschaft geht jenes „positive“ bzw. wertbezogene Gemeinschaftsgefühl verloren und wird durch eine „negativ[e], illusionär[e], erschlichen-erzwungenen[e]“, d.h. durch die politischen Mythen konstruierte Gesinnung ersetzt. Dennoch, so das Fazit Möckels, hat Cassirer keinen konkreten ‚Lösungsvorschlag‘ für das Problem der virulenten Verbreitung eines totalitären Kollektivismus entwickelt.⁴⁴

Obwohl Möckel auch die Grenzen und Probleme der politischen Philosophie Cassirers klar hervorgehoben hat, dessen „vordergründige Abstinenz hinsichtlich der konkreten politischen Gegenwartsfragen [wir] zur Kenntnis nehmen“⁴⁵ müssen, so weist er doch auch auf das intellektuelle Engagement des „Verfassungs- und Staatspatrioten“⁴⁶ Cassirers hin. Dazu wählt er etwa das brisante Beispiel seiner Stellungnahme im Rahmen der Debatte über die ‚Ideen von 1914‘: Cassirer gilt ihm vor allem als mutiger Befürworter des „Volksstaates“ im Gegensatz zu der Mehrheit der deutschen Akademiker und Intellektuellen. In den Jahren des Ersten Weltkrieges fokussiert Cassirer in dieser Hinsicht auf eine originelle „Darstellung und Deutung des Staatsproblems im Deutschen Idealismus“. Er positioniert sich damit ‚indirekt‘ in der Diskussion über die politische Zukunft des Deutschen Kaiserreichs, indem er die bereits von Cohen ausgeführte „Ableitung des Rechts aus der Ethik und der Politik aus dem Recht“ fruchtbar rezipiert. Das Grundziel dieses Unternehmens liegt darin, „den Kantischen Begriff der Autonomie zu einem zentralen Begriff seiner politischen Philosophie“ zu machen und letztendlich „die Idee der ethischen Normierung des Politischen“ als Maßstab für die kulturphilosophische Auseinandersetzung mit sozialem Leben und gesellschaftlicher Wirklichkeit zu bekräftigen.⁴⁷

⁴³ Möckel: „Das ‚Lebensgefühl‘ in der politischen Philosophie Ernst Cassirers am Beispiel des ‚Gemeinschaftsgefühls‘“, S. 172.

⁴⁴ Ebd., S. 177f.

⁴⁵ Ebd., S. 172.

⁴⁶ Ebd., S. 175.

⁴⁷ Möckel: „Ponjatje gosudarstva v nemeckom idealizme?“, S. 293ff.

5. Ausblick

Die vierzig Jahre wissenschaftlicher Arbeit Christian Möckels lassen sich als ein Weg nachverfolgen, dessen Etappen sich biographisch von St. Petersburg über Maputo bis hin zu Berlin und systematisch vom frühen Interesse für den Neukanthianismus Max Adlers über die Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Husserls bis hin zur breit angelegten Interpretation der Kulturphilosophie Cassirers erstrecken. Diese Ausarbeitung großer philosophischer Richtungen und Klassiker erfolgt stets im Gespräch mit anderen Autoren und angesichts seiner vielfältigen Interessen für die moderne Philosophie sowie für andere Kulturen und Traditionen berücksichtigt Möckel hier auch exzentrische Bezüge.

In der Arbeit mit Max Adler tritt eine erste bedeutende Zentrierung zutage: die Idee einer vernunftethisch konformen, solidarischen Gesellschaft als Desiderat einer kritischen Sozialwissenschaft. Adlers idealistische bzw. transzendentalmethodische Artikulation des Sozialismus hebt die soziale Bezogenheit als strukturelles, intrinsisches Element des individuellen Bewusstseins hervor. Hier wird bereits der Zusammenhang zwischen der transzendentalen Methode und einer intersubjektiven, gesellschaftlichen Dimension hergestellt, den Möckel weiter verfolgen wird.

Die Arbeit an Husserls Phänomenologie nimmt viele Jahre von Möckels Forschung in Anspruch. Hier sieht er nicht nur eine weitreichende Auseinandersetzung mit allen Facetten der Wissenschaftsphilosophie und -methodologie. Der Weg der Phänomenologie, die sich als strenge Wissenschaft versteht, führt auch in einer neuen Weise zu dem bei Max Adler bereits erforschten Themenkomplex. In der Phänomenologie gelingt eine erste Versöhnung von Transzendentalphilosophie und Vergesellschaftung, doch zugleich wird hier die Krise konstatiert, die diese Versöhnung vorläufig scheitern lässt.

Es ist die Kulturphilosophie Cassirers, in der Möckel einen möglichen Weg zur Lösung des Problems sieht. Es ist die Dimension zwischen dem menschlichen Bewusstsein und dem gesellschaftlichen Leben, die in der Transzendentalphilosophie des Phänomenologen als noch nicht zufriedenstellend durchdacht gesehen wird, und es ist das Symbolische, das diese Dimension erst erschließt. Möckels Auseinandersetzung mit der Kulturphilosophie Cassirers setzt somit bei seiner Philosophie des Symbols an. Auch die Philosophie des Lebens vermag eine Verbindung zwischen dem Subjektiven und seinem Anderen zu denken, die eine echte Ergänzung für das Subjekt der Transzendentalphilosophie bedeutet. Leben

und Gesellschaft sind zwei Bereiche, die sich aus der Perspektive des Kulturphilosophen überhaupt nur durch die Logik des Symbolischen erschließen.

In dieser Auseinandersetzung hat Möckel nicht nur den Autoren sachliche Aufmerksamkeit gewidmet, sondern auch die Grenzen ihrer Perspektive kritisch betrachtet. So fehlt ihm im Denken Husserls das starke Moment des inneren Verbindens und Verknüpfens, das in Cassirers Symbolbegriff und auch im Begriff des Lebens liegt. Immer wieder zerfällt der Phänomenologie das Element der Kultur unter den Händen, die starke Verbindung, die es in der Kulturphilosophie zwischen Kultur, Bewusstsein und Gesellschaft gibt, will sich trotz der herausragenden Reflexion auf die Methode nicht im selben Maße einstellen.

Doch auf der anderen Seite zeigt sich auch in Möckels Cassirerforschung immer wieder eine Lücke zwischen der Kulturphilosophie selbst und ihrer Anwendung auf die gesellschaftliche Konkretion ihrer Zeit. Diese Lücke zu schließen und die Dynamik zwischen Kultur, dem Individuum und der Gesellschaft vollständig zu durchdenken, ist das Desiderat, das Möckel auch bei Cassirer noch konstatiert. Zwar gibt es Skizzen und Andeutungen einer politischen Dimension in Cassirers Denken, und in ihnen spiegelt sich wiederum das Projekt einer Gesellschaft freier Individuen, denen es gelingt, über die Dimension des Kulturellen eine ethisch geprägte Gemeinschaft als Staat der Vernunft zu schaffen. Doch die eingehende Ausarbeitung dieser Entwürfe in eine Philosophie der Politik steht bei Cassirer noch aus.

Eine Philosophie der Kultur und der Gesellschaft als systematische Einheit auszuführen und sie in der pragmatischen Richtung einer politischen Philosophie auszubauen: darin sieht Christian Möckel die Relevanz einer Philosophie, die sich zwar als Wissenschaft versteht, doch über die theoretische Dimension hinaus das Projekt der Aufklärung als Selbstverständnis des freien Menschen zu verwirklichen anstrebt.

Im Folgenden sind die wichtigsten Publikationen (1981-2017) sowie Lehrveranstaltungen (1990-2017) Christian Möckels aufgestellt.

Publikationsverzeichnis

Monographien

Husserlsche Phänomenologie. Probleme, Bezugnahmen und Interpretationen, 2. erweiterte Auflage, Logos Verlag: Berlin 2016.

Das Urphänomen des Lebens. Ernst Cassirers Lebensbegriff (Cassirer-Forschungen, Bd. 12), Meiner: Hamburg 2005.

Anschaulichkeit des Wissens und kulturelle Sinnstiftung. Beiträge aus Lebensphilosophie, Phänomenologie und symbolischem Idealismus zu einer Goetheschen Fragestellung, Logos Verlag: Berlin 2003.

Phänomenologie. Probleme, Bezüge und Interpretationen, Logos Verlag: Berlin 2003.

Einführung in die transzendente Phänomenologie, Fink: München 1998¹/ UTB: Stuttgart 2007².

*Sozial-*Apriori*. Der Schlüssel zum Rätsel der Gesellschaft. Leben, Werk und Wirkung Max Adlers* (Europäische Hochschulschriften, Reihe 20, Philosophie, Bd. 412), Peter Lang: Frankfurt am Main u.a. 1993.

Max Adler. Engagiertes Leben, theoretisches Werk und geistige Wirkung eines österreichischen Sozialisten, Habilitationsschrift, Humboldt-Universität zu Berlin, Berlin 1990.

Max Adlers neukantianische Revision der philosophischen Grundlagen des Marxismus, Dissertation, Humboldt-Universität zu Berlin, Gesellschaftswissenschaftliche Fakultät, Berlin 1981.

Nachlasseditionen und Herausgaben

Ernst Cassirer: *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, begr. von Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois und Oswald Schwemmer, hrsg. von Christian Möckel, Meiner: Hamburg 1995ff., 2014 ff. (=ECN).

Ernst Cassirer: *Vorlesungen und Vorträge zu Kant*, hrsg. von Christian Möckel (ECN, Bd. 15), Meiner: Hamburg 2016.

Ernst Cassirer: *Vorlesungen zu Hegels Philosophie der Moral, des Staates und der Geschichte*, hrsg. von Christian Möckel (ECN, Bd. 16), Meiner: Hamburg 2013.

(Mit Joaquim Braga) *Rethinking Culture and Cultural Analysis / Neudenken von Kultur und Kulturanalyse* (Culture - Discourse - History, Bd. 3), Logos Verlag: Berlin 2013.

Ernst Cassirer: *Paralipomena zu Hegel*, hrsg. von Christian Möckel, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, 5, 2, 2011, S. 481-505.

Ernst Cassirer: *Symbolische Prägnanz, Ausdrucksphänomen und ‚Wiener Kreis‘*, hrsg. von Christian Möckel (ECN, Bd. 4), Meiner: Hamburg 2011.

Ernst Cassirer: *Zu Philosophie und Politik*, hrsg. von Christian Möckel (ECN, Bd. 9), Meiner: Hamburg 2008.

Aufsätze und Beiträge

„Symbolische Formen als Wissensformen?“, in: Endres, Tobias/Favuzzi, Pellegrino/Klattenhoff, Timo (Hrsg.): *Philosophie der Kultur- und Wissensformen. Cassirer neu lesen?* (Philosophie im Kontext von Gesellschaft und Wissenschaft, Bd. 78), Peter Lang: Frankfurt am Main u.a. 2016, S. 23-34.

„Zum Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft bei Ernst Cassirer“, in: Neuber, Matthias (Hrsg.): *Husserl, Cassirer, Schlick. ‚Wissenschaftliche Philosophie‘ im Spannungsfeld von Phänomenologie, Neukantianismus und logischem Empirismus* (Veröffentlichungen des Instituts Wiener Kreis, Bd. 23), Springer International Publishing: Wien/New York 2016, S. 107-122.

„Geleitwort. Cassirer im Menschenrechtsdiskurs“, in: Christoph Sebastian Widau: *Cassirers Leibniz und die Begründung der Menschenrechte*, Springer VS: Wiesbaden 2016, S. XIII-XXII.

„Der frühe Cassirer über die Bedeutung Hegels für eine zeitgenössische politische Philosophie“, in: Lüddecke, Dirk/Englmann, Felicia (Hrsg.): *Das Staatsverständnis Ernst Cassirers* (Reihe Staatsverständnisse, Bd. 71), Nomos-Verlag: Baden-Baden 2015, S. 22-46.

„Ernst Cassirer und die Phänomenologie Edmund Husserls. Inhaltliche Bezugspunkte, Kulturverständnis und Eigenheiten“, in: *Journal Phänomenologie*, 42, September 2014, S. 17-51.

„Das Symbol und das Symbolische im Denken Ernst Cassirers / Il simbolo e il simbolico nel pensiero di Ernst Cassirer“, in: Bartolomei, Maria Cristina (Hrsg.): *L'interrogazione del simbolo* (Intessiture, Bd. 1), Mimesis Edizioni: Mailand 2014, S. 29-76.

„Kunst und Sprache als zwei symbolische Formen in den nachgelassenen Schriften Ernst Cassirers“, in: Plotnikov, Nikolaj (Hrsg.): *Kunst als Sprache - Sprachen der Kunst. Russische Ästhetik und Kunsttheorie der 1920er Jahre in der europäischen Diskussion*, (Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Sonderheft 12), Meiner: Hamburg 2014, S. 46-60.

„Prefácio“, in: Rafael Rodrigues Garcia: *Genealogia da crítica da cultura. Um estudo sobre a filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer*, VDM Publishing/Novas Edições Acadêmicas: Saarbrücken 2014, S. 1-4.

„Préface“, in: Muriel Van Vliet: *La forme selon Ernst Cassirer. De la morphologie au structuralisme*, Presses Universitaires de Rennes: Rennes 2013, S. 9-13.

„Philosophie der symbolischen Strukturen‘? Zu einigen Parallelen bei Ernst Cassirer und Claude Lévi-Strauss“, in: *Logos & Episteme* 4, 2, 2013, S. 245-247.

„Mythisch-magisches Denken als Kulturform und als Kulturleistung. Eine Fragestellung bei Ernst Cassirer und Claude Lévi-Strauss“, in: Braga, Joaquim/Möckel, Christian (Hrsg.): *Rethinking Culture and Cultural Analysis / Neudenken von Kultur und Kulturanalyse* (Culture - Discourse - History, Bd. 3), Logos Verlag: Berlin 2013, S. 77-97.

„Ernst Cassirer. Vom ‚Erkenntnisproblem‘ über das ‚Formproblem‘ zum ‚Strukturproblem‘“, in: Engler, Fynn Ole/Iven, Mathias (Hrsg.): *Große Denker*, Leipziger Universitätsverlag: Leipzig 2013, S. 75-104.

„Die Staatsform der Demokratie zwischen Universalität und Regionalität“, in: Nitschke, Peter/Wischke, Mirko (Hrsg.): *Öffentlichkeit und Demokratie in der Metamorphose*, Peter Lang: Frankfurt am Main u.a. 2013, S. 87-112.

„The Cultural Sciences and their Basis in Life. On Ernst Cassirer’s Theory of Cultural Sciences“, in: Pombo, Olga/Torres, Juan Manuel/Symons, John/Rahmn, Shahid (Hrsg.): *Special Sciences and the Unity of Science*, (Logic, Epistemology, and the Unity of Science, Bd. 24), Springer: New York/Berlin 2012, S. 259-267.

„Phänomenologie ‚Husserl und Umfeld‘“, in: Schaede, Stephan/Hartung, Gerald/Kleffmann, Tom (Hrsg.): *Das Leben II. Historisch-Systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs*, Mohr Siebeck: Tübingen 2012, S. 365-386.

„Nicolai Hartmann - Ein Phänomenologe? Zu den Termini Phänomen und Phänomenologie in der Metaphysik der Erkenntnis“, in: Hartung, Gerald/Wunsch, Matthiash/Strube, Claudius (Hrsg.): *Von der Systemphilosophie zur Systematischen Philosophie. Nicolai Hartmann*, De Gruyter: Berlin/Boston 2012, S. 105-127.

„Hegel-Bilder im Wandel? Zu Ernst Cassirers Verständnis der politischen Philosophie Hegels“, in: Lomonaco, Fabrizio (Hrsg.): *Simbolo e Cultura. Ottant’anni dopo la ‚Filosofia delle forme simboliche‘*, FrancoAngeli: Mailand 2012, S. 187-207.

„Das Zusammenspiel von Körper, Gefühl und Symbolleistungen bei Ernst Cassirer. Versuch einer Annäherung“, in: Bredekamp, Horst/Lauschke, Marion/Arteaga, Alex (Hrsg.): *Bodies in Action and Symbolic Forms. Zwei Seiten der Verkörperungstheorie*, Akademie Verlag: Berlin 2012, S. 15-28.

„Das Formproblem in Kulturwissenschaft und Biologie. Ernst Cassirer über methodologische Analogien“, in: Recki, Birgit (Hrsg.): *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens. Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert* (Cassirer-Forschungen, Bd. 15), Meiner: Hamburg 2012, S. 155-180.

„O problema de forma nas ciências. Ernst Cassirer sobre as analogias metodológicas na ciência da cultura e na biologia“, in: *Kairos. Revista de Filosofia & Ciência*, 3, Dezember 2011, S. 53-79.

„Lebendige Formen‘. Zu Ernst Cassirers Konzept der ‚Formwissenschaft‘“, in: *Logos & Episteme*, 3, 2, 2011, S. 375-379.

„Geleitwort“, in: Georges Ibongu: *Essays concerning Cassirer’s Structural Realism*, Logos Verlag: Berlin 2011, S. VII-X.

„Conceitos fenomenológicos na obra de Ernst Cassirer. O exemplo da noção ‚ideação simbólica‘ nos textos inéditos (ECN4)“, in: Feron, Olivier (Hrsg.): *Figuras da racionalidade. Neokantianismo e Fenomenologia*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Lisboa 2011, S. 103-112.

„Arte e Lingua como duas Formas simbólicas nas Obras póstumas de Ernst Cassirer“, in: *Revista Filosófica de Coimbra*, 40, 2011, S. 325-336.

„Понятие государства в немецком идеализме? К позиции Эрнста Кассирера в исторической полемике (1914-1918)“, in: И.Н.Грифцова / Н.А.Дмитриева (Hrsg.): *Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры*, Humanitas: Москва 2010, S. 282-298 / „Ponjatje gosudarstva v nemeckom idealizme? K pozicii Ernsta Kassirera v istoričeskoj polemike (1914-1918)“, in: Griftsova, Irina/Dmitrieva, Nina (Hrsg.): *Neokantianstvo nemeckoje i ruskoje. Meždu teoriej poznanija i kritikoj kul’tury*, Humanitas: Moskau 2010, S. 282-298.

„Phänomenologische Begriffe bei Ernst Cassirer. Am Beispiel des Terminus ‚symbolische Ideation‘“, in: *Logos & Episteme*, 1, 1, 2010, S. 109-123.

„Moritz Schlick und Ernst Cassirers Auseinandersetzung mit dem ‚Wiener Kreis‘“, in: Engler, Fynn Ole/Iven, Mathias (Hrsg.): *Moritz Schlick. Ursprünge und Entwicklungen seines Denkens* (Schlickiana, Bd. 5), Parerga: Berlin 2010, S. 207-224.

„Formenschau, Formenwandel und Formenlehre. Zu Goethes Morphologie- und Metamorphosenlehre“, in: *Goethe-Jahrbuch*, 52 (Goethe-Gesellschaft in Japan), 2010, S. 45-73.

„Esistenza culturale e costanti antropologiche. Per un’antropologia filosofica di Ernst Cassirer“, übers. von Lorenzo Ciavatta, in: *Lo Sguardo. Rivista Elettronica di Filosofia*, 3, Juni 2010.

„Cassirers ‚Basisphänomene‘ – eine Synthese von Goethes ‚Urphänomen‘ und Carnaps ‚Basis‘ der Konstitutionssysteme?“, in: *Cassirer Studies*, 3, 2010, S. 67-88.

„Das ‚Lebensgefühl‘ in der politischen Philosophie Ernst Cassirers. Am Beispiel des ‚Gemeinschaftsgefühls‘“, in: Heilinger, Jan-Christoph/King, Colin G. /Wittwer, Héctor (Hrsg.): *Individuum und Selbstbestimmung. Volker Gerhardt zum 65. Geburtstag*, Akademie Verlag: Berlin 2009, S. 167-182.

„Kulturelle Existenz und anthropologische Konstanten. Zur philosophischen Anthropologie Ernst Cassirers“, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, 3, 2, 2009, S. 209-220.

„Lebendige ‚Idee‘ kontra toten ‚Begriff‘ des Staates. Adam Müller und seine organologische Staatsauffassung“, in: *IV. Jahrbuch für Lebensphilosophie. Lebensphilosophische Vordenker des 18. und 19. Jahrhunderts*, hrsg. von Robert Josef Kozljanič, Albunea Verlag: München 2008, S. 69-81.

„Vorwort“, in: Chise Onuki: *Arthur Schopenhauers Willensmetaphysik. Eine Einführung zum Verständnis Schopenhauers und darüber hinaus*, GRIN Verlag: München 2008, S. 1-2.

„Die Kulturwissenschaften und ihr ‚Lebensgrund‘. Zu Ernst Cassirers Beitrag zur Theorie der Kulturwissenschaften“, in: Fetz, Reto Luzius/Ullrich, Sebastian (Hrsg.): *Lebendige Form. Zur Metaphysik des Symbolischen in Ernst Cassirers ‚Nachgelassenen Manuskripten und Texten‘* (Cassirer-Forschungen, Bd. 13), Meiner: Hamburg 2008, S. 179-195.

„Диагностика кризиса: Гуссерль против Шпенглера“, in: *Логос. Философско-литературный журнал*, 63, 6, 2007, S. 147-175 / „Diagnostika krizisa: Gusserl protiv Špenglera“, in: *Logos. Filozofsko-literaturnyj Žurnal*, 63, 6, 2007, S. 147-175.

„Heinrich Rickert über Friedrich Nietzsches Bedeutung für die zeitgenössische und die zukünftige Philosophie des Lebens“, in: Himmelmann, Beatrix (Hrsg.): *Kant und Nietzsche im Widerstreit*, De Gruyter: Berlin/New York 2005, S. 384-394.

„Criza culturii stiintifice? Cerinta husserliana de ‚reflectie‘“, in: *Symposion. Revista de Stinte Socio-Umane*, 3, 2/6, 2005.

„Krisis der wissenschaftlichen Kultur? Edmund Husserls Forderung nach ‚Besinnung‘“, in: *Cultura. Revistă internatională de filosofie culturii și axiologie*, 4, 2005, S. 26-39.

„Ernst Cassirers Philosophie der Politik: Rationalität, Unveräußerlichkeit natürlicher Rechte, ethisches Primat“, in: Wischke, Mirko (Hrsg.): *1. Jahresband des Deutschsprachigen Forschungszentrums für Philosophie Olomouc*, Univerzita Palackého v Olomouci: Olomouc 2005, S. 50-73.

„Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘ als Vorbild für Cassirers ‚Philosophie der symbolischen Formen‘“, in: Arndt, Andreas/Müller, Ernst (Hrsg.): *Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘ heute* (Sonderband der Deutschen Zeitschrift für Philosophie, Bd. 8), Akademie Verlag: Berlin 2004, S. 256-275.

„Vernunft (Geist) und Leben in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers“, in: *Cultura. Revistă internatională de filosofie culturii și antropologie culturală*, 1, 2004, S. 27-47.

„Rationalitate, drepturi naturale, primat etic. Ideile directoare în filosofia politicii la Cassirer“, in: *Symposion. Revistă de Științe Socio-Umane*, 1, 2, 2003, S. 229-247.

„Das Ausdrucksphänomen als Grundphänomen des Lebendigen überhaupt in Ernst Cassirers ‚Philosophie der symbolischen Formen‘“, in: *Philosophischer Literaturanzeiger*, 56, 3, 2003, S. 283-296.

„Критика Ницше в поздних работах Эрнста Кассирера. о воле, подчиняющей дух“, in: Каплун, Виктор (Hrsg.): *Ницше и современная западная мысль*, Летний сад: Москва/Санкт-Петербург 2003 / „Kritika Niče v pozdnich rabotach Ėrnsta Kassirera. o vole, podčinjajuščej duch“, in: Каплун, Виктор (Hrsg.): *Niče i sovremennaja zapadnaja mysl*, Letniy sad: Moskau/St. Petersburg 2003, S. 450-466.

„Die Forderung nach lebhafter Anschaulichkeit im wissenschaftlichen Erkennen. (Goethe, Chamberlain, Husserl und Cassirer)“, in: *Recherches Husserliennes*, 18, 2002, S. 51-70.

„La teoria dei fenomeni di base di Cassirers e il suo rapporto con Husserl e Natorp“, in: Besoli, Stefano/Ferrari, Massimo/Guidetti, Luca (Hrsg.): *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, Quodlibet: Rom 2002, S. 149-172.

„Die anschauliche Natur des ideierend abstrahierten Allgemeinen. Eine Kontroverse zwischen Edmund Husserl und Ernst Cassirer“, in: *Phänomenologische Forschungen*, 1, 2, 2001, S. 233-257.

„Der Begriff der ‚Lebensordnung‘ und die Philosophie der symbolischen Formen“, in: *Dialektik*, 2, 2001, S. 163-179.

„La Lógica Pura, la idea de la Gramática Pura y el problema de una Filosofía del Lenguaje en las ‚Investigaciones Lógicas‘“, in: *Signos Filosóficos. Revista semestral*, 4, Juli-Dezember 2000, S. 55-81.

(Zusammen mit Jaromit Danek) „Die Idee der Mathesis Universalis - die logische Vernunft. Leibniz und Husserl“, in: Cristin, Renato/Sakai, Kiyoshi (Hrsg.): *Phänomenologie und Leibniz*, (Orbis Phaenomenologicus, Perspektiven Bd. 2), Karl Alber: Freiburg/München 2000, S. 88-121.

„Platon als ‚Gewährsmann‘ Husserls? Zur Platonrezeption im Husserlschen Werk“, in: *Recherches Husserliennes*, 12, Dezember 1999, S. 77-112.

„‚Volk‘ und ‚Pöbel‘. Zwei rechtsphilosophische Termini im deutschen Idealismus“, in: *Berliner Debatte Initial. Sozial- und geisteswissenschaftliches Journal*, 10, 3, 1999.

„‚Leben‘ als Quell symbolischer Formen. Eine Auseinandersetzung Cassirers mit Simmel und Scheler“, in: *Logos*, 5, 4, 1998, S. 355-386.

„Krisisdiagnosen. Husserl und Spengler“, in: *Phänomenologische Forschungen*, 3, 1, 1998, S. 34-60.

„Georg Simmel und Ernst Cassirer. Anstöße für eine Philosophie der symbolischen Kulturformen“, in: *Simmel Newsletter*, 6, 1, 1996, S. 31-43.

„Die 11. Feuerbach-These und das ‚Ende des utopischen Zeitalters‘. Zur Frage von Krisisbewußtsein und Handlungsorientierung am Ausgang des Jahrhunderts“, in: Gerhardt, Volker (Hrsg.): *Eine angeschlagene These. Die 11. Feuerbachthese von Karl Marx als Leitspruch für eine erneuerte Humboldt-Universität zu Berlin?*, Akademie Verlag: Berlin 1996, S. 65-84.

„Zu Gustav Špeta Husserl-Kritik in der Hermeneutik-Schrift (1918). Das Problem des Verstehens von sprachlichen Ausdrücken“, in: Eichler, Klaus-Dieter/Schneider, Ulrich J. (Hrsg.): *Russische Philosophie im 20. Jahrhundert* (Leipziger Schriften zur Philosophie, Bd. 4), Leipziger Universitätsverlag: Leipzig 1996.

„Übereinstimmung in den Hauptpunkten‘. Max Adler über das Verhältnis von kritischer und phänomenologischer Transzendentalphilosophie. Am Beispiel des Problems transzendentaler Intersubjektivität“, in: *Husserl Studies*, 12, 3, 1995, S. 201-226.

„»Символическая выразительность« - феноменологическое понятие?“, in: *Логос. Философско - литературный журнал*, 6, 1995 / „»Simvoličeskaja vyrazitel’nost’.« - fenomenologičeskoe ponjatie?“, in: *Logos. Filosofovsko-literaturnyj Žurnal*, 6, 1995.

„Razão Dialéctica como arquitectura intelectual dos modernos?“, in: *Vértice. Revista bimestral*, 66, Mai-Juni 1995.

„Phänomenologie in Rußland. Ein Nachwort“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 43, 1 1995, S. 89-91.

„Austromarxismus“, in: Haug, Wolfgang Fritz (Hrsg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 1, Argument Verlag: Hamburg/Berlin 1994, S. 92-103.

„Paul Tillichs existenzphilosophische Kultur- und Modernekritik“, in: *Berliner Debatte Initial. Sozial- und geisteswissenschaftliches Journal*, 6, 1994.

„Die Auffassung des sozialen Determinismus bei Nikolai Bucharin“, in: *Berliner Debatte Initial. Sozial- und geisteswissenschaftliches Journal*, 2, 1991.

„Bemerkungen zur Spezifik des Erkenntnisfortschrittes in der Philosophie. Am Beispiel Max Adlers“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 9, 1990, S. 838-848.

Literaturbesprechungen und Berichte

Joaquim Braga: *Die symbolische Prägnanz des Bildes. Zu einer Kritik des Bildbegriffes nach der Philosophie Ernst Cassirers*, Centaurus: Freiburg 2012 – in: *Revista Filosófica de Coimbra*, 43, 2013, S. 290-294.

Andreas Jürgens: *Humanismus und Kulturkritik. Ernst Cassirers Werk im amerikanischen Exil*, Fink: München 2012 – in: *Philosophischer Literaturanzeiger*, 66, 2, 2013.

Ernst Cassirer: *Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel*, hrsg. von John Michael Krois unter Mitarbeit von Marion Lauschke, Claus Rosenkranz und Marcel Simon-Gadhof, Meiner: Hamburg 2009 – in: *Philosophischer Literaturanzeiger*, 62, 2 (2009).

Jan Philipp Reemtsma: *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*, Verlag Hamburger Edition: Hamburg 2008 – in: *Philosophischer Literaturanzeiger*, 62, 1, 2009.

Ernst Cassirer: *Vorlesungen und Studien zur philosophischen Anthropologie*, hrsg. von Gerald Hartung und Herbert Kopp-Oberstebrink, Meiner: Hamburg 2008 – in: *IV. Jahrbuch für Lebensphilosophie. Lebensphilosophische Vordenker des 18. und 19. Jahrhunderts*, hrsg. von Robert Josef Kozljanič, Albunea Verlag: München 2008.

Nina Dmitrieva: *Russischer Neukantianismus. ‚Marburg‘ in Rußland. Philosophiegeschichtliche Essays*, Verlag Russische Politische Enzyklopädie: Moskau 2007 – in: *Philosophischer Literaturanzeiger*, 61, 3, 2008.

Norbert Meuter: *Anthropologie des Ausdrucks. Die Expressivität des Menschen zwischen Natur und Kultur*, 2006 – in: *Philosophischer Literaturanzeiger*, 61, 1, 2008.

Thomas Meyer: *Ernst Cassirer*, Ellert & Richter Verlag: Hamburg 2006 – in: „Vernunftrepublikanismus. Ernst Cassirer in einer gelungenen Biographie“, *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, 2008, 1, S. 156-160 sowie in: „Gegen die Freiheitsmüdigkeit. Thomas Meyer legt die erste wissenschaftlich fundierte Biografie des Philosophen Ernst Cassirers vor“, *Jüdische Allgemeine. Wochenzeitung für Politik, Kultur, Religion und Jüdisches Leben*, Berlin, 10. Mai 2007, S. 13.

Логос. Международный ежегодник по философии культуры. Русское издание. Репринтное издание, 2005 / Logos. Meždunarodnyj ježdgodnik po filozofii kul'tury. Russkoje izdanie. Reprintnoje izdanie, 2005 sowie Плотников, Николай С. (Hrsg): „Логос в истории европейской философии: Проект и памятник“, Сборник материалов, 2006 / Plotnikov, Nikolaj S. (Hrsg.): „Logos v istorii evropejskoj filozofii. Projekt i pamjatnik“, Sbornik materialov, 2006 – in: *Philosophische Literaturanzeiger*, 2, 2007.

Edmund Husserl: *Obras. Direcção Pedro M.S. Alves. Investigações Lógicas*, Bd. 1: *Prolegómenas à Lógica Pura*, übers. von Diogo Ferrer, Editora Forense Universitária: Rio de Janeiro 2005 – in: *Philosophischer Literaturanzeiger*, 60, 2, 2007.

Patrick Hofmann: *Phänomen und Beschreibung. Zu Edmund Husserls Logischen Untersuchungen*, Fink: München 2004 sowie Bogdan Olaru: *Ideea de Ştiinţă Riguroasă. Proiectul husserlian de întemeiere fenomenologică a ştiinţelor*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza“: Iaşi 2004 – in: *Philosophischer Literaturanzeiger*, 58, 4, 2005.

Hans-Jörg Sandkühler/Detlev Pätzold (Hrsg.): *Kultur und Symbol. Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers*, Metzler: Stuttgart 2003 sowie Gerald Hartung: *Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Velbrück Verlag: Weilerwist 2003, in – *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 53, 6, 2005.

Robert Josef Kozljanič (Hrsg): *I. Jahrbuch für Lebensphilosophie. Zur Vielfalt und Aktualität der Lebensphilosophie*, Albunea Verlag: München 2005 – in: *Philosophischer Literaturanzeiger*, 58, 3, 2005.

„Das Ausdrucksphänomen als Grundphänomen des Lebendigen überhaupt in Ernst Cassirers ‚Philosophie der symbolischen Formen‘“ – in: *Philosophischer Literaturanzeiger*, 56, 3, 2003.

Ursula Renz: *Die Rationalität der Kultur. Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer*, Meiner: Hamburg 2002 – in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 56, 3, 2003.

Эдмунд Гуссерль: *Собрание сочинений*, том 3.1: *Логические исследования*, том 2.1: *Исследования по феноменологии и теории познания. Перевод с немецкого*, übers. von Виктор. И. Молчанова, Дом интеллектуальной книги: Москва 2001 / Edmund Husserl': *Sobranie sočinenij*, Bd. 3.1: *Logičeskie issledovanija*, Bd. 2.1: *Issledovanija po fenomenologii i teorii poznanija*, übers. von Viktor I. Molcanov, Dom intellektual'noj knigi: Moskau 2001 – in *Phänomenologische Forschungen*, 2003.

Вильгельм Дильтей: *Собрание сочинений*, том 1: *Введение в науку у духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории. Перевод с немецкого*, übers. von Владимир С. Малахова, Дом интеллектуальной книги: Москва 2000 / Vil'gelm Dil'tej: *Sobranie sočinenij*, Bd. 1: *Vvedenie v nauki o duche. Opyt polaganija osnov dlja izučenija obščestva i istorii*, übersetzt von Vladimir S. Malachov, Dom intellektual'noj knigi: Moskau 2000 – in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 55, 2, 2002.

„Die Unmittelbarkeit des Erlebens und der Begriff der Lebensordnung in der rationalistischen Philosophie des frühen Ernst Cassirer“ – in: *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 253, 3/4, 2001.

Ernst Cassirer: *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, hrsg. von Klaus Christian Köhnke und John Michael Krois, Meiner: Hamburg 1999 – in: *Philosophischer Literaturanzeiger*, 53, 3, 2000.

Massimo Ferrari: *Introduzione a il Neocriticismo*, Laterza: Roma/Bari 1997 – in: *Philosophische Rundschau*, 47, 2, 2000.

„Evidenz und Interpretation. 100 Jahre seit der Veröffentlichung der Logischen Untersuchungen Husserls. Bericht zur Tagung der Philosophischen Fakultät der Universität Lissabon vom 18. und 19. Mai 2000“ – in: *Phänomenologische Forschungen*, 5, 2, 2000.

Edmund Husserl: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Bd. 2: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, übers. von Antonio Ziri6n, Fondo de Cultura Econ6mica: Mexiko-Stadt 1997 – in: *Phänomenologische Forschungen*, 3, 2, 1998.

„Logos‘. Eine neue russische Philosophiezeitschrift. Über einen interessanten Versuch junger Intellektueller, am kulturphilosophischen Projekt von 1910 anzuknüpfen“ – in: *Philosophischer Literaturanzeiger*, 48, 3, 1995.

Edmund Husserl: *Gesammelte Schriften. Acht Bände und ein Zusatzband*, hrsg. von Elisabeth Ströcker, Meiner: Hamburg 1992 – in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2, 1993.

Jaromir Danek: *Transformation de la philosophie transcendente. Le néokantianisme et sa fondation épistémocritique*, 2 Bde., Presses de l'Université Laval: Ville de Québec 1989/1991 – in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 12, 1992.

Manuel Urena Pastor: *Ernst Bloch. Un futuro sin Dios?*, La Editorial Cat6lica S.A.: Madrid 1986 – in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1, 1989.

Jose Aleu Benitez: *Filosofia y Libertad en Kant*, Promociones Publicaciones Universitarias: Barcelona 1987 – in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 3, 1988.

Verzeichnis der Lehrveranstaltungen

Vorlesungen und Seminare an der Humboldt-Universität zu Berlin

„Kulturelle ‚Einzigartigkeit‘ Europas im philosophischen Diskurs des 20. Jahrhunderts (Weber, Scheler, Spengler, Husserl)“, WS 2016/2017, Hauptseminar.

„Symbol und Symbolisches bei Ernst Cassirer“, WS 2015/2016, Hauptseminar.

„Wilhelm Diltheys Philosophie der Weltanschauung“, SS 2015, Hauptseminar.

„Max Schelers Wissenssoziologie“, WS 2014/2015, Hauptseminar.

„Reine Logik, Wesensschau und Psychologismuskritik in Edmund Husserls *Prolegomena zur reinen Logik* (1900)“, SS 2014, Hauptseminar.

„Philosophie der Technik“, WS 2013/2014, Vorlesung.

„Philosophie der Sprache bei de Saussure und Cassirer. Ein Vergleich“, SS 2013, Hauptseminar.

„Grundprobleme der Erkenntnistheorie“, WS 2012/2013, Vorlesung.

„Philosophische Fragen der strukturellen Anthropologie von Lévi-Strauss“, SS 2012, Hauptseminar.

„Philosophische Staats- und Rechtslehren zwischen 1848 und 1918“, WS 2011/2012, Vorlesung.

„Strukturgesetze des Mythischen Denkens. Cassirer und Lévy-Strauss über eine alternative Logik des Welterfassens“, SS 2011, Hauptseminar.

„Staat und Bürger. Zur politischen Philosophie von Humboldt bis Stein. 1789-1848“, WS 2010/2011, Vorlesung.

„Die Erkenntnislehre des logischen Positivismus. Rudolf Carnaps ‚Der logische Aufbau der Welt‘“, SS 2010, Hauptseminar.

„Staat und Bürger. Zur politischen Philosophie von Althusius bis Rousseau“, WS 2009/2010, Vorlesung.

„Anthropologische Annahmen in Elias Canettis ‚Masse und Macht‘“, SS 2009, Proseminar.

„Kultur und Technik. Grundpositionen der Technikphilosophie“, WS 2008/2009, Vorlesung.

„Grundfragen und Grundbegriffe einer philosophischen Erkenntnistheorie“, WS 2007/2008, Vorlesung.

„Naturrecht und Staatsrecht nach Pufendorfs ‚Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers‘“, SS 2007, Proseminar.

„Philosophische Staatslehren zwischen 1848-1918“, WS 2006/2007, Vorlesung.

„Anschauung, Repräsentation und Zeichen in den frühen logischen Studien Edmund Husserls (1890-1900/1901)“, SS 2006, Hauptseminar.

„Der Staatsbegriff in der deutschen Philosophie zwischen 1789 und 1848“, WS 2005/2006, Vorlesung.

„Edmund Husserl. Logische Untersuchungen I. Prolegomena zur reinen Logik (1900)“, SS 2005, Hauptseminar.

„Themen und Probleme der politischen Philosophie im 17. und 18. Jahrhundert“, WS 2004/2005, Vorlesung.

„Edmund Husserl über die Krisis der Wissenschaften und die phänomenologischen Lösungsvorschläge“, SS 2004, Proseminar.

„Grundfragen und Grundbegriffe einer philosophischen Erkenntnistheorie“, WS 2003/2004, Vorlesung.

„Husserls Theorie der vorprädikativen Erfahrung in ‚Erfahrung und Urteil‘“, SS 2003, Hauptseminar.

„Das Politische als symbolische Form bei Ernst Cassirer“, WS 2002/2003, Proseminar.

„Edmund Husserl. Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft (1929)“, SS 2002, Hauptseminar.

„Deutungen der Technik in der neueren Philosophie“, WS 2001/2002, Vorlesung.

„Spinozas politische Philosophie (Mensch, Bürger, Staat)“, SS 2001, Proseminar.

„Lebendige Anschauung oder Abstraktion des Verstandes? Eine erkenntnistheoretische Fragestellung bei Goethe, den Lebensphilosophen, Cassirer und Husserl“, WS 2000/2001, Vorlesung.

„Mensch, Bürger und Staat. Zur Rechtsphilosophie des Deutschen Idealismus“, SS 2000, Vorlesung.

„Edmund Husserl. Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Buch I (1913)“, WS 1999/2000, Proseminar.

„Der Lebensbegriff im Werk Ernst Cassirers“, SS 1999, Vorlesung.

„Grundfragen der philosophischen Erkenntnis und phänomenologische Antworten“, WS 1998/1999, Vorlesung.

„Zur Logik der Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften“, SS 1998, Vorlesung.

„Naturrecht, Staatsrecht und Politik bei Fichte (1796, 1800)“, SS 1998, Hauptseminar.

„Platons ‚Ideenlehre‘“, SS 1998, Proseminar.

„Freiheit des Individuums und öffentliche Gewalt. Geschichte politischer Philosophie“, WS 1997/1998, Vorlesung.

„Der Dualismus von ‚Geist‘ und ‚Leben‘ als philosophisches Problem (Simmel, Scheler, Cassirer)“, WS 1997/1998, Hauptseminar.

„Immanuel Kant. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)“, WS 1997/1998, Proseminar.

„Technik als kulturelles Problem in der neueren Philosophie“, SS 1997, Vorlesung.

„Edmund Husserl. LU II. 6. Logische Untersuchung ‚Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis‘“, SS 1997, Hauptseminar.

„Montesquieu. Vom Geist der Gesetze (1748)“, SS 1997, Proseminar.

„Probleme der Lebensphilosophie“, WS 1996/1997, Vorlesung.

„Die Naturrechtslehren von Hobbes, Locke und Rousseau im Vergleich“, WS 1996/97, Proseminar.

„Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft (1781/1787)“, WS 1996/1997, Proseminar.

„Demokratie als politische Lebensform der Moderne? Von Tocqueville bis Casirer“, SS 1996, Vorlesung.

„Edmund Husserl. LU II. 5. Logische Untersuchung ‚Über intentionale Erlebnisse und ihre Inhalte‘“, SS 1996, Hauptseminar.

„Ludwig Feuerbach. Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843)“, SS 1996, Proseminar.

„Einführung in Grundfragen der Erkenntnistheorie“, WS 1995/1996, Vorlesung.

„Alexis de Tocqueville. Über die Demokratie in Amerika, 2 Bände (1835/1840)“, WS 1995/1996, Proseminar.

„Einführung in Grundfragen der Erkenntnistheorie“, WS 1995/1996, Proseminar.

„Kant-Interpretationen als Legitimation neuer philosophischer Ansätze“, SS 1995, Vorlesung.

„Marx' Forderung nach Aufhebung der Philosophie (1844)“, SS 1995, Proseminar.

„Edmund Husserl. LU II. 1. Logische Untersuchung ‚Ausdruck und Bedeutung‘“, SS 1995, Hauptseminar.

„Die Krisis der europäischen Kultur III. Diagnose und Ausblick bei Simmel, Spengler, Scheler“, WS 1994/1995, Vorlesung.

„Paul Tillich. Der Mut zum Sein (1952)“, WS 1994/1995, Proseminar.

„Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls“, SS 1994, Vorlesung.

„Gustav Špet. Die Hermeneutik und ihre Probleme (1918)“, SS 1994, Hauptseminar.

„Zu Methode und Begriffsbildung in den Kulturwissenschaften“, WS 1993/1994, Vorlesung.

„Nicolai Hartmann. Neue Wege der Ontologie (1942)“, WS 1993/1994, Proseminar.

„Die Krisis der europäischen Kultur II. Diagnose und Ausblick bei Max Weber, Paul Tillich, Horkheimer und Adorno“, SS 1993, Vorlesung.

„Edmund Husserl. Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie (1931)“, SS 1993, Hauptseminar.

„Die Krisis der europäischen Kultur I. Diagnose und Ausblick bei Lukács, Heidegger, Husserl“, WS 1992/1993, Vorlesung.

„Ernst Cassirer. Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur (1944)“, WS 1992/1993, Proseminar.

„Max Adler. Das Rätsel der Gesellschaft. Zur erkenntniskritischen Grundlegung der Sozialwissenschaft (1936)“, SS 1992, Proseminar.

„Martin Heidegger. Kant und das Problem der Metaphysik (1929)“, SS 1992, Hauptseminar.

„Edmund Husserl. Ideen zu einer reinen Phänomenologie. Buch I (1913)“, WS 1991/1992, Hauptseminar.

„Max Weber. Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus“, SS 1991, Proseminar.

„Ernst Cassirer. Philosophie der symbolischen Formen. 3 Bände“, SS 1991, Hauptseminar.

„Geschichte der marxistischen Philosophie (1890-1939)“, WS 1990/1991, Vorlesung.

„Sozialreformatorisches Denken und seine philosophischen Grundlagen im 19. Jahrhundert“, WS 1990/1991, Proseminar.

Vorlesungen und Seminare an der Universität Hamburg

„Kultur und Leben. Ein Schlüsselthema im Werk Ernst Cassirers“, SS 2008, Vorlesung.

„Wissenschaftsphilosophische Konzepte bei Husserl und Cassirer“, SS 2008, Hauptseminar.

Die kulturphilosophische Bedeutung der Sinnlichkeit der Kunst

1. Einführung

Wenn wir annehmen, dass die Idee der Kultur durch die geschaffene Welt der Kunst in hohem Grade geprägt und gestaltet wird, dann ist es auch legitim, die neuen Formen in Frage zu stellen, die die Sinnlichkeit in dieser Welt annimmt. Insbesondere kann es heute als einer der wichtigsten theoretischen Imperative überhaupt gelten, die symbolische Dynamik, die die Technologien den Sinnerzeugungsprozessen auferlegen, auf ihren Status im Rahmen künstlerischer Prozesse hin zu befragen. Für diese Problemstellung dient uns als begriffliche Referenz das Binomium „Symbol-Signal“, das, explizit oder implizit, immer die Grundlage der Kulturphilosophie Ernst Cassirers ist. Durch diese beiden Begriffe werden wir versuchen zu zeigen, wie die Sinnlichkeit und die künstlerischen Ausdrucksformen durch semiotische Prozesse geformt werden, deren Natur nicht immer eine klare Unterscheidung voneinander zulässt.

Daher ist es notwendig zu fragen, inwieweit die neuen künstlerischen Formen, zunehmend unterstützt durch digitale Medien, zur Objektivierung des symbolgesteuerten kulturellen Universums des menschlichen Wesens dienen können. Sind sie heute nicht sogar eine Art negative Erscheinung solcher symbolischen Prozesse, oder spiegeln sie, streng genommen, die neue kulturelle Dynamik des Symbolbegriffs wider? Dies sind die grundlegenden Fragen, die in den programmatischen Horizont dieser Reflexion fallen. Mögliche Antworten auf diese Fragen nehmen auf verschiedene theoretische und konzeptionelle Neudefinitionen der Kulturphilosophie Bezug. Diese ist nicht – und war nie – immun gegen die Veränderungen der sinnhaften Artikulationsformen, die sie analysiert und weiter zu verstehen versucht. Dank ihrer offenen Denkprofile, bezogen auf die strukturelle Veränderlichkeit von Kulturobjekten, kann sie sich noch als ein besonderer Bereich des post-substantialistischen philosophischen Denkens behaupten.

2. Symbole und Signale

In seinem *Essay on Man* stellt Ernst Cassirer, im Rahmen einer Kulturphilosophie mit spezifischen anthropologischen Grundlagen, eine zukunftssträchtige theoretische Unterscheidung zwischen „Symbolen“ und „Signalen“ vor. Es geht darum,

noch einmal zu zeigen, dass die Symbolbildung vor allem von Sinnprozessen abhängt und dass diese gleichzeitig für die Differenzierung des Geistes in Bezug auf die Natur verantwortlich sind. Somit setzt das semiotische Universum von Signalen – unterteilt in Mensch und Tier – in der Tat weder diese Prozesse noch diese Unterscheidung voraus. Ganz im Gegenteil. Ein Signal ist ein bloßer physischer „Operator“ ohne jede Bedeutungsartikulation. Im Gegensatz dazu formuliert Cassirer:

„Symbole – im strengen Sinne des Begriffs – lassen sich nicht auf bloße Signale reduzieren. Signale und Symbole gehören zwei unterschiedlichen Diskursen an; ein Signal ist Teil der physikalischen Seinswelt; ein Symbol ist Teil der menschlichen Bedeutungswelt. Signale sind Operatoren, Symbole sind Designatoren. Signale haben, selbst wenn man sie als solche versteht und gebraucht, gleichwohl einen physikalischen oder substantiellen Gehalt; Symbole haben bloß einen Funktionswert.“¹

Die Unterscheidung Cassirers ist von wesentlicher Bedeutung, da sie auf einer bestimmten semiotischen Ebene die kulturellen Objekte von all jenen Phänomenen und empirischen Ereignissen abzugrenzen erlaubt, die, obwohl sie eine sinnliche Konfiguration haben und als solche abhängig von ihrer Wahrnehmung sind, dennoch frei bleiben von dynamischen Bedeutungsvariablen. Im Gegensatz dazu ist das Symbol nicht nur Ausdruck und Darstellung von etwas Potenziertem, ob real oder imaginär. Vielmehr beinhaltet es auch aufgrund seiner symbolischen Artikulation die Umwandlung dieses ‚etwas‘, indem die ‚Benutzer*in‘ als solche in den Bedeutungszusammenhang mit eintritt, ebenfalls durch die Art der Vermittlung.

In dieser Hinsicht gibt es eine klare semiotische Trennung zwischen einem Sprachsymbol und einem Verkehrssignal. Das Letztere, obwohl es unterschiedliche sinnliche Konfigurationen in verschiedenen Gesellschaften besitzen kann, steht nur *anstelle* der angegebenen Informationen; andere Signale können daher die gleiche Funktion ausführen. Wenn das Signal eine operative Aufgabe erfüllt, liegt es daran, wie Edmund Husserl in den *Logischen Untersuchungen* formuliert hat, dass seine Funktionen „nichts ausdrücken“.²

¹ Cassirer, Ernst: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, übers. von Reinhard Kaiser, Meiner: Hamburg 1996, S. 58.

² Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, Teil 1: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Max Niemeyer Verlag: Tübingen, 1993, S. 23.

Trotz dieser signifikanten Unterschiede lässt sich nie mit Absolutheit sagen, dass es dort, wo es Symbole gibt, keine Signale gäbe (oder umgekehrt). Im Gegenteil, sogar innerhalb der Sphären der ‚gesprochenen‘ und der ‚geschriebenen‘ Sprache gibt es eine notwendige Koexistenz von beiden. Bemerkenswerte Beispiele dafür stellen – trotz ihrer manchmal ambivalenten Bezeichnung – die Piktationszeichen selbst dar. Ein Fragezeichen ist, in einem diskursiven Kontext, ein echter *Operator* (Signal) und daher nie ein *Designator* (Symbol). Eine solche Koexistenz des Fragezeichens als Operator und des Wortes als Designator kann jedoch variabel komplexer sein, d.h. weniger hohe Differenzierungsgrade aufweisen. Im selben sprachlichen Bereich können wir in den verschiedenen Formen des digitalen *Hypertexts* eine Art funktionale Simultaneität unter Symbolen und Signalen bzw. unter Designatoren und Operatoren finden – besonders sichtbar ist dies in der Doppelrolle, die jedes Wort selbst innerhalb des Textes einnehmen kann. Zusätzlich zu seiner Bedeutungsfunktion gewinnt das Wort eine Verweisungsfunktion, als Hinweis auf die Existenz eines Links zu anderen Texten, zu anderen Worten, oder, in einigen Fällen, zu außersprachlichen Symbolen.

Natürlich kann solch eine funktionale Simultaneität des Symbols mit dem Signal den dynamischen Prozess der Textinterpretation gefährden, und zwar genau in dem Ausmaß, in dem die in den verschiedenen Texten enthaltenen Informationen keine stabile Sinneinheit mehr ergeben. Davor warnt uns zum Beispiel Niklas Luhmann, wenn er wie folgt formuliert:

„Eine letzte und ganz offene Frage, auf die ich überhaupt keine Antwort weiß, ist, ob wir mit Kommunikation auch noch dann rechnen, wenn auf Serialität verzichtet wird, wenn man Computerinformationssysteme hat, aus denen man sich fallweise etwas heraussucht, das man selbst dann neu kombiniert, und in denen nicht ein Satz auf den anderen folgt, sondern eine Information da ist und dann ein Spektrum von Verweisungen auf andere Informationen gegeben ist. Man sitzt, macht sich eine Bahn und ruft auf den Bildschirm, was man dazu braucht, ohne zwischen Information und Mitteilung unterscheiden zu können. Man ist wieder Beobachter erster Ordnung.“³

Trotz all dieser kommunikativen Implikationen, die sich aus den Überschneidungen des Symbols mit dem Signal ableiten lassen, interessiert uns hier in erster Linie die Idee, dass Sinnbildungsprozesse eine Art ‚Autonomie der Sinnlichkeit‘

³ Luhmann, Niklas: *Einführung in die Systemtheorie*, hrsg. von Dirk Baecker, Carl-Auer Verlag: Heidelberg 2011, S. 302.

voraussetzen. Cassirer formuliert, dass das sinnliche Substrat des Ersten (das Symbol) eine unabhängige Existenz von ausgedruckten und dargestellten Phänomenen besitzen muss.⁴ Ohne solche Autonomie wird sich das Symbol nie von der genannten Sache unterscheiden können, diese nie evozieren und sich auf andere, unterschiedliche Phänomene beziehen können. Daher ermöglicht der strukturelle Unterschied unter den symbolischen Elementen erst die eigenen Informationsbeziehungen und Informationsdifferenzierungen, die wir aus unserer Welterfahrung zusammenbringen.

Cassirer verweist in seiner umfassenden Analyse des ‚Symbolbegriffs‘ auch darauf, dass sich in der künstlerischen Sphäre, verstanden als ein autonomes symbolisches Feld, die Elemente der symbolischen Artikulation am besten objektivieren lassen. Die Weise dieser Objektivierung beschreibt er als Bezugnahme zwischen ‚Sinn‘ und ‚Sinnlichkeit‘. Solch eine Objektivierung ist nur möglich, weil sich in der Kunst paradoxerweise das Symbol nicht völlig vom Kunstwerk abstrahieren lässt. Das heißt, die künstlerischen Symbole sind vor allem immanente Konfigurationen, denn sie etablieren eine enge Beziehung zwischen den Bedeutungs- und den Sinnlichkeitselementen. Cassirer deutet diese Artikulation immer *sui generis* der künstlerischen Symbole als eine basale Objektivierung des eigenen Symbolisierungsvermögens des menschlichen Wesens. Es wird von ihm stets betont, dass dies auf der Tatsache beruht, dass die Sinnbildungsprozesse von ihren sinnlichen Anwendungen abhängig sind.⁵

3. Die Individuation der Kunst und die Idee der Kultur

Seit Plato geht man im westlichen Denken von einer strengen Hierarchie der menschlichen kognitiven Fähigkeiten aus: Die *mundus sensibilis* ist als unterer Teil der Pyramide vom *Logos* definiert. Dies führte auch immer unvermeidlich zu einem Verständnis der Kunst, das auf dem Begriff der ‚Mimesis‘ basiert, auch wenn die figurative Darstellung durch den Ausdruck ersetzt wurde. Ein Hauptgrund dafür ist die Annahme einer psychischen Projektion emotionaler Zustände.

⁴ Vgl. Cassirer, Ernst: „Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften“, in: ders.: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1994, S. 169-200, hier S. 175.

⁵ Übrigens zielt die *magna quaestio* der *Philosophie der symbolischen Formen* darauf ab, wie ein sinnliches Zeichen einen Bedeutungsinhalt erwirbt, sei es ein Satz, ein Bild oder eine rituelle Geste (vgl. Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1994, S. 27).

Musik ist, in Platons Theorie, die einzige erträgliche Kunstform im idealen Zustand, da sie den Menschen auf die reine Klangfülle des *Logos* vorbereitet. In dem Maß, in dem sie den Klang zu einer absoluten Einheit bringt – durch Rhythmus und Harmonie –, ist Musik auch in der Lage, das Ohr für die diskursiven Sequenzen zu schulen. Alle anderen Künste schaffen in diesem Sinne, nach Platons Auffassung, keine rationalen Bindungen, kraft deren die sinnlichen Dimensionen der Objekte mit der Notwendigkeit der Einheit der höheren kognitiven Fähigkeiten artikuliert werden könnten.⁶

In diesem Zusammenhang darf man nicht die Tatsache übersehen, dass in vielen philosophischen Auffassungen das außersprachliche Kunstobjekt als ‚*signum naturalis*‘ verstanden wird. Was diese Bezeichnung stützt, ist die Vermutung, eine bildliche Darstellung von etwas impliziere immer einen kausalen Zusammenhang zwischen dem Darstellenden und dem Dargestellten, zwischen dem Bild und der Sache. *Mimesis* bestimmt die Idee der Kultur. Für viele Autor*innen – darunter auch einige zeitgenössische – sind Bilder frei von jeder kulturellen Artikulation, da sie aufgrund ihrer mimetischen Konfiguration eine Art ‚visuelle Universalität‘ besitzen; unveränderlich und unabhängig von ihren potenziell verschiedenen Interpretationen. Immerhin stellt sich die Theorie der *Mimesis* als ein privilegierter Reproduktionsbereich der logozentrischen Weltanschauung der menschlichen Aktivitäten und Fähigkeiten dar; daraus folgt zwangsläufig, dass die Sinnlichkeit und die sinnlichen Ausdrucksformen auf die Domäne eines *epistemologischen Primitivismus* reduziert werden.

Der Idee des Schönen wiederum, auch wenn sie auf alle Kunstformen angewendet wird, gelang es nie, sich von der Apologie des kultivierten Geschmacksurteils zu entfernen. Sie setzt, im Gegenteil, wie in den ästhetischen Auffassungen David Humes⁷ und Immanuel Kants⁸, eine Gemeinschaft illustrierter Rezipienten voraus, die Mitglieder einer ‚Hochkultur‘. Das Sinnliche wird daher als ursprünglich ‚roh‘ gedacht, als anfällig für Animalität und Barbarei, die nur durch das künstlerische Genie umgewandelt werden kann. Bald wird der Künstler als wahrer Schönheitsschöpfer verstanden, der große Vermittler des Übergangs von der Na-

⁶ Vgl. Platon: *Der Staat* (Sämtliche Dialoge, Bd. 5), hrsg. und übers. von Otto Apelt, Meiner: Hamburg 2004.

⁷ Vgl. zum Beispiel, Hume, David: ‚Of the standard of taste‘, in: ders.: *Essays and Treatises on Several Subjects*, Bd. 1, Bell & Bradfute: Edinburgh 1825, S. 221-246.

⁸ Vgl. zum Beispiel, Kant, Immanuel: *Kritik der ästhetischen Urteilskraft*, in: *Kants Werke* (Akademie-Textausgabe, Band 5.), De Gruyter: Berlin 1968, S. 165-485, hier S. 288.

tur zum Geist. Die Befreiung des Menschen aus dem Naturzustand und seine Erhebung in die Welt der Vernunft impliziert, nach Friedrich Schillers Auffassung, die Zwischenstufe des Ästhetischen – sie ist, streng genommen, jener Vermittlungspunkt, der erst eine ‚ästhetische Kultur‘ ermöglicht.⁹ Die Kunst ist Befreiung und Transformation, Negation und Affirmation des Sinnlichen zugleich. Die haupttheoretische Korrespondenz dieser Idee sind die Begriffe des ‚Schönen‘ und des ‚Erhabenen‘.¹⁰

Mit Schiller teilt Susanne Langer die Auffassung der Autonomie des Kunstobjekts. Ihre Hauptwerke sind vor allem den künstlerischen Formen gewidmet. Durch die bahnbrechende Unterscheidung zwischen *discursive forms* und *presentational forms* gelingt es Langer, die aktive Rolle der Letzteren in der Objektivierung der sinnlichen Dimensionen des menschlichen Geistes, die sie als ‚Gefühle‘ bezeichnet, zu analysieren und zu kennzeichnen.¹¹ Im Rahmen ihrer Theorie der Kunstformen ist der Begriff des ‚Virtuellen‘ zu finden, der bei Schiller noch als Begriff des ‚Scheins‘ verwendet wird. Kurz gesagt, ist es Langers Idee aufzuzeigen, wie sich die physische Existenz eines Objekts zu der Virtualität des autonomen Kunstwerks entwickelt.¹²

Aber Langer, wie Schiller, geht von der zu hinterfragenden Grundannahme aus, eine solche Materialität sei schon eine unerschütterliche Tatsache. In diesem Sinne bestünde die Aufgabe der Kunst darin, unabhängig von ihren stilistischen Ausprägungen das Leben des Schiller’schen ‚Scheins‘ durchzuführen. Natürlich schützt die Eliminierung einer mimetischen Kunstauffassung nicht davor, dass alle sinnlichen Aspekte bei der Erstellung und bei der Rezeption von Kunstobjekten selbst beteiligt sind.

Tatsächlich beinhaltet der Schiller’sche Schein die Umwandlung der Materialität des Objekts im Kunstwerk. Das hier entstehende Problem, durch die Avantgarde der modernen Kunst oft thematisiert, liegt im ästhetischen Status der Materialität der künstlerischen Symbole selbst. In der Tat hat sich die Kraft der Materialität des Kunstwerks in den zeitgenössischen künstlerischen Bewegungen etab-

⁹ Vgl. Schiller, Friedrich: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, Reclam: Stuttgart 2000.

¹⁰ Vgl. Schiller, Friedrich: *Vom Erhabenen*, Reclam: Leipzig 1900.

¹¹ Vgl. Langer, Susanne: *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, Harvard University Press: Cambridge/Massachusetts/London 1956.

¹² Vgl. Langer, Susanne: *Feeling and Form. A Theory of Art Developed from Philosophy in a New Key*, Charles Scribner’s Sons: New York 1953.

liert. Aber warum? Vor allem deswegen, weil die Kunst zu einer Selbstbezüglichkeit tendiert, die ihr wiederum ermöglicht, eine eigenständige symbolische Form zu sein. Diese Notwendigkeit ergibt sich unter anderem aus der Entwicklung neuer Technologien, neuer ästhetischer *Marketing-Strategien* – wie derjenigen der kommerziellen Werbung – und den eigenen Reproduktionstechniken von Kunstwerken.

Die ästhetische Logik des Scheins hat als Hauptannahme die klassische ontologische Trennung zwischen Sein und Nicht-Sein, oder, nach dem Entwurf von Langer, zwischen dem ‚Aktuellen‘ und dem ‚Virtuellen‘. Somit hat die Idee des künstlerischen Symbols, die daraus folgt, mit dem Begriff der ‚Repräsentation‘ im Wesentlichen zu tun – das Symbol führt uns in die Welt der Fiktion ein; es ist das Werkzeug einer scheinbaren Realität. Damit verbunden, bezieht sich das Sinnliche der Kunst immer auf etwas anderes. Allerdings bleibt das künstlerisch Sinnliche jenseits dieser bloßen Verweisungsfunktion. Die modernen künstlerischen Avantgarden haben einen umgekehrten Prozess innerhalb der symbolischen Immanenz der Kunstwerke durchlaufen: Die materiellen Elemente des Werks werden unter Rekurs auf seinen Erscheinungsprozess zusammengebracht. Dies entspricht, genauer betrachtet, der ästhetischen Logik des Erscheinens. Das Erscheinen kehrt sozusagen das Sinnliche zum Symbol zurück, bildet aus seinen vielfältigen Dimensionen ein eigenes Universum, dessen strukturelle Natur, obwohl unabhängig, sich nicht unbedingt in den Dienst der Fiktion stellt.

Nun, wenn die Kulturphilosophie von Anfang an das ästhetisch-künstlerische Urbild als Grundlage ihrer Formulierungen gebraucht hat – wie der Cassirersche Symbolbegriff, dessen theoretische Valenz von der Beziehung zwischen Sinn und Sinnlichkeit gestützt wird –, welche sind die wichtigen Herausforderungen, die diese neue Dynamik der Sinnlichkeit der Kulturphilosophie selbst auferlegt?

4. Die Heteronomie der symbolischen Prozesse

Wenn man eine rein semiotische Konzeption der symbolischen Prozesse annimmt, vor allem gestützt auf die bloße Konventionalität des Symbols, so wird man kaum in der Lage sein, alle seine Auswirkungen und Manifestationen zu erfassen. Ein Beispiel besteht in der vorherrschenden Tendenz dazu, sprachlichen Symbolen eine Erzeugungs- und Reproduktionsfunktion des Redens oder Schreibens zuzuschreiben, oder, wenn man so will, der Kommunikation. In extremen Formen dieser Zuschreibung dient das Wort allein dazu, diskursive Sequenzen zu

erzeugen, unabhängig von den Annahmen der Gesprächspartner, der *face-to-face* Interaktion, den Kontextbedingungen.

Aber jetzt gilt es zu fragen, ob Sprechen und Schreiben die einzigen strukturellen Dimensionen der sprachlichen Symbole sind. John Langshaw Austin hat zum Beispiel die sogenannten ‚performativen Akte‘ innerhalb der Theorie der Sprachanalyse hinzugefügt; diese besitzen jedoch noch eine ausschließlich intentionalistische Konnotation. Das Verhältnis von ‚Sagen‘ und ‚Tun‘ erscheint damit intentional mit dem gleichen Objekt verknüpft. Anders formuliert: das ‚Tun‘ ist die empirische gesehen logische Folge dessen, was gesagt wird. Die Hauptidee, dass sich das Symbol auf etwas beziehen müsse, ist die Grundlage dieser engen Sicht der Sprache. Doch steht durch die Emanzipation der künstlerischen Symbole auch eine entgegengesetzte Idee zur Verfügung, nämlich die der strukturellen inneren Bewegung des Symbols; jenes Selbstverweises, der zuerst die ästhetische Immanenz des Kunstwerks zum Ausdruck bringt.

Daher führt im Alltag wie in der Kunst die Betonung des Sinnlichen und seiner vielfältigen psychischen, somatischen und sozialen Projektionen nicht zu einer Suspension der symbolischen Prozesse, sondern eher zu einer besonderen Umkehrung ihrer standardisierten Ordnung. Die Worte der beiden Gesprächspartner*innen überschreiten ihren propositionalen Gehalt, überschreiten die bloße Übertragung von Informationen. Vor allem bewirken die symbolischen Prozesse auch die Einrichtung des gemeinsamen Kommunikationsraums beider Gesprächspartner*innen. Dieser symbolische Raum hat große Bedeutung und beeinflusst in dieser Hinsicht die Beziehung zwischen beiden sogar dann, wenn die Kommunikation keine logische Kohärenz mehr hat.

Was die Kunst betrifft, so gibt es eine doppelte Dimension, die die künstlerischen Symbole in der Sinnlichkeit vereint: Einerseits ist es die Aufgabe der Künstler*in, ihre oder seine Werke in einem ästhetischen Horizont zu schaffen, in dem sich die Imagination und die Sinnlichkeit miteinander kreuzen und deren sichtbares Ergebnis das singuläre Auftreten eines Objekts mit eigenem Leben ist. Auf der anderen Seite ermöglicht diese Erscheinung das Wiederauftreten der außerkünstlerischen Realität als einer solchen, die in der Lage ist, sich durch das Sinnliche neu zu entdecken und zu erneuern. Die Kunst hat also nicht nur die Funktion, fiktive Welten zu schaffen, die keine Wirklichkeit besitzen, ebenso wie die sprachlichen Symbole nicht nur dazu dienen, Darstellungen von Objekten und Ereignissen zu erzeugen. Sie ermöglicht auch ein Sichtbarmachen von dem, das zwar eine wirkliche Existenz hat, doch für uns noch nicht sichtbar ist.

Ein Symbol ist mehr als ein bloßer Träger eines geistigen Inhalts. Somit wird streng genommen die Definition ‚*anstelle der Sache*‘ nicht allen Dimensionen des Symbolischen gerecht. Im Gegenteil: Wenn es nur als Träger beschrieben wird, als so etwas wie der geistige Ersatz des Dargestellten, dann entstehen verschiedene konzeptionelle Missverständnisse, die unter anderem die Besonderheit und Vielfalt kultureller Sinnformen untergraben. Wenn wir die Cassirersche Definition genau betrachten, sehen wir auch, dass im Kern der Symbolbildung die nicht reduzierbare Annahme einer Verbindung zwischen der sinnlichen Form und der geistigen Form impliziert wird.

Es ist diese ursprüngliche Artikulation – sehr bedeutend und häufig explizit in der Kunst –, die die symbolische Bindung des Phänomens des Sinns zu ‚weben‘ beginnt; es ist ihr zu verdanken, dass etwas als struktureller Unterschied der verschiedenen Kulturformen verstanden wird, wie zum Beispiel zwischen Kunst und Wissenschaft. Daher hat jedes Symbol noch vor dem Darstellen und dem Ausdrücken bereits ein Prägnanzprofil, kraft dessen die Konfiguration des Sinnlichen zuerst möglich wird, ebenso wie das Adressieren der Sinnlichkeit selbst. Wenn es symbolische Konfigurationen gibt, die die aktive Rolle der Sinnlichkeit stark reduzieren, wie es etwa bei der wissenschaftlichen Erkenntnis der Fall ist, so gibt es auch jene, die sie zum Ausdruck bringen und sie zum relevanten Bestandteil ihrer Prägnanz machen. In der Kunst wird dieser Ausdruck der Sinnlichkeit bis zu einer unermesslichen Grenze betrieben – wie im Fall des abstrakten Expressionismus –, und zwar bis zu dem Punkt, an dem das Sinnliche kein einfaches Mittel mehr ist, sondern schon selbst Zweck an sich. Dass diese strukturelle Entwicklung der künstlerischen Konfigurationen durch zahlreiche und verschiedene Ausdrucksmittel möglich wird, ist eine unbestreitbare kulturelle Tatsache. Was hier von Bedeutung ist, ist die vom Künstler regelmäßig neu gestellte Frage nach dem Verhältnis von *Mittel* und *Zweck*. Denn Mittel und Zweck sind innerhalb der Kunstwelt kaum zu unterscheiden, obwohl sie durch die technische Reproduzierbarkeit bestimmter Werke scheinbar auf andere Weise zum Ausdruck kommen.

Somit kann die Sinnlichkeit auf dem Gebiet der Kunst eine Welt von Bedeutungen finden, die nur auf sich selbst verweist. Sie wird nicht transzendiert zugunsten anderer geistiger Inhalte. Ihre symbolische Hauptgliederung kann durch verschiedene Medien vertreten und reproduziert werden. Wie Cassirer selbst formuliert, „zielt“ die Welt des künstlerischen Bildes

„nicht auf ein anderes und verweist nicht auf ein anderes; sondern sie »ist« schlechthin und besteht in sich selbst. Aus der Sphäre der *Wirksamkeit*, in der das mythische Bewußtsein, und aus der Sphäre der *Bedeutung*, in der das sprachliche Zeichen verhardt, sind wir nun in ein Gebiet versetzt, in dem gleichsam nur dieses reine »Sein«, nur die ihm eigene innewohnende Wesenheit des Bildes als solchen ergriffen wird. Damit erst formt sich die Welt des Bildes zu einem in sich geschlossenen Kosmos, der in seinem eigenen Schwerpunkt ruht. Und nun erst vermag auch der Geist zu ihr ein wahrhaft freies Verhältnis zu finden.“¹³

Das bedeutet, dass, während sich die Sinnlichkeit wieder durch sinnliche Formen vereint und entdeckt, auch die Imagination von der bloßen Reproduktion des Wirklichen, des Gesehenen, des schon Gefühlten, des bereits Symbolisierten befreit wird. In diesem Sinne ist die Kunst keine bloße Nachahmung des kulturellen Erbes, vielmehr schafft sie neue Bedingungen für seine Realisierung.

Daher ermöglicht diese Neuentdeckung des Sinnlichen die Objektivierung, d.h. den symbolischen Hintergrund, auf dem die verschiedenen Sinnmodalitäten unserer alltäglichen Erfahrungen liegen. In dieser Hinsicht wurde die Kunst fast immer als eine Bedrohung für die symbolischen Ordnungen des Realen betrachtet. Aber es gibt keinen Weg, diese zu vermeiden, sogar wenn sich durch die Gesten der Künstler*innen eine ‚fremde‘ Hand zeigt. Die Kunst erzeugt in uns eine andere Art, die Welt zu erfassen, da sie in der Lage ist, die Konventionen dieses Erfassens selbst und ihre Auswirkungen zu transzendieren. Jedes Kunstwerk ermöglicht somit einen Freiheitsraum, das heißt, ein virtuelles Feld von Bedeutungsmöglichkeiten. Tatsächlich bringt das künstlerische Symbol vor jeder realisierten ästhetischen Bedeutung einen großen Teil der Sinnerzeugungsmöglichkeiten zum Ausdruck. Obwohl ihre Autonomie in Bezug auf andere kulturelle Ausdrucksformen das entscheidende Merkmal der Kunst ist, gehört zu ihren Merkmalen auch die Objektivierung des heteronomen Symbolbildungsprozesses selbst, d.h. all solcher Sinnprozesse, die in anderen Vermittlungskontexten in der Regel unauffällig bleiben.

Die moderne Kunst hat in diesem Sinne eine intensive Suche nach neuen Ausdruckswegen begonnen. Diese neuen Artikulationsmöglichkeiten haben zu einer Kritik an der These von der reinen Figuration des schöpferischen Aktes geführt, und mit ihr gleichzeitig am Begriff der ‚Repräsentation‘. Wie die Zuschauer mit

¹³ Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1994, S. 34.

dem schwarzen Quadrat Kazimir Malevichs, den weißen Gemälden Robert Rauschenbergs, dem akustischen Schweigen John Cages und dem spontanen Körper Merce Cunninghams konfrontiert wurden, so bestand die Hauptaufgabe der Kunsttheoretiker*innen und Philosoph*innen nun in der neuen Formulierung ihrer Annahmen über die Welt der Sinnlichkeit. Sie konnte im Gegensatz zu den traditionellen Auffassungen nicht mehr als ein niedrigeres Vermögen (*facultas inferior*) verstanden werden, durchdrungen von einer Art von kognitivem Chaos und ohne angemessene Strukturen der Artikulation. Aber diese positive Auffassung ist allein deswegen möglich, weil die Imagination, jetzt von der Figuration – oder, besser formuliert, von der ‚figurativen Fiktion‘ – befreit, hier als die wahre Quelle des unerschütterlichen Ausdrucks der Welt der Sinnlichkeit fungiert.

Für die Philosoph*in der Kultur erhalten all diese Auswirkungen eine entscheidende Bedeutung, nämlich die der theoretischen Tatsache der Wiederentdeckung des Sinnlichen. Statt die Kunstwelt nur als eine bestimmte Art effektiver Arbeit des menschlichen Geistes zu begreifen, kann sie nun so gedacht werden, dass sie ihm in einzigartiger Weise die Möglichkeit liefert, sich mit seinen Artikulationsformen konfrontiert zu sehen.

5. Materialität und neue Medien

Das Verhältnis von Körper und Seele ist für Cassirer das Ur-Beispiel einer symbolischen Form, das heißt, es fungiert als eine Art von psychosomatischem Urbild für die Beziehung zwischen Sinn und Sinnlichkeit.¹⁴ Somit gibt es in jeder Symbolbildung eine Projektion der unerschütterlichen Einheit von Körper und Geist, da innerhalb des Zeichens die Sinnartikulation nur möglich ist, wenn seine sinnliche Dimensionen die Prägnanzprofile gewinnen können. Die Einheit des Symbols drückt also in sich selbst die Einheit von Körper und Seele aus. Aber wir wissen, dass der Körper kein *reiner Körper*, kein *nacktes Phänomen* ist. So wie es keine reine Wahrnehmung gibt, gibt es auch keinen artikulationsfreien Körper.

Die heutigen Zeiten haben etwas zum Ausdruck gebracht, das bereits in der künstlerischen Sphäre angekündigt worden war; nämlich, dass die symbolischen Vermittlungsformen, mehr denn je, ihre eigene materielle Konfiguration implizieren, bis zu dem Punkt, an dem letztere gleichzeitig mit der Vermittlung selbst in direkter Beziehung steht. Dies hatte mehrere theoretische Fehler zur Folge, so

¹⁴ Vgl. Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1994, S. 117.

dass einige Autor*innen sogar das Verschwinden des Mediums und den Eintritt des Betrachters in eine angebliche virtuelle Realität vorgeschlagen haben.¹⁵

Neue Medien haben eine operative (interaktive) Materialität, welche offen für die Aktivitäten ihrer Nutzer*innen ist. Dies impliziert wiederum eine Neuformulierung der semiotischen Prozesse, die die Symboldynamik durchdringen. Eine der augenfälligsten und zugleich am wenigsten analysierten Dynamiken ist die einer Umkehrung des Prozesses der Symbolbildung. Die Signale erscheinen fast als Symbole, da die normale Aufeinanderfolge der Beziehungen tiefgreifend verändert wurde und nun als sogenannter ‚Hypertext‘ darauf verweist. Die Logik der ‚Relation‘ mit allen Differenzierungsprozessen, die sie immanent voraussetzt, wird insbesondere mit der bloßen Logik der ‚Remission‘¹⁶ überschritten.

Zurück zur Idee der psychosomatischen Projektion im Verhältnis von Sinn und Sinnlichkeit: Im Signal findet keine derartige Projektion statt. Stattdessen wird seine immanente Logik der Remission die Einheit von Körper und Seele in Frage stellen, das heißt, sie wird nicht einmal angenommen. Im Signal – sei es offen oder rein indikativ – bleibt vielmehr die menschliche Wahrnehmung selbst mit dem signalisierten Phänomen stark verknüpft. Dies bedeutet, dass sich der ‚Operator‘ nicht vollständig von der ‚Operation‘ unterscheidet. Es ist völlig klar, dass ein großer Teil der tierischen Aktivitäten und Leistungen diesen Mangel an Unterscheidung indizieren; im Gegensatz zum menschlichen Wesen sind Tiere von ihrer Umwelt durchdrungen und infolgedessen tragen sie in jedem *Mikro-Akt* des Signals das *Makro-Signal* der Natur. Da das Signal keine symbolische Artikulation erfordert, die den Sinn beinhaltet, wird sein semiotischer Prozess auf die somatische Programmierung des Organismus zentriert.

Aber kann dann die sogenannte digitale Kunst diese funktionale Verwandlung der Symbolbildungsprozesse umkehren, oder erlaubt sie keinen Rückweg, weil sie unbedingt solch eine Verwandlung benötigt?

Zunächst einmal kann ein großer theoretischer Fehler entstehen, wenn die durch ihre symbolische Immanenz gegebene, strukturelle Selbstreferenz des Kunstwerks mit der Funktionsfähigkeit der Signale verwechselt wird. In der Tat scheinen Letztere auf den ersten Blick einen geschlossenen Kreis zwischen Werk

¹⁵ Vgl. darüber im allgemeinen: Bolter, Jay David/Grusin, Richard (Hrsg.): *Remediation. Understanding New Media*, The MIT Press: Cambridge 2000.

¹⁶ Der Ausdruck ‚Remission‘ soll hier im Sinne von Niklas Luhmann verstanden werden – das heißt, als „Spektrum von Verweisungen“ (vgl. Anm. 3).

und Betrachter*in herzustellen, da sie in den meisten Fällen nur operative Verweisungen innerhalb der materiellen Oberfläche des Mediums verursachen. In dieser Hinsicht kann man davon ausgehen, dass die Signale hier eine Art ‚empirische Verwirklichung‘ der eigenen Symbole sind. Diese Hypothese ist allerdings nicht plausibel, denn wenn Beziehungen zwischen beiden entstehen, können weder Symbol noch Signal ihre semiotischen Profile erhalten. Das beste Beispiel für diese Transformation ist dasjenige, das in der geschriebenen Sprache auftritt. Es ist auch kein Zufall, oder keine bloße stilistische Übertreibung, dass sich die Dichtkunst – wie es zum Beispiel in der Dichtung von E. E. Cummings und Gertrude Stein geschieht – vollständig frei von den expressiven Einschränkungen des Satzzeichens macht oder zumindest zu machen beabsichtigt.

Eine Antwort auf die vorherige Frage lautet zunächst wie folgt: Das grundlegende Problem beginnt mit der Bildung der entsprechenden materiellen Oberfläche des künstlerischen Mediums. In der vordigitalen Kunst zeigt das Medium eine gewisse materielle Autonomie, da es nicht unbedingt von der direkten Intervention des Betrachters abhängt. Ein Bildwerk, das zum Beispiel im Museum oder in einer Galerie ausgestellt ist, erscheint in erster Linie als eine selbständige physikalische Einheit, die der Beobachter*in empirisch gesprochen als ‚physikalische Einheit‘ gegenübersteht. Die Bewegungen der Betrachter*in im Erscheinungsraum des Werkes bestimmen konsequenterweise das, was das Werk zeigt, und wie das ‚Gezeigte‘ sinnlich und zugleich intelligibel gemacht wird. Aber, wie leicht zu sehen ist, verändern all diese Bewegungen, all diese Positionierungsformen vor dem Bild nicht seine materielle Oberfläche; sie sind eher – metaphorisch formuliert – ‚Blickwinkel‘. In diesem Sinne – und das ist das materielle Individuationsparadigma der Kunst – sind Werk wie Zuschauer*in in der Lage, ihre individuellen physischen Existenzen zu wahren; das heißt, die symbolischen Aktivitäten, die zwischen beide treten, werden in ihren empirischen Idiosynkrasien nicht in Frage gestellt, sondern bekräftigt.

In den meisten Fällen hängen die Oberflächen der digitalen Medien von den Aktivitäten der Zuschauer*in ab, die gleichzeitig ‚Benutzer*in‘ ist. Darum wird ihnen ein geringes Maß an materieller Autonomie zugeschrieben. Dies bedeutet vor allem, dass die Phänomene, die die Oberflächen zeigen, sowie deren Auswirkungen auf die Wahrnehmung fast durch die Steuermechanismen der Betrachter*in selbst *angetrieben* werden. Lange vor dem Vollziehen der angeblichen Wirkung von ‚Interaktivität‘, die die digitale Kunst für sich in Anspruch nimmt,

gibt es eine Art Manipulation des Mediums durch die Betrachter*in; eine Tatsache, die für den Erscheinungsprozess des ästhetischen Gehalts sehr wichtig ist. Eine solche Manipulation des digitalen Mediums erfordert die Existenz von ‚Steersignalen‘, deren Natur bloß operativ ist – und eben dabei kommt rasch eine Überlappung von Signalen und sinnlichen Symbolen ans Licht. In dieser Hinsicht entspricht der Erscheinungsprozess digitaler künstlerischer Medien einer *Semiosis der Überlappung*, die streng genommen zu einer hohen Nicht-Differenzierung vom Symbol über das Signal, von der symbolischen Artikulation über die operative Verbindung führt.

Eine überaus effektive Verwirklichung der semiotischen Überlappung von Signal und Symbol ist beispielsweise in den Kunstwerken zu sehen, die bestimmte Mechanismen der ‚digitalen Interaktivität‘ verwenden. Um den vielfältigen kognitiven Reizen unseres täglichen Lebens zu begegnen, die immer wieder durch neue Vermittlungs- und Kommunikationsformen ausgelöst werden, und die Aufmerksamkeit der Betrachter*in auf das künstlerische Medium zu lenken, benutzen mehrere zeitgenössische Künstler*innen das technologische Potenzial der sogenannten *responsive environments*. Durch dieses glauben sie, die angebliche Unzulänglichkeiten der vordigitalen Medien zu überwinden; sie sind in der Lage, so lautet ihre Auffassung, eindringliche Sinnesreize bei der Betrachter*in zu erzeugen, und damit ihre Aufmerksamkeitsbedingungen zu steuern. Martin Krueger zum Beispiel glaubt, dass dank dieser neuen technischen Funktionen, „*the medium can try to regain attention and upon failure, try again*“¹⁷, das heißt, im Gegensatz zum traditionellen Medium gewinnt das digitale Medium eine wirksame Kontrolle über die Betrachter*in selbst. Diese reagiert jetzt auf die Maschinenreize, die wiederum durch bestimmte sensorische Signale ausgelöst werden.

So muss man trotz allem fragen, ob das Kunstwerk in diesem Fall solche Reaktionsmechanismen unmittelbar verwenden kann, und zwar ohne dabei auf Iwan Pawlows altes Experiment des ‚bedingten Reflexes‘ heruntergebrochen zu werden. Was Kruegers Absicht voraussetzt, liegt genau im technischen Vorrang des Signals über das Symbol, sofern das erstere den unmittelbaren Kontakt zwischen Werk und Zuschauer*in erlaubt und außerdem zu einem späteren Zeitpunkt die

¹⁷ Krueger, Myron: „Responsive Environments“, in: Kristine Stiles/Peter Selz (Hrsg.): *Theories and Documents of Contemporary Art. A Sourcebook of Artists' Writings*, University of California Press: Berkeley/Los Angeles/London 2012, S. 556-567, hier S. 564f.

Wahrnehmung der Betrachter*in wieder auf das Werk lenkt. Doch kann die ästhetische Erfahrung auf eine bloße sensorische Stimulation kaum reduziert werden, ebenso wie die Dynamik der künstlerischen Wahrnehmung kaum durch die suggestive Kraft der Imagination ausgeschlossen werden kann.

6. Schlussfolgerung

Eine Logik der Transparenz symbolischer Prozesse gilt nicht mehr als Voraussetzung des Aufbaus kultureller Universen; und dies erfolgt nicht nur aufgrund neuer technologischer Geräte, sondern auch wegen ihrer entsprechenden Wirkung in anderen Formen der kulturellen Vermittlung. Die Kulturphilosophie, die zur Veränderbarkeit der Dynamik von Kulturobjekten beiträgt, soll auf der Ebene der Sinnbildungsprozesse zum Nachdenken anregen. Auf dieser Ebene wurde im vorliegenden Beitrag eine ‚Semiosis der Überlappung‘ von Symbolen und Signalen analysiert. In ähnlicher Weise kann das künstlerische Universum, das mehrere Dynamiken dieser Überlappung zeigt, als ein grundlegender Raum gestaltet werden, in dem neue Artikulationsarten der Sinnlichkeit eingegeben werden. Mehr als nur eine theoretische Urform der Kultur, soll die Kunst selbst zur Bestimmung der Ideen und der Begriffe beitragen können, die diese Artikulationsarten implizieren.

Cassirers Leibnizrezeption und die Leibnizforschung¹

In seiner Monografie *Kants Lehre und Leben* von 1918 behauptet Ernst Cassirer, dass Kants „Interpretation einzelner Leibnizischer Begriffe und Sätze“ von „Mißverständnissen nicht frei“² sei; bekanntlich führt dies bei Cassirer allerdings nicht zu einer Geringschätzung dieser Interpretation, schon gar nicht zu einer Geringschätzung Kants. Vielmehr verweist Cassirer in dem gegebenen Fall darauf, dass wir es mit einer *Aneignung* Leibnizens durch Kant zu tun haben, somit einer eigensinnigen Lese- und Denkentwicklung, die Kant geprägt hat, und die für dessen eigene Philosophie, bis zu den berühmten *Kritiken*, als Orientierungs- und insbesondere Abstoßungspunkt bedeutend sein sollte. Cassirer schreibt fortan in dem genannten Buch: „Für die Geschichte von Kants Geistesentwicklung [...] ist dies [also die Missverständnisse, C.S.W.] von geringerem Belang: Denn hier kommt es nicht darauf an, was Leibniz war, sondern wie Kant ihn gedeutet und gesehen hat.“³ Man kann den letzten Satz ebensogut auf Cassirer und seine eigene Aneignung Leibnizens (für die Kants Aneignung wiederum eine Rolle spielt) anwenden: Es kommt für die Geschichte der Geistesentwicklung von Cassirer nicht darauf an, *was* Leibniz war, sondern wie er ihn gedeutet und gesehen hat – wie Cassirer ihn rezipiert, also in sein Denken *aufgenommen* hat.

Gemäß Enno Rudolph und Pellegrino Favuzzi ist Gottfried Wilhelm Leibniz für Cassirers Geistesentwicklung von höchster Relevanz.⁴ Favuzzi spricht bildhaft davon, dass Leibniz ein „Fixstern am Himmel des Werkes Cassirers“⁵ sei. Tatsächlich und leichthin nachzuweisen hat Cassirer in seinen Schriften, in Monografien, Vorträgen und Artikeln, Leibnizens philosophische Thesen und Positionen seit den Anfängen des 20. Jahrhunderts bis mindestens Mitte der 1930er-

¹ Der Beitrag beruht auf dem am 8. Oktober 2016 im Warburg-Haus (Hamburg) gehaltenen Vortrag *Cassirers Leibniz. Zur Rezeption einer Aneignung*. Der Vortrag war Teil des von der Internationalen Ernst Cassirer-Gesellschaft ausgerichteten Symposiums „Ernst Cassirer: Einflüsse, Rezeptionen, Wirkungen“.

² Cassirer, Ernst: *Kants Leben und Lehre*, Meiner: Hamburg 2001, S. 94.

³ Ebd., S. 94f.

⁴ Siehe bspw. Rudolph, Enno: „Von der Metaphysik zur Politik. Cassirers Leibnizdeutung vor und nach 1928“, in: Li, Wenchao/Rudolph, Hartmut (Hrsg.): *Leibniz' in der Zeit des Nationalsozialismus*, Steiner: Stuttgart 2013, S. 141-150; Favuzzi, Pellegrino: „Der Staat als sittliche Idee. Die Rezeption des Marburger Neukantianismus im politischen Denken Ernst Cassirers am Beispiel von *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*“, in: Lüddecke, Dirk/Engelmann, Felicia (Hrsg.): *Das Staatsverständnis Ernst Cassirers*, Nomos: Baden-Baden 2015, S. 47-74.

⁵ Favuzzi: „Der Staat als sittliche Idee“, S. 50.

Jahre intensiv bemüht, angefangen bei seinem Buch *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* von 1902⁶ über *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte* von 1916⁷ bis zu einem von ihm verfassten Lexikonbeitrag *Leibniz* von 1933⁸, und dies thematisch über Grenzen hinweg, von der Sprachphilosophie über die Erkenntnistheorie bis zur Politischen Philosophie und Rechtsphilosophie. Die *Orientierungsbedeutung* Leibnizens für Cassirers Geistesentwicklung ist innerhalb der Rezeptionsgeschichte von Cassirers Philosophie jedoch nicht eindeutig ausgezeichnet.

Manchmal scheint es angesichts des Klassikereinbezugs bei Cassirer, leger formuliert, als könnte es eine Art Wettstreit um die Bestimmung geben, welcher Autor der Philosophiegeschichte am nachdrücklichsten Einfluss auf den Begründer der *Philosophie der symbolischen Formen* ausgeübt habe: womöglich Kant, Cohen, Rousseau – oder vielleicht Leibniz. Dies, den Einflussreichsten auszulesen und am Ende zu prämiieren, dürfte nicht bloß angesichts von Cassirers weitreichendem Klassikereinbezug ein müßiges Unterfangen sein. In manchem Beitrag zur mittlerweile umfänglichen Cassirerliteratur scheint es bisweilen allerdings so auf, als sei Leibniz nicht nur nicht der womöglich einflussreichste Bezugsautor oder einer der Fixsterne, sondern letztlich gar eher randständig von Interesse und nicht zwingend zu berücksichtigen, um Cassirers Philosophie studieren und *weiterdenken* zu können.

Dies gilt beispielsweise im Fall der für die sogenannte Cassirerrenaissance wichtigen Monografie von John Michael Krois aus dem Jahr 1987 – in dieser wird Leibniz kaum erwähnt⁹; dann wird Leibniz in anderen Schriften als für die Entwicklung des in seinen Ursprüngen dem Marburger Neukantianismus zugerechneten Cassirer bloß mittelbar prägend dargestellt, d.h. Leibniz wird ausschließlich als zu kritisierender *Vordenker* Kants relevant, der für die Interpretation des *ganzen* Cassirer nur bedingt aufzufassen ist; letztlich erscheint Cassirer in der spezialistischen Forschungsliteratur sogar eher als Leibnizianer denn als Kantianer und in wesentlichen Motiven und Positionen Leibniz wesentlich angenähert.¹⁰

⁶ Cassirer, Ernst: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Meiner: Hamburg 1998.

⁷ Cassirer, Ernst: *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Meiner: Hamburg 2011.

⁸ Cassirer, Ernst: „Leibniz (1933)“, in: ders.: *Aufsätze und kleine Schriften (1932–1935)* (Gesammelte Werke Bd. 18), hrsg. von Birgit Recki, Meiner: Hamburg 2004, S. 453–457.

⁹ Krois, John Michael: *Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press: New Haven/London 1987.

¹⁰ Vgl. weitere Hinweise hierzu in Widdau, Christoph Sebastian: *Cassirers Leibniz und die Begründung der Menschenrechte*, Springer VS: Wiesbaden 2016.

Mir scheint es, um in großzügigen Zügen zu zeichnen und einen Eindruck zu vermitteln, in der Cassirerforschung, somit letztlich seit der Cassirerrenaissance der 1980er-Jahre, fasslich diese drei angedeuteten Tendenzen zu geben, Leibnizens Bedeutung für Cassirer zu bestimmen: (1) ist Leibnizens Berücksichtigung für die Darstellung von Cassirers Philosophie kaum mehr als randständig relevant – es ist weithin ein Auskommen ohne ihn möglich; (2) ist Leibniz als (unfreiwilliger) Vorkantianer vermittelt relevant und wird mit späteren Texten Cassirers angeblich immer irrelevanter; (3) ist Leibniz der direkte oder einer der vornehmlichen Bezugsautoren Cassirers, dessen Berücksichtigung einen der Hauptschlüssel zum Verständnis von weitreichenden Teilen des Cassirerschen Werkes bietet. Entsprechend der dritten Tendenz verweist Enno Rudolph nachdrücklich darauf, dass insbesondere – allerdings nicht nur – Cassirers frühe Schriften ihn „mehr und nachhaltiger als einen Leibnizianer [...] denn als Kantianer“ auszeichnen.¹¹ Es soll an dieser Stelle nicht diskutiert werden, warum welche Variante letztlich als die angemessene auszuzeichnen ist; es soll hier exklusiv bestimmt werden, dass diese drei Tendenzen in der spezialistischen Rezeptionsgeschichte Cassirers gegeben sind und fortan Raum für Debatten in der Cassirerforschung eröffnen.¹² Die „Leibnizfrage“ könnte sich als weiterhin berücksichtigungswert erweisen.

1. Leibniz, perspektivisch

Vornehmlicher Gegenstand des vorliegenden Beitrags sei jedoch ein anderer, nämlich schlaglichtartig und somit selektiv anzusprechen, wie Cassirers Leibniz, also seine Aneignung der Leibnizenschen Philosophie, *jenseits* der Cassirerforschung gängig aufgenommen und tradiert, also rezipiert und verstetigt worden ist – dies unter hauptsächlicher Berücksichtigung solcher Schriften, die sich der Auseinandersetzung mit Leibnizens Philosophie widmen und dabei vornehmlich Cassirers große Leibnizstudie von 1902¹³ und seine gemeinsam mit Artur Buchenau besorgte, bei Meiner erschienene Leibnizausgabe in den Blick nehmen.¹⁴ Es sind ebendiese Veröffentlichungen, so eine aufgrund deren Bekanntheit sowie ihres

¹¹ Rudolph: „Von der Metaphysik zur Politik. Cassirers Leibnizdeutung vor und nach 1928“, S. 141.

¹² Wenn aktuell dazu eingeladen wird, Ernst Cassirer *neu zu lesen* – so mit dem Sammelband Endres, Tobias/Favuzzi, Pellegrino/Klattenhoff, Timo (Hrsg.): *Philosophie der Kultur- und Wissensformen. Ernst Cassirer neu lesen*, Peter Lang: Frankfurt am Main u.a. 2016 –, dann bietet es sich *auch* an, ihn versuchsweise und nachdrücklicher als bislang als konsequenten Leibniznachfolger zu lesen.

¹³ Cassirer: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*.

¹⁴ Im Rahmen des vorliegenden Beitrags kann es tatsächlich nur um eine Selektion gehen: Eine umfassende, ausgiebige und ergiebigere *Rezeptionsauslese* sei an einen anderen Ort verwiesen.

bereits in den Titeln explizit gegebenen Leibnizbezugs durchaus naheliegende These, welche die sozusagen *jenseits* der Cassirerforschung eintretende Wirkung von Cassirers Leibnizinterpretation wesentlich bestimmen und deren Vorstellung verfestigen und prägen sollten. Zweck des vorliegenden Beitrags ist es *nicht*, die mit der Wirkung jeweils gegebenen *Aneignungs-* bzw. *Abstoßungsweisen* in ihrem Gehalt wiederum zu kritisieren und sie spezialistisch, auf einzelne inhaltliche Gesichtspunkte – seien es solche der Metaphysik, der Anthropologie, der Philosophie der Mathematik oder der Ethik – bezogen zu prüfen. Ausschließlich soll hier auf die *Gegebenheit* von Aneignungsweisen hingewiesen werden; die Prüfung ihrer Güte bedarf eines anderen Raums.

In der sogenannten Leibnizliteratur – gemeint ist fortan insbesondere die deutschsprachige – wird seit Cassirers philosophischen und editorischen Anfängen des Öfteren auf den Leibnizherausgeber Cassirer hingewiesen, gleichfalls auf seine frühe, „unter dem Zeichen einer Art Marburger »Orthodoxie«“, wie Ferrari schreibt,¹⁵ entstandenen Leibnizstudie – dies allerdings oft eher knapp, kurssorisch, punktuell und, in der Regel, nicht von Zustimmung begleitet. Dabei sei darauf hingewiesen – es ist im hermeneutischen Grunde eine Selbstverständlichkeit –, dass innerhalb der Leibnizforschung zu einzelnen interpretatorischen Fragen im Kontext der Leibnizlektüre keine Einhelligkeit besteht; dies darf auch nicht leichthin behauptet werden, so als ob es aufgrund einer solchen Einhelligkeit klar sei, dass etwa Cassirers Interpretation einer *Standardinterpretation* von Leibniz gegenüberstehe.

Angesichts der vielgestaltigen und mannigfaltigen, teils unsystematisch verstreuten und noch nicht vollends zu einer Gesamtausgabe gehobenen Aussagen und Anmerkungen von Leibniz ist exemplarisch, um ein recht übersichtliches Beispiel zu nehmen, bis heute umstritten, zu welcher Geistesrichtung und ideengeschichtlichen Epoche (Barock oder Aufklärung) Leibniz *eigentlich* zu zählen sei;¹⁶ trotz diverser Streitpunkte und trotz ungelöster Interpretations- wie Einordnungsprobleme innerhalb der Leibnizforschung gilt, dass Cassirers Aneignung und Auslegungen in ihr vielfach als Leibnizens Ansinnen nicht gerecht werdend

¹⁵ Ferrari, Massimo: *Ernst Cassirer. Stationen einer philosophischen Biographie*, Meiner: Hamburg 2003, S. 14.

¹⁶ Vgl. zur Debatte (nach der Mitte des 20. Jahrhunderts) exemplarisch Bestimmungen und Hinweise in Winter, Eduard: *G. W. Leibniz und die Aufklärung*, Akademie Verlag: Berlin 1968; Herring, Herbert: „Einleitung“, in: Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik*, hrsg. und übers. von Herbert Herring, durchgesehene und bibliographisch ergänzte Ausgabe, Reclam: Stuttgart 1995, S. 3-8; Schneiders, Werner: *Das Zeitalter der Aufklärung*, Beck: München 2008, S. 91f.

kritisiert werden. Darauf werde ich im nächsten Abschnitt dieses Beitrags näher eingehen.

Richard Höningwald jedenfalls, um die Vielfalt der Auslegungsoptionen anzudeuten, „kümmert es wenig, ob Leibniz als »Idealist« oder als »Realist«, ob er als mathematisierender »Rationalist« oder als »Metaphysiker« irgendwelcher Art und Färbung verbucht wird“ – weil er sowieso alles davon gewesen sei.¹⁷ Perspektivisch zugespitzt sei der Polyhistor Leibniz mit *guten Gründen* diversen Richtungen und philosophischen Spielarten zuzurechnen. Gewiss billig und womöglich eifertig zu haben ist die Variation einer berühmten Formulierung Leibnizens, gewendet auf seine eigene Philosophie (man ersetze das Wort *Stadt* im Folgenden durch das Wort *Philosophie*): „Und gleichwie eine einzige Stadt / wann sie aus verschiedenen Gegenden angesehen wird / ganz anders erscheint / und gleichsam auf perspectivische Art verändert und vervielfältigt wird; so geschieht es auch / daß durch die unendliche Menge der einfachen Substanzen gleichsam eben so viele verschiedene Welt-Gebäude zu sein scheinen / welche doch nur so viele perspectivische Abrisse einer einzigen Welt sind / wornach sie von einer jedweden Monade aus verschiedenen Ständen und Gegenden betrachtet und abgeschildert wird.“¹⁸

So bietet sich auch Leibnizens Philosophie offenbar für spezialistische, perspektivische Aneignungen an – und entsprechend ist es nachvollziehbar, im Fall von Cassirers Leibniz, wie Massimo Ferrari dies tut, von „*seinem* Leibniz“ zu sprechen.¹⁹ Dies ist, wie angedeutet, keineswegs ungewöhnlich und im Widerspruch der bisweilen verstreuten Schriften Leibnizens und der Gesichtspunktartigen Interpretationszuspitzungen, durch die Auslese und selektive Berücksichtigung, begründet: „Bei der Wirkung von Leibniz handelt es sich meist um Anregungen und sehr freie Anverwandlungen, ähnlich, wie Leibniz selbst sich von den An-

¹⁷ Höningwald, Richard: *G.W. Leibniz. Ein Beitrag zur Frage seiner problemgeschichtlichen Stellung*, Mohr: Tübingen 1928, S. 4.

¹⁸ Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Monadologie*, übers. von Heinrich Köhler, hrsg. von Dietmar Till, Insel Verlag: Frankfurt am Main 1996, S. 45 (§58). Der im Buch gegebene Originaltext lautet: „Et comme une même ville regardée de differens côtes paroît toute autre, et est comme multipliée perspectivement; il arrive de même, que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de differens univers, que ne sont pourtant que les perspectives d’un seul selon les differens points de veüe de chaque Monade.“

¹⁹ Ferrari, Massimo: „Zur politischen Philosophie im Frühwerk Ernst Cassirers“, in: Rudolph, Enno (Hrsg.): *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik*, Meiner: Hamburg 1999, S. 43-61, hier S. 57.

sichten anderer hat anregen lassen, um sie in seine eigene Konzeption einzugliedern, ja eine solche Konzeption allererst zu entwickeln“, wie Orth schreibt.²⁰ Eingedenk dessen wäre die Rede von *dem* Leibniz, wenn es um dessen Werk geht, eine nicht eilfertig zu haltende.

2. Leibniz, neukantianisch

Eine tradierte, somit gängige Kritik an Cassirers Leibnizinterpretation vonseiten der Leibnizforscher*innen – fortan sei sie Rezeptionstendenz (I) genannt – lautet: Cassirers Leibniz ist ein mehr oder minder *missratenes* bzw. *verzogenes* Produkt des Neukantianismus, in dem, wie Meyer pointiert schreibt, „die Metaphysik“ ganz zurückgedrängt werde, um so „den Blick auf eine Art Vorform der »transzendentalen Methode« im Werk des Universalgenies“²¹ zu gewinnen. Bisweilen wird der Hinweis auf diese Verirrung geradezu empört ausgerufen, so etwa bei Kurt Huber in seinem bekannten Buch über Leibniz: „Unmöglich ist endlich die gradlinige Einreihung Leibnizens in eine Entwicklungslinie zur Transzendentalphilosophie Kants hin, welche ja schon dadurch im Grundansatz sich weltweit von Leibniz scheidet, daß sie das Problem des Individuellen – übersieht (Cassirer)!“²² An dieser vermuteten *gradlinigen Einreihung in eine Entwicklungslinie* stoßen sich Leibnizianer*innen oft.

Die bisweilen unmissverständlich formulierte Abweisung der Cassirerschen Leibnizinterpretation rührt wesentlich daher, dass in der Philosophiegeschichte der Neukantianismus Marburger Prägung, in den Cassirer häufig kritiklos eingeschrieben wird, mit einer *Herabwürdigung* der Leibnizschen Philosophie in dem Sinne, dass jene nicht den Durchbruch zur *Erkenntniskritik* geschafft habe und von Kant *kritisch* hat kritisiert werden müssen, verknüpft wird. Leibniz werde in dieser geschichtlichen Einordnung als eine *Vorstufe* zu Kant begriffen, von der es sich *abzustoßen* lohne; der Eigenwert der Leibnizschen Theoreme und Analysen gerate dabei allerdings, so die Wendung auch wider Cassirer, in den Hintergrund. Der Leibnizkenner und marxistisch geprägte Philosoph Hans Heinz Holz hat diese Verknüpfung – Neukantianismus und die Abwertung Leibnizens – in seiner Stu-

²⁰ Orth, Ernst Wolfgang: „Die Auffassung des Monadischen bei Rudolf Hermann Lotze“, in: Bonk, Sigmund (Hrsg.): *Monadisches Denken in Geschichte und Gegenwart*, Königshausen & Neumann: Würzburg 2003, S. 151-159, hier S. 151.

²¹ Meyer, Thomas: *Kulturphilosophie in gefährlicher Zeit. Zum Werk Ernst Cassirers*, Lit: Hamburg 2007, S. 96.

²² Huber, Kurt: *Leibniz. Der Philosoph der universalen Harmonie*, Piper: München 1989, S. 353.

die *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel* in die folgenden Worte gebracht: „Unter dem Einfluß einer neokantianischen Interpretation der deutschen Philosophiegeschichte, die wesentliche selbständige Ansätze der deutschen Aufklärung unterdrückte und die philosophische Bewegung sowohl des von Descartes herkommenden französischen Rationalismus wie des von Locke inspirierten englischen Empirismus nur unter dem Aspekt der Vorläuferschaft zu Kant betrachtete, wurde Leibniz als metaphysischer Dogmatiker abgewertet, bei dem sich dann schon einige Vordeutungen auf die erkenntniskritische Einstellung finden ließen.“²³ Mehr als ebensolche *Vordeutungen* nicht – es bedarf der *Kritik* und richtigen *Platzanweisung* in der Philosophiegeschichte zur Vervollkommnung.

Derlei Zuschreibungen wirken manchmal wie ein eher angenommenes und überliefertes Vorurteil denn als durchgehend geprüfte analytische Bestimmung, insbesondere, wenn Cassirer damit leichthin verbunden wird. Sie sind allerdings als *Deutungsmoment* gleichfalls zu berücksichtigen, wenn über die Leibnizübersetzungen von Cassirer zu sprechen ist. Wenngleich die von Cassirer und Buchenau besorgte Leibnizausgabe als Bestand der Leibnizforschung gewürdigt wird, wird auf die modern-kantianische *Eigensinnigkeit* der Translationen hingewiesen, so etwa exemplarisch bei Stammler: Viele der Schriften Leibnizens seien

„in der Cassirer-Buchenauschen Übersetzung [...] leicht zugänglich. Es muß aber bemerkt werden, daß es gerade für den, dem das historische Verständnis Leibnizens am Herzen liegt, dringend empfehlenswert ist, die Schriften in der Ursprache zu lesen. Denn die genannte Übersetzung benutzt die an sich berechnete Freiheit des Übersetzers häufig zu Ausdrucksbiegungen, die Leibniz als Systematiker im Sinne der Moderne (Vereinheitlichung) und nicht des Barock (Vereinigung) zeigen, also die ‚Einheit‘ als alles aufsaugende Einheitlichkeit und nicht als Grundlage von Mannigfaltigem interpretieren.“²⁴

Die angesprochene *Neukantianismuskritik* wird vehement, also ebenso deutlich, im Zusammenhang mit Cassirers großem Leibnizbuch von 1902. Die Kernfrage,

²³ Holz, Hans Heinz: *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel*, Luchterhand: Neuwied u.a. 1968, S. 19.

²⁴ Stammler, Gerhard: *Leibniz*, Verlag Ernst Reinhardt: München 1930, S. 179, Anm. 204. Vgl. exemplarisch auch eine Einschätzung von Schüßler, bezogen auf die Übersetzung des Ausdrucks *des idées innées respectives*; Cassirer übersetzt dies mit „eingeborenen Beziehungsvorstellungen“, im Kontext spricht er von „reinen Beziehungsbegriffen des Denkens“ bzw. „reinen Relationsbegriffen“: „Cassirers tendenziöse Übersetzung, die den Text hier überstrapaziert, ist nichts anderes als ein Reflex der neokantianischen Auslegung der platonischen Ideen als Relationsbegriffe [...]“ (Schüßler, Werner: „Vorbemerkung“, in: Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Vorrede und Buch I.*, übers. und hrsg. von Werner Schüßler, Reclam: Stuttgart 1993, S. 5-11, hier S. 8, Fußnote 5).

die angesichts dieses umfassenden Werkes von Leibnizianern immer wieder gestellt worden ist, fasst ein Rezensent des Buches im Jahr 1908 in klare Worte: „[Ist] es wirklich noch das System Leibnizens, das in dieser großzügigen Darstellung uns entgegentritt?“²⁵ Wenig überraschend lautet die Antwort des Rezensenten „Nein“. Dies ist, hier trifft das Wort, die *Standardantwort* mindestens der damalig zeitgenössischen Leibnizforschung auf diese Frage. In etlichen Rezensionen und weiteren Bezugnahmen werden der Fleiß und die wissenschaftliche Anlage des Buches gewürdigt, doch wird darauf verwiesen, dass es nicht mehr Leibniz sei, der durch Cassirers Worte und seine neukantianisch bestimmte systematische Anordnung des Textes erkennbar werde:

„Wenn daher auch dem Verfasser [gemeint ist Cassirer, C.S.W] das Recht zugestehen wird, aus dem an Denkmotiven so reichen Systeme Leibnizens die mit seiner Anschauung übereinstimmenden Punkte hervorzuheben, so wird man doch bei aller Anerkennung der wissenschaftlichen Leistung des Werkes, das doch eine Interpretation des richtig verstandenen Leibniz sein will, dieser Verwandlung der Leibnizschen Metaphysik in Erkenntniskritik [...] nicht zustimmen können.“²⁶

Kabitz bemerkt in einer gleichsam zeitgenössischen Schrift aus dem Jahr 1909, dass sich Cassirers Interpretationsversuch in eine Versuchsreihe einfüge, die nicht Leibnizens System an dessen eigenen Worten, in notwendiger Quellentreue erfasse, sondern es unter je eigene Paradigmen, Programme sowie mehr oder minder plausible Generalerklärungen stelle und dadurch nur sehr bedingt angemessen zu interpretieren imstande sei. Kabitz zählt auf: Eduard Dillmann²⁷ habe die Grundlage von Leibnizens System in der Dynamik auffinden wollen, Bertrand Russell²⁸ habe „die Monadenlehre als das Schlußresultat einer Anzahl rein logischer Prämissen aufzufassen versucht“, Louis Couturat²⁹ habe die Logik als „Herz und Mittelpunkt“ des Systems definiert – und endlich Cassirer:

Der Marburger Neukantianer habe „Leibniz als das Bindeglied zwischen Descartes und Kant in der Entwicklung des Idealismus seit Plato“ präsentiert, und

²⁵ Elsenhans, Theodor: „Bericht über die deutsche Literatur der letzten Jahre zur vorkantischen deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 21, 1908, S. 255-284, hier S. 266.

²⁶ Elsenhans: „Bericht über die deutsche Literatur der letzten Jahre zur vorkantischen deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts“, S. 268.

²⁷ Vgl. Dillmann, Eduard: *Eine neue Darstellung der Leibnizschen Monadenlehre auf Grund der Quellen*, Reisland: Leipzig 1891.

²⁸ Vgl. Russell, Bertrand: *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. With an appendix of Leading Passages*, Cambridge University Press: Cambridge 1900.

²⁹ Vgl. Couturat, Louis: *La logique de Leibniz. D'après des documents inédits*, Alcan: Paris 1901.

zwar „mit besonderer Rücksicht darauf, inwieweit sich die philosophische Begründung des Systems der Wissenschaften in Kants Kritizismus [...] bei Leibniz vorbereitet findet“.³⁰

3. Cassirer, leibnizianisch?

Im Zuge solcher Kritik an neukantianischer Leibnizdeutung wird allerdings bisweilen vonseiten der Leibnizforscher*innen übersehen, dass Leibniz eine vielschichtige, zumindest mehrschichtige Rolle im Neukantianismus einnimmt, eben nicht nur eine *negative*. Leibniz war einer der vornehmlichen Bezugsautoren neukantianischer Denker – wenn dann rückblickend bisweilen von Leibnizens *Präsenz* im Neukantianismus gesprochen wird, ist dies *auch* affirmativ zu verstehen. Gemeint ist in diesem Zusammenhang insbesondere der letzte Satz des folgenden Zitats: „Der Allgegenwart Leibnizens in der modernen Philosophie entspricht durchaus kein eindeutiger Leibnizianismus. So gibt es keinen Neo-Leibnizianismus als Schule oder Bewegung, wie es beispielsweise einen Neothomismus oder Neukantianismus gibt oder gab. Gerade in letzterem ist Leibniz oft nicht weniger präsent als Kant.“³¹ Dabei geht es nicht nur um *blanke Präsenz*, auch nicht um etwas wie Duldung oder reine Benutzung zum Zweck der *kritischen* Abstoßung, sondern vielmehr darum, dass diese Präsenz mit einem Richtmaß an eigenständiger Wirkungs- und Einflussmacht verknüpft gewesen ist. Der Neukantianismuskritiker Holzhey ergänzt hierzu, die von mir gemeinte Andeutung klarer werden lassend, „daß die Kantische Philosophie nicht die ausschließliche Bezugsphilosophie des Neukantianismus bildet, daß man vielleicht sogar von einem Neuleibnizianismus, jedenfalls für eine bestimmte Phase in der Ausbildung der Marburger Schuldoktrin, sprechen könnte.“³²

Um auf Cassirer zu kommen: Zu der gängigen Kritik, der Marburger Neukantianer Cassirer habe aus Leibniz einen zu korrigierenden Vorkantianer gemacht, gesellt sich eingedenk dessen auch jene Kritik, die darauf abzielt, Leibniz als einen solchen Autor darzustellen, anhand dessen Cassirer den Kantianismus zu *vervollkommen* suchte, zumindest in ihm bestehende Mängel aufzuheben trachtete. In eine solche Richtung – man mag sie die Rezeptionstendenz (II) nennen – weist

³⁰ Kabitz, Willy: *Die Philosophie des jungen Leibniz. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte seines Systems*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung: Heidelberg 1909, S. 1f.

³¹ Orth: „Die Auffassung des Monadischen bei Rudolf Hermann Lotze“, S. 151.

³² Holzhey, Helmut: „Die Leibniz-Rezeption im ‚Neukantianismus‘ der Marburger Schule“, in: Heinekamp, Albert (Hrsg.): *Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Franz Steiner Verlag: Wiesbaden 1986, S. 287-295, hier S. 289.

etwa Seidengart, wenn er in einer Publikation von 2012 – insbesondere mit Blick auf Aspekte wie den Funktions-, den Wahrheits- und den Symbolbegriff – bemerkt, dass zwar berühmte Rezensenten der Cassirerstudie von 1902, wie Louis Couturat, formulierten, dass Cassirer darin Leibniz als eine Art Vorkantianer hat entstehen lassen wollen, dass aber eigentlich Folgendes gelte: „Cassirer’s *neo-Kantism* strove instead to correct and rectify Kantism with the help of Leibnizianism, or rather, by means of Leibniz’s philosophemes.“³³

Abseits der Rezeptionstendenzen (I) und (II) kann man eine weitere vermuten und ins Spiel bringen: Um der Leibnizforschung eine erneute Einsichtnahme in Cassirers Werk schmackhaft zu machen, bedarf es nicht eines neukantianischen *Umweges*, etwa jenen, der korrigierend in die eine – die leibnizianische – oder die andere – die kantische – führt. Diese Einschätzung wird flankiert von Enno Rudolphs Bestimmungen, wie sie eingangs dieses Beitrages aufgeführt worden sind³⁴ und wie sie sich, wenn man den *ganzen* Cassirer, also nicht nur jenen der Marburger Zeit, sondern insbesondere jenen ab den 1910er-Jahren in den Blick nimmt, verfestigen könnten. Man kann Teile von Cassirers philosophischen Untersuchungen als direkt – nicht *kritisch* vermittelt oder korrigiert – von Leibniz beeinflusst lesen, als weitreichende Leibnizbezugnahme deuten. Mit dem Fokus auf Cassirers *Menschenrechtsdenken*, somit auf einen Kernaspekt seiner Politischen Philosophie³⁵, lässt sich beispielhaft zeigen, dass Cassirer Leibniz nicht nur vorkantianisch *präpariert* genutzt – im Sinne von neukantianisch *gestutzt* –, sondern sich explizit und deutbar auf Leibnizens Philosophie bezogen hat, ohne dabei beispielsweise – siehe die Bemerkung von Huber³⁶ – auf eine ihrer metaphysisch-ontologischen Grundannahmen, jene des *Individuellen* und des konkreten *Pluralismus*, zu verzichten.³⁷ Dies bedeutet, sofern sich die Annahme als trefflich erweist, dass sich gleichsam eine Rezeptionstendenz (III) bestimmen lässt, in der

³³ Seidengart, Jean: „Cassirer, Reader, Publisher, and Interpreter of Leibniz’s Philosophy“, in: Krömer, Ralf/Chindrian, Yannick (Hrsg.): *New Essays on Leibniz Reception. In Science and Philosophy of Science 1800-2000*, Springer: Basel u.a. 2012, S. 129-142.

³⁴ Vgl. Fußnote 11 des vorliegenden Beitrags.

³⁵ Siehe zur Politischen Philosophie Cassirers beispielsweise Möckel, Christian: „Das ‚Lebensgefühl‘ in der politischen Philosophie Ernst Cassirers am Beispiel des ‚Gemeinschaftsgefühls‘“, in: Heilinger, Jan-Christoph/King, Colin G./Wittwer, Héctor (Hrsg.): *Individualität und Selbstbestimmung*, Akademie Verlag: Berlin 2009, S. 167-181.

³⁶ Vgl. Fußnote 22 des vorliegenden Beitrags.

³⁷ Vgl. hierzu Widdau, Christoph Sebastian: *Cassirers Leibniz und die Begründung der Menschenrechte*. Der Leibnizexperte Hartmut Rudolph hat in einem 2007 erschienenen Beitrag mit dem Titel „Metaphysik, Menschenwürde und Menschenrechte – einige ungeschützte Erwägungen zu Leibniz“ auf die Verbindbarkeit von Leibnizens Philosophie mit dem Menschenrechtsdenken hingewiesen, ohne dabei auf Cassirer zu verweisen, der diese Verbindbarkeit explizit in diversen Schriften – etwa in seiner Rede *Die Idee der republikanischen Verfassung*

sich Cassirer als ein *partiell frei* von Kant interpretierender Leibnizleser entpuppt. Sollte an dieser Tendenz (III) etwas dran sein, dann wäre der hier gegebene Hinweis als eine Einladung für die Leibnizforschung verstehbar, sich intensiver um den *ganzen* Cassirer zu bemühen, u.a. um Optionen der Leibnizlektüre und möglicher Weiterungs- wie Wirkungskräfte zu erschließen.

4. Ausblick

Sofern sich Einzelversuche wie jene in dem vorigen Abschnitt genannten vervielfältigen und bestätigen lassen würden, hätten wir es mit drei grundverschiedenen möglichen Ansätzen in der Rezeption von Cassirers Leibniz *jenseits* der spezifischen Interessen der Cassirerforschung zu tun, insofern mit drei grundverschiedenen, philosophisch relevanten Tendenzen, von denen die Tendenzen (II) und (III) – wobei (III) der Tendenz (3) innerhalb der Cassirerforschung entspricht³⁸ – in der Leibnizforschung als unterrepräsentiert werden gelten dürfen. Zumindest ist zu wünschen, dass weitere kooperative Auseinandersetzungen stattfinden werden.³⁹ In der Rezeptionstendenz (I), der gängigen in der Leibnizforschung, gilt Cassirers Leibniz als ein *falscher* Leibniz, weil er von Kant aus in *kritischer* Absicht gelesen und interpretiert worden sei. Dessentwegen sei der Leibnizinterpret Cassirer mit Vorsicht und – wenn überhaupt – verhaltenem Applaus zu genießen. In der Rezeptionstendenz (II) gilt Cassirers Leibniz als ein *Korrektiv* Kants, als ein korrigierender Leibniz, dessen Philosophie dafür genutzt worden sei, Kants in *kritischer* Absicht formulierte Schriften zu kritisieren. In der Rezeptionstendenz (III) gilt Leibniz Cassirer als ein zumindest partiell *abseits* von Kant rezipierbarer und fortzudenkender Autor, somit als solcher, dessen eigene Philosophie als Anknüpfungspunkt genüge.

von 1928 – hervorgehoben hat. Dies stellt gewiss keinen grundsätzlichen Makel des interessanten Beitrags von Rudolph dar; es mag allerdings als Indiz dafür gelten, dass es noch Potenziale der kooperativen Auseinandersetzung zu bergen gilt (vgl. Rudolph, Hartmut: „Metaphysik, Menschenwürde und Menschenrechte – einige ungeschützte Erwägungen zu Leibniz“, in: Lewendoski, Alexandra (Hrsg.): *Der Philosoph Hans Poser. Eine Festschrift zu seinem 70. Geburtstag*, Sand+Soda: Berlin 2007, S. 100-106).

³⁸ Damit ist gemeint, dass hier Leibniz als hauptsächlich und eigenständig wirkender Autor relevant wird – im *Eigenrecht* der Schriften wahrgenommen wird; allerdings – selbstverständlich – von Cassirer interpretiert.

³⁹ Ein Beispiel für einen vorsichtigen und ausgewogenen Cassirereinbezug bietet die ausgezeichnete Studie: Busche, Hubertus: *Leibniz' Weg ins perspektivische Universum. Eine Harmonie im Zeitalter der Berechnung*, Meiner: Hamburg 1997.

Wenn es zu Beginn des ersten Absatzes des Beitrages hieß, dass es für die Geschichte der Geistesentwicklung von Cassirer nicht darauf ankomme, *was* Leibniz war, sondern wie er ihn gedeutet und gesehen hat – wie Cassirer ihn rezipiert, also in sein Denken *aufgenommen* hat –, dann sollten die Ausführungen in diesem Beitrag zeigen, dass diese Aufnahme wiederum von anderen perspektivisch aufgenommen worden und nicht eindeutig bestimmt ist; mehr noch, dass es für die Leibnizforschung womöglich dienlich sein könnte, sich weiterhin auf den Leibnizinterpreten Cassirer einzulassen, ohne sich eilfertig von ihrer vornehmlich tradierten Cassirerkritik verleiten zu lassen.

Mythos und Funktionsbegriff im Denken Ernst Cassirers. Ideen, Hypothesen, Vorschläge

„Die Menschen fingen aus Verwunderung wie jetzt so auch früher an zu philosophieren.“¹ Die *Verwunderung* ist die wichtigste und edelste Prämisse für die Geburt des philosophischen Denkens und der Philosophie, wie Aristoteles im ersten Buch der *Metaphysik* schreibt. Die Menschen sind aus Verwunderung Philosoph*innen geworden. Verwunderung ist nicht nur als Staunen zu verstehen, sondern als epistemischer Zustand, der das Unbekannte definiert – und es symbolisiert, bezieht man sich auf das Denken Cassirers. Von diesem geistigen Raum mitsamt seiner ganzen spürbaren emotionalen ‚Last‘ geht die Entwicklung aus, die zum Logos führt.

Wenn es mehr ‚Philosophie‘ in der Emotion des Sich-Wunderns gibt als in logischen Definitionen, dann ist dies eine der Fragen nach der Geschichte des theoretischen Denkens, die hier gestellt werden soll. Dabei besteht mein Interesse darin, die aristotelische Metaphysik als Ausgangspunkt des Denkens zu verstehen. Der Ausgangspunkt des Denkens ist der Ort der Herkunft, der heilig und rituell ist. Dabei sollte klar sein, dass keine Beziehung zu einem religiösen Kult gemeint ist.

„Alle Menschen haben von Natur ein Verlangen nach Wissen. Ein Zeichen dessen ist Freude an den Sinneswahrnehmungen; denn man freut sich an denselben, vom Nutzen abgesehen, um ihrer selbst willen, und unter allen am meisten an der Wahrnehmung durch die Augen.“²

Aristoteles zufolge lieben die Menschen die Empfindungen selbst, unabhängig von ihrem Nutzen.

¹ Aristoteles: *Metaphysik*, übers. von Eugen Rolfes, Anaconda Verlag: Köln 2015, S. 12.

² Ebd., S. 7.

„Wer zweifelt und staunt, hat das Gefühl des Nichtwissens. Daher ist auch der Freund der Sage in gewissem Sinne ein Philosoph; denn die Sage hat das Wunderbare zum Inhalte; haben sie also philosophiert, um der Unwissenheit ledig zu werden, so sind sie offenbar dem Verständnis um des Wissens willen nachgegangen und nicht zu irgend einem gemeinen Bedarf.“³

Über diese Betrachtung hinaus ist im vorliegenden Beitrag, der den Mythos mit dem Funktionsbegriff vergleichen will, Weiteres zu beachten: Ein Aspekt, den ich sehr interessant finde, ist die Verbindung zwischen der Verwunderung und dem Mythos. Wenn man Aristoteles liest, kann man darüber spekulieren; jedoch ist unabhängig davon, was sich über die Bedeutung des Mythos bei Aristoteles sagen lässt, die vorgeschlagene Beziehung vor allem für Leser*innen Cassirers überaus beeindruckend. Obwohl durchaus bekannt ist, dass Cassirer die Überlegungen Aristoteles' über das Sein und den Begriff der Substanz kritisiert, halte ich es für wichtig zu erwähnen, dass ein bedeutsamer Schlüssel zur Interpretation von Cassirers Philosophie in den Schriften des Aristoteles zu finden ist. Wenn diese Beziehung aus einer epistemischen Perspektive interpretiert würde, wäre das ein gemeinsamer Punkt von Aristoteles und Cassirer.

Es ist nicht der Fall, dass Cassirer die aristotelischen Begriffe von *ousia* und *synolon*, von Materie und Form analysiert und seine Kritik in einen epistemischen Kontext gründet. Wenn wir das theoretische System des Aristoteles unter Berücksichtigung der starken Verbindung zwischen Logik und Metaphysik bedenken, können wir ohne Schwierigkeit verstehen, welche Rolle der Substanzbegriff für eine epistemische Perspektive spielt. Um dies besser zu erklären, möchte ich über den Mythos, den Funktionsbegriff und danach über ihre wechselseitige Verbindung sprechen.

Die Analyse des Mythos wird von Cassirer im zweiten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* erörtert, sodass die Leser*innen mit einer Reihe von Fragen konfrontiert wird, die auch uns betreffen. Im Vorwort zu demjenigen Band der *Philosophie der symbolischen Formen*, welchen Cassirer dem Mythos widmet, fragt er sich, ob die Welt des Mythos auf irgendeine Weise mit der Welt der theoretischen Erkenntnis vergleichbar sei oder nicht vielmehr dem Bereich des Scheins angehöre; einem Bereich, von dem die Philosophie sich fernhalten und immer klarer und deutlicher abgrenzen müsse. So fragt Cassirer:

³ Ebd., S. 12.

„Ist der Zugang zum Reich der wahren Erkenntnis nicht daran gebunden, dass man die Vorstellungswelt als bloßes illusorisches Traumgewirr anerkennt? Welchen Sinn hat es außerdem, den Blick in die Region der Ungewissheit zurückzuwenden, wenn man diesen Zugang einst erreicht und sich das »Reich der Wahrheit« erschlossen hat? Müsste nicht jede theoretische Weltsicht damit beginnen, diese unförmigen Aggregate auszuschalten und vorbehaltlos ein für allemal auf sie zu verzichten? Könnte nicht sogar die ganze Geschichte der wissenschaftlichen Philosophie als ein einziger Kampf um diese Absonderung und Befreiung gedeutet werden?“⁴

Cassirer führt die Leser*in, um die mythische Dimension zu verstehen, durch ein Incipit mit einem provozierenden Aspekt, der sich wie ein roter Faden durch sein gesamtes Werk zieht. Ich behaupte nicht, dass Cassirer polemisch sein will, wenn er über den Mythos spricht. Dennoch ist es von Bedeutung, dass die Kritik des Begriffs der Substanz im Kontext der mythischen Dimension erscheint. In dieser Perspektive ist die mythische Dimension zu lesen und zu interpretieren.

Der Interpretation Cassirers zufolge ist die aristotelische Epistemologie der Ausdruck einer substantialistischen Ontologie, die keine Freiheit im kognitiven Prozess zulässt. Die Fähigkeit, Nuancen und unerwartete Details zu formulieren, wenn die Wirklichkeit erkannt wurde, ist ausgeschlossen. Ohne die Frage zu stellen, was die Wirklichkeit selbst bedeutet, lassen sich kognitive Schwierigkeiten auf der Ebene der Kategorien lösen, weil diese das Denken in Richtung von ‚universell und notwendig‘ führen.

Wenn klar ist, dass der Funktionsbegriff im Denken Cassirers als ein alternatives und rivalisierendes Konzept zum Substanzbegriff entwickelt wird, unterstelle ich in dieser kurzen Arbeit, dass die Leser*in das Konzept des Mythos auch in diesem Sinne versteht. Meiner Meinung nach finden der Mythosbegriff und der Funktionsbegriff ihren stärksten gemeinsamen Nenner in der Kritik am Substanzbegriff Aristoteles'. Das ist es, was ich hier vorschlagen möchte.

Cassirer, als großer Historiker der Philosophie, erinnert uns an den wichtigen Beitrag Vicos in dem Werk *Scienza Nova*. Giambattista Vico war in Cassirers Augen der wahre Entdecker des Mythos. Nachdem er die Struktur, Zeit und Sprache dieser vielgestaltigen Welt erforscht hatte, versuchte Vico sie durch die Erarbeitung einer Methode zu entziffern, mit deren Hilfe die ‚heiligen Bilder‘, die

⁴ Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*, Meiner: Hamburg 2002, S. IX.

Hieroglyphen des Mythos, lesbar wurden.⁵ Als Vico meinte, die Dichtung sei die Muttersprache der Menschheit, wollte er damit sagen, dass die ersten Menschen nicht in Begriffen, sondern in poetischen Bildern denken, in Form von Märchen sprechen und in Hieroglyphen schreiben würden. Entsprechend diesen Denk- und Sprachformen besaß die Menschheit eine Geografie, Kosmologie und Astronomie, die nicht wissenschaftlich, sondern poetisch waren, und sogar eine auf mythischen Vorstellungen fußende poetische Moralität.⁶

In den letzten Jahrhunderten ist das Interesse an der Mythologie gewachsen, wobei ein Ziel war, die Bedeutung des Mythos sowie seine philosophische Struktur zu verstehen. Cassirers Analyse des Mythos unterscheidet sich von historischen und klassischen Analysen – z.B. von der Analyse Schellings –, weil diese nach einer im Laufe der Jahrhunderte verlorenen Linie des Wissens suchen, um sie an die angemessene Stelle im Panorama des Wissens, besonders in der Geschichte der Philosophie, zurückzubringen. Nach Cassirer hat die Frage einen ganz anderen theoretischen Wert. In der Linie der Interpretation Vicos analysiert Cassirer diesen formlosen Raum, in dem embryonale Aggregate und Verwicklungen der Illusionen miteinander vermischt werden, als Substrat für die Bildung des Symbols und den Anfang jeder symbolischen Kapazität.

Die Verarbeitung des Phänomens Wissenschaft und des menschlichen Lebens bedarf einer mythischen Interpretation. Die Anwesenheit von Illusionen erlaubt uns nicht, den Mythos als einen Prozess ohne Wert zu interpretieren. Als Spiel der Phantasie ist der Mythos kein unlogisches Produkt. Der Mythos entsteht nicht, um sich von der Realität zu entfernen. Vielmehr gilt das Gegenteil: Die Realität ist das ultimative Ziel dieser ersten epistemologischen Phase.

Schelling entwickelt eine ganz neue Sicht auf die Funktion des Mythos. Seine Reflexion ist eine Synthese aus Philosophie, Geschichte, Mythos und Dichtung, sein System dagegen ein ‚Identitätssystem‘, in dem kein klarer Unterschied zwischen der ‚subjektiven‘ und der ‚objektiven‘ Welt besteht. Für Schelling bildet das Universum ein fortlaufendes organisches Ganzes, und die Trennung zwischen dem ‚Idealen‘ und dem ‚Realen‘ war seines Erachtens eine falsche Richtung des Denkens.⁷ Cassirer unternimmt eine Art Vico’sche ‚Rückkehr zu den Anfängen‘,

⁵ Vgl. Vico, Giambattista: *Principien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Kultur der Völker*, Teilband 2, Meiner: Hamburg 1990, S. 170f.

⁶ Vgl. Verene, D. Phillip: *Ernst Cassirer, Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945*, Yale University Press: New Haven/London 1979, S. 107.

⁷ Vgl. Cassirer, Ernst: *The Myth of the State*, Meiner: Hamburg 2007, S. 9.

um die frühen Dynamiken zu verstehen, aus denen die Konstruktion des Symbols hervorging. Seine Lesart des Mythos unterscheidet sich somit auch von derjenigen Schellings, dem die Wiederentdeckung dieser untergegangenen Welt zu verdanken ist.⁸ Erst jetzt wird der Mythos als ein typisches Phänomen des prälogischen Geistes verstanden.

Auf dieser scheinbar surrealen Ebene sieht die Realität unberührt und unbestimmt aus; ihre Besonderheit ist ihre Fähigkeit, zu fließen: Dinge, Gedanken und Emotionen schwanken in einem embryonalen und ursprünglichen Raum, der keine aristotelisch-kantischen Kategorien hat und amorphe Wahrnehmungen bietet. Die Eindrücke und emotionalen Spannungen sind auf der Suche nach einer bestimmten Identität mit dem Ziel des Symbols. Das mythische Substrat ist keine Antithese zur logisch-rationalen Dimension, sondern das ‚backstage‘: Alles, was nicht gesehen wird, aber trotzdem essentiell ist für jede *show*.

Der Raum des Mythos ist daher der Ort der ‚Genesis‘. Die Entstehung eines Gedankens, eines Gefühls, einer symbolischen Form usw. ist immer heilig im Sinne einer schöpferischen Handlung: „Jeglicher Gegenstand – ein Baum, Stein, Mensch oder ein Verhalten – kann heilig werden und das Heilige im Ritual des schöpferischen Handelns offenbaren.“⁹ Auch wenn die Analyse in einigen Punkten naiv erscheinen mag, spricht Cassirer über ‚Augenblicksgötter und die Mana-Vorstellung‘ ohne religiöse Intention. Wenn er über die Details und die mythische Zeit spricht, will er auf etwas Magisches oder Göttliches verweisen. Wenn Cassirer die Diskussion um das Konzept der Mana führt, bezieht er sich auf die Erscheinung der Genesis als perfekter Balance zwischen der Magie und der Religion. Der anthropologische Kontext, in dem die ‚Kategorie‘ von Mana eine entscheidende Rolle spielt, führt nicht zu Verständnis, wenn sie in einem magischen oder religiösen Sinn verstanden werden soll.

Die ersten Agglomerationen, die Cassirer als ‚Augenblicksgötter‘ definiert, entstehen nicht als substantielle oder ontologische Einheiten. Die Wirklichkeit zu kennen, ist eine Tätigkeit¹⁰, die alltäglich ausgeübt wird. Die Wirklichkeit zu definieren ist nicht ‚die Materie‘ selbst, sondern die Aktivität der symbolischen

⁸ Vgl. ebd.

⁹ Eliade, Mircea: *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, in: De Martino, Ernesto (Hrsg.): *Magia e civiltà*, Garzanti: Mailand 1976, S. 168-182, hier S.168.

¹⁰ Mit *Tätigkeit* meine ich den Funktionscharakter des Mythischen.

Funktion. Das mythische Denken besteht weit mehr aus Taten als aus einfachen Bildern und Vorstellungen.¹¹

Der Mythos hat bei Cassirer zwei Aspekte: einerseits eine ‚transzendente Logik‘ und andererseits einen phänomenologischen Prozess. Wenn man von ‚transzendental‘ im Mythos-Kontext spricht, sollte klar sein, dass man nicht auf Kategorien anspielt. Kants Kategorien im Mythos wären ein Widerspruch für Cassirer, der in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* eine universale Anwendung der Logik der aristotelisch-kantischen Kategorien scharf kritisiert. Der Substanzbegriff ist durch die Dinge, Gegenstände, Phänomene, Ideen und vor allem durch die Logik vertreten. Die Ontologie von Kategorien wird als eine am Substanzbegriff ausgerichtete Logik angesehen und deswegen scharf kritisiert.

Trotzdem kann der Mythos selbst einen transzendentalen Aspekt haben. Dem Mythos ist eine bestimmte Art des Formgebens, eine bestimmte Richtung der Objektivierung wesenseigen, die sich von der Synthese des Vielen, der Vereinigung und gegenseitigen Koordinierung der sinnlichen Elemente grundsätzlich unterscheidet.¹² Der Mythos ist in der Tat der Ort, wo sich die Symbolik und die subjektive Logik herauszubilden beginnen, die einen wichtigen Teil des komplexen Systems der symbolischen Formen darstellen. Obwohl die Symbolik und die Logik nicht ‚universal und notwendig‘ sind, ist die Perspektive Cassirers kantisch.

Zugleich hat der Mythos einen phänomenologischen Aspekt, der mit Hegel zu verstehen ist. Die mythische Dimension ist der Ort der ersten mythischen Erscheinungen. Wenn Vico von ‚poetischen Bildern‘ wie den ersten Aktivitäten und Vorstellungen des Denkens spricht, ist er Hegelianer, obwohl es Jahrhunderte des Abstands zwischen ihm und Hegel gibt. Mythischer Raum und Materie existieren in der Perspektive von Hegels Phänomenologie. Betrachtete man den mythischen Raum als ‚objektiv‘, dann wäre dies eine falsche Wahrnehmung, weil man dieses konzeptuelle Element mit einer nicht existierenden Realität verwechselte.

Die Materie wird zur ‚Idee‘, da sie immer deutlicher auf die idealen Konzeptionen reduziert wird, die von der Mathematik geschaffen und bestätigt werden.¹³ Die Materie im Sinne der reinen Physik existiert somit nie als ‚Perzeption‘, sondern immer nur als ‚Konzeption‘. Würden wir den Raum als ‚objektiv‘ betrachten

¹¹ Vgl. Cassirer, Ernst: *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Meiner: Hamburg 2006, S. 87.

¹² Vgl. Lazzari, Riccardo: *Mito e concetto in Ernst Cassirer*, La Nuova Italia: Florence 1992, S. 100.

¹³ Vgl. Cassirer, Ernst: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchung über die Grundfrage der Erkenntnis-kritik*, Meiner: Hamburg 2000, S.183 f.

und die Materie als das, was ihn füllt, dann würden wir damit eine Konstruktion erschaffen, die wesentlich auf einer naiven geometrischen Symbolik beruht. Durch die Projektion von Form und Volumen auf die Wahrnehmung – während sie doch dem Gebiet des Denkens angehören – gewöhnen wir uns daran, dieses Begriffselement mit der Wahrnehmungswirklichkeit selbst zu verwechseln. Stattdessen gibt es das begriffliche Volumen und die begriffliche Form, die den Raum ausmachen, und nicht die sinnlichen Eindrücke, die ihn ‚erfüllen‘. Ebenso wenig bilden die sinnlichen Eigenschaften, die dem Begriff der Materie angehören, wesentliche Elemente der Bedeutung desselben. Vielmehr gehorcht der Begriff der Materie demselben Gesetz, das im Allgemeinen die logische Entwicklung der naturwissenschaftlichen Prinzipien beherrscht.¹⁴

Die mythische Dimension hat ihr theoretisches Erbe in Kant, Hegel und auch Leibniz; und die Funktion ist nicht nur die Bedingung von vielen philosophischen Systemen, sondern auch von jeder Symbolisierung, wenn wir etwas nennen und zählen. Deswegen will ich nun das Konzept der Funktion in Bezug auf die Symbolisierungsprozesse des Namens und der Zahl analysieren.

„Die Funktion $x \rightarrow y$ ist jene Beziehung, die angesichts bestimmter Zahlen oder Argumente andere und besondere Zahlen oder Werte ergibt.“¹⁵ Die Logik, die auf dem Konzept der Funktion basiert, macht die Argumente zugänglich, die der aristotelische Syllogismus nicht zum Ausdruck bringen konnte, weil ihm keine geeigneten Instrumente zur Verfügung standen. Die Funktion findet Platz in der mythischen Dimension, und sie hat eine Schlüsselrolle inne – zunächst bei der sprachlichen Phase und darüber hinaus im wissenschaftlichen Sinne.

Wenn man an die Funktion als eine geistige Aktivität denkt, glaubt man, dass diese die Wirklichkeit durch die Fähigkeit, zu schreiben und zu rechnen, bestimmen kann. Die semantische und die ‚wissenschaftlich-mathematische‘ Funktion sind Produkte des Geistes und hängen von der mythischen Dimension ab; sie wirken als Substrat für das anspruchsvolle Wissen, das wir berechtigterweise logisch-rational nennen.

Der Funktionsbegriff ist der theoretische Punkt, auf den sich die ganze Cassirerianische Theorie bezieht, und die Aktivität des Geistes, aus der sich alle Systeme des Denkens ergeben. Dabei ist die mythische Vorbereitung für diese Akti-

¹⁴ Vgl. ebd.

¹⁵ Boyer, Carl Benjamin: *A History of Mathematics*, Willey: New York/London/Sydney 1968, S. 59.

vität bedeutender als die ‚Objektivität der Daten‘. In dieser mythischen Dimension hat das Datum zweierlei Bedeutung: Input und Ziel. Das ist der Anreiz des Wissens und das ultimative Ziel eines epistemologischen Weges hin zur Erschaffung einer Identität. Das Datum findet seine Identität nur, wenn es auf das Niveau des Konzepts steigt und sich damit in eine geistige Dimension begibt, die nach rationalen Gesetzen steuerbar ist.

Aus diesem Grund wird der Funktionsbegriff in Bezug auf den Namen und den linguistischen Aspekt betrachtet. Das Wort und der Name haben keine bloße Darstellungsfunktion, vielmehr sind in beiden der Gegenstand selbst und seine realen Kräfte enthalten. Auch das Wort und der Name bezeichnen und bedeuten nicht, sondern sie sind und wirken.¹⁶ Das Wort erscheint vage und unbestimmt, so, als ob es ‚ein Spiel des Windes‘ wäre. In der Tat hat das Wort kein eigenes ‚Material‘: Es ist nicht wesentlich. Es ist offen für alle Formen, die nach einer Möglichkeit des Ausdrucks streben. Cassirer zitiert hierzu Humboldt:

„The name of an object lays no claim upon its nature; it is not intended to be *φυσει ον*, to give us the truth of a thing. The function of a name is always limited to emphasizing a particular aspect of a thing, and it is precisely this restriction and limitation upon which the value of the name depends. It is not the function of the name to refer exhaustively to a concrete situation, but merely to single out and dwell upon a certain aspect. The isolation of this aspect is not a negative but a positive act. For in the act of denomination we select, out of the multiplicity and diffusion of our sense data, certain fixed centers of perception. These centers are not the same as in logical or scientific thought.“¹⁷

Die Worte finden eine Bedeutung durch Emotionen und Gefühle wie zum Beispiel Reiz, Schmerz, Hunger, Not und Angst, wenn sie in einem funktionalen und semantischen Kontext erscheinen. Hier erwerben die Worte den höchsten Rang der Sprache, der zum Prinzip und Fundament des menschlichen Wissens wird. „Language must be looked upon as an *energeia* rather than *ergon*. It is not a ready-made thing but a continuous process; it is the ever-repeated labor of the human mind to utilize articulated sounds to express thought.“¹⁸

Ähnlich betrachtet man den Funktionsbegriff in Bezug auf die Zahl und den wissenschaftlichen Aspekt. Das Konzept der Zahl hat die gleiche Dynamik und

¹⁶ Vgl. Cassirer: *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, S. 49.

¹⁷ Cassirer: *An Essay on Man*, S. 145.

¹⁸ Ebd., S. 131.

die gleichen Ziele wie das des Namens. Wir wissen, dass die reine Form der Wissenschaft einerseits mit der Form der Zahl und mit der Bestimmung und Beschreibung der ‚natürlichen Reihe von Zahlen‘ beginnt und andererseits der Anfang der Zahl der strengen wissenschaftlichen Ausbildung von Konzepten vorausgeht. Auf einer Stufe mit der Sprachbildung beginnt die Zahlenbildung. Die Form der Zahl und des Zählens ist der Verbindung zwischen sprachlichem und wissenschaftlichen Denken gleichzusetzen. Wo die Zahl mit ihrer Gestik anfängt, fängt auch der Name mit seinem Phonem an. Gestik und Phoneme verwirren sich ineinander, weil sie in der mythischen Dimension nicht getrennt sind.

„Der Name für »fünf« besagt etwa, daß die Hand, an der gezählt wird, geschlossen – der für »sechs«, daß von der einen Hand zur andern »hinübergesprungen« werden soll. Weiter als hier scheint die »Bindung ans Subjekt« und die Befangenheit in ihm kaum gehen zu können: muß doch dieses nicht nur als individuelles Ich, sondern geradezu als dieser bestimmte materielle Leib gegenwärtig und sinnlich erfaßbar sein, damit die einzelnen Stufen des Zahlakts voneinander unterschieden werden können.“¹⁹

Der Sinn des Zählens kann nur begriffen werden, wenn eine entsprechende Bewegung des Körpers durchgeführt wird, die eine bestimmte ‚Geste des Zählens‘ ist. Das Zählen wird aus der Bewegung, der Geste geboren. Diese Aktivität ist Beziehung und Funktion zwischen Bewegung und Konzept. Das Wissen ist eine geistige Tätigkeit, die mit der Geste beginnt, um die wissenschaftliche Formalisierung zu erreichen.

„Obgleich jede strenge Wissenschaft verlangt, dass das Denken sich von der Herrschaft des Wortes befreit und ihm gegenüber selbstständig und unabhängig wird, besteht der Fortgang vom »sprachlichen« zum »wissenschaftlichen Begriff« nicht in der Negation, sondern in der Steigerung des geistigen Prozesses, auf dem die Sprache beruht.“²⁰

Dieser Prozess geht von der mythischen Dimension bis zu logisch-mathematischer Formalisierung. Cassirer kommt zu dieser Überzeugung dank der zeitgenössischen Mathematik, Mechanik, Chemie und Physik. Er analysiert die logische Bewegung, die die elementarsten, empfindlichsten, komplexen und abstrakten Schritte regelt. Aus dem Mythos entstehen die Sprache und die Wissenschaft

¹⁹ Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, Meiner: Hamburg 2002, S. 393.

²⁰ Ebd. S. 379.

durch die Bildung von Konzepten und funktionaler Logik. Der Mythos ist unabhängig vom sprachlichen und wissenschaftlichen Bereich, aber die Voraussetzung für jede symbolische Form.

Wenn die Form der Erkenntnis eine Formalisierung des Prozesses des Denkens verlangt, sind die Objekte nicht mehr konkrete Dinge, sondern Formen der Beziehung. Die Formalisierung ändert die Perspektive des Wissens und zwingt uns, das Konzept des Objekts und die Idee der Wirklichkeit zu überdenken. „Die Welt ist uns nicht zweimal: das eine Mal in Wirklichkeit, das andere Mal in Gedanken gegeben.“²¹ Es sei nicht möglich, meint Cassirer, an eine Existenz ‚hinter‘ der Welt der Wahrnehmungen zu denken. Wenn diese Wahrnehmungen nur die Realität kopieren und wiederholen sollen, ohne zu untersuchen, wie sie in anderen logisch denkbaren Bedingungen aussehen würde, wäre all das wirklich eine eitle und unnütze Mühe. Denn welches, gleich wie vollkommene, Bild könnte dem Original an Strenge und Genauigkeit gleichkommen?²²

Das Wissen tendiert nicht mit Notwendigkeit zum Duplikat, weil die Vielfältigkeit, in der die Wahrnehmung entstehen würde, ihre logische Form hat. Wenn man über etwas für den Aufbau der empirischen Wirklichkeit so Unverzichtbares nachdenkt, sollten spezielle Formen wie z.B. Raum und Zeit betrachtet werden, wo sich Realität präsentiert. Diese sollen nur die Grundordnungen sein, in denen wir Realität einordnen können, ohne sie dabei zu verdoppeln. Das Denken reproduziert also nicht begrifflich die Ähnlichkeit der Dinge, die als ‚Ding an sich‘ bereits gegeben wären, sondern bestimmt durch die von ihm selbst gesetzten Leitlinien des Vergleichs und der Zusammenführung, was als ähnlich oder unähnlich gelten soll. Anders gesagt ist der Begriff nicht das Ergebnis der Ähnlichkeit der Dinge, sondern die Voraussetzung, damit eine Ähnlichkeit zwischen ihnen überhaupt möglich wird.²³

Mit dieser Überlegung wurde nun der Funktionsbegriff vorgestellt. Die Funktion spielt nämlich eine große Rolle in Cassirers Symbolisierung und besonders in dem Mythos; ohne sie ist es nicht möglich, den Mythos als eine Denkform an sich zu denken. Der Funktionsbegriff ist somit wahrscheinlich die beste Möglichkeit, um die Verwunderung zu interpretieren – das aristotelische Konzept, mit

²¹ Cassirer: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, S. 188.

²² Vgl. ebd.

²³ Vgl. ebd., S. 10f.

dem ich diese kurze Arbeit begonnen habe, ohne die keine Philosophie möglich wäre und kein Leben gelebt werden könnte.

Krise und Totalitarismus im Denken Ernst Cassirers

1. Einleitung

Der Totalitarismus im 20. Jahrhundert ist für Cassirer ein Faktum, eine historisch-konkrete Tatsache des kulturellen Lebens, deren Bedingungen der Möglichkeit zu untersuchen sind. „How was this victory [of totalitarianism, R.G.] possible?“, fragt sich Cassirer, „How can we account for the new phenomenon that so suddenly appeared on our political horizon and in a sense seemed to reverse all our former ideas of the character of our intellectual and our social life?“¹

Für Cassirer geht dieses Faktum über den eigentlich politischen Bereich hinaus und lässt sich als die Folge von spezifischen historischen Ereignissen betrachten. Im Zusammenschluss mit bestimmten kulturellen Gestaltungen erzeugen sie erst die geeignete ‚Atmosphäre‘, in der eine totalitäre Struktur entsteht und sich auszubreiten vermag. Ausgehend vom obigen Gedanken Cassirers erscheint es korrekt zu folgern, dass der Totalitarismus mit seiner Diagnose der kulturellen Situation zum Beginn des 20. Jahrhunderts innig verbunden ist. Im vorliegenden Beitrag zeichnen wir den Lauf dieser Diagnose mit einem gleichzeitigen Blick auf die geschichtliche und philosophische Dimension des Problems nach. Wir versuchen, die allmähliche Entwicklung bzw. Vertiefung einer ‚Krisen-Perspektive‘ Cassirers entlang der Weimarer Republik bis hin zur ethischen Wende seiner Überlegungen im Exil zu untersuchen. So verdeutlichen wir die vielfachen Bedeutungen der Krise in seinem Werk und damit zugleich, ab wann für ihn die Verknüpfung von mythischem Denken und Technik in der Politik deutlich wird.

2. Diagnose: das Prokrustesbett

Cassirer fasst seine Zeitdiagnose in den ersten zwei Abschnitten des *Myth of the State* zusammen, in denen er sich mit dem Totalitarismus befasst als der politischen Form, in der der Mythos das rationale Denken beherrscht.² Gerade darin

¹ Vgl. Cassirer, Ernst: *The Myth of the State*, Meiner: Hamburg 2007, S. 7.

² Ernst Cassirers politische Philosophie und ihr Bezug auf das mythische Denken sind noch immer ein debattiertes Thema in der Forschung. Folgend sind einige der wichtigsten Arbeiten darüber: Lipton, David: *Ernst Cassirer. The Dilemma of a Liberal Intellectual in Germany 1914-1933*, University of Toronto Press: Toronto 1978; Krois, John M.: *Ernst Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press: New Haven/London 1987; Rudolph, Enno/Küppers, Bernd-Olaf (Hrsg.): *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, Meiner: Hamburg 1995; Rudolph, Enno (Hrsg.): *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik*, Meiner: Hamburg 1999; Lüddecke, Dirk: *Staat – Mythos –*

bestehe seine wichtigste und letztlich beunruhigende Eigenschaft, die die menschliche Kultur zu ihren rudimentärsten Formen zurückkehren lässt.

Es handelt sich hierbei nicht bloß um eine theoretische Frage, sondern um eine konkrete und bestimmte Situation des politischen Lebens. Cassirer zufolge handelt es sich um eine „ernste Krise“³ im politischen und gesellschaftlichen Leben, die sogar die Fähigkeit der politischen Theorie in Frage stellt, diese Situation mit ihrem eigenen Instrumentarium zu durchdringen; die „neue Macht“⁴ des politischen Mythos verlangt eine radikale Umstrukturierung im politischen Gedanken, die nicht auf den Rahmen der politischen Theorie zu beschränkt ist, sondern die gesamte Aufmerksamkeit der Wissenschaften – darunter auch die der Philosophie – erfordert. „So ist es in unserer Zeit“, behauptet Cassirer, „nicht nur eine methodische Forderung, es ist ein gemeinsames geistiges Schicksal, das die Ph[ilosophie] und die Einzelwissenschaften verknüpft und das sie fest an einander bindet.“⁵

Diese von der Philosophie verlangte Aufgabe kann besser verstanden werden, wenn man sie mit der insbesondere im *Essay on Man* dargestellten kulturellen Krise verbindet, beschreibt doch Cassirer hier die sogenannte ‚Krise der Kultur‘ als einen „lack of all conceptual unity“⁶, sozusagen als eine „complete anarchy of thought“.⁷ Nach Cassirer gilt:

„Metaphysics, theology, mathematics, and biology successively assumed the guidance for thought on the problem of man and determined the line of investigation. The real crisis of this problem manifested itself when such a central power capable of directing all individual efforts ceased to exist.“⁸

Politik. Überlegungen zum politischen Denken bei Ernst Cassirer, Ergon: Würzburg 2003; Parkhomenko, Roman: *Cassirers politische Philosophie. Zwischen allgemeiner Kulturtheorie und Totalitarismus-Debatte*, KIT Scientific Publishing: Karlsruhe 2007; Lüddecke, Dirk/Englmann, Felicia (Hrsg.): *Das Staatsverständnis Ernst Cassirers*, Nomos: Baden Baden 2015.

³ Cassirer: *The Myth of the State*, S. 7.

⁴ Ebd.

⁵ Cassirer, Ernst: „Der Begriff der Philosophie als Problem der Philosophie“, in: ders.: *Zu Philosophie und Politik* (Nachgelassene Manuskripte und Texte, Bd. 9), hrsg. von John Michael Krois/Christian Möckel, Meiner: Hamburg 2008, S. 141-165, hier S. 158. Es lohnt sich zu sagen, dass dieser Beitrag vor der ethischen Wende Cassirers steht. Das bedeutet, dass manche Ideen, die im Mythos des Staates zu finden sind, damals noch nicht formuliert waren.

⁶ Cassirer, Ernst: *Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Meiner: Hamburg 2006, S. 27.

⁷ Ebd. S. 26.

⁸ Ebd.

In diesem Kontext orientiert sich jede Theorie über den Menschen – jedes „picture of human nature“⁹ – an willkürlichen, sich gegenseitig ausschließenden Voraussetzungen, die die Fakten modellieren, damit sie sich an ihre vorgefassten Strukturen anpassen. Kurz gesagt ist die Situation eine solche, in der bloß eine geringe Anzahl an Prokrustesbetten zur Verfügung steht.

Es ist für unser Unterfangen zielführend, die Nähe der Veröffentlichungszeitpunkte hervorzuheben – der *Essay on Man* wurde 1944, der *Mythos des Staates* postum 1946 veröffentlicht –, denn eine derartige Kontextualisierung erlaubt es, ein Verhältnis zwischen der politischen Diagnose einerseits und der Diagnose der Krise andererseits anzunehmen.¹⁰ Obwohl Cassirers Zeitdiagnose nur in den 1940er Jahren wirklich klar wurde, wird ihr allgemeiner Grundriss, dass nämlich die politischen Fragen in einem engen Zusammenhang mit den kulturellen Umständen zu betrachten sind, schon 1928 in Cassirers Rede zur Weimarer Verfassungsfeier als Rektor an der Hamburger Universität dargestellt. Die Rede Cassirers beginnt folgendermaßen:

„[D]ie großen historisch-politischen Probleme, die unsere Gegenwart beherrschen und bewegen, [können, R.G.] von jenen allgemeinsten Grundfragen des Geistes, die die systematische Philosophie sich stellt und um deren Lösung sie im Verlauf ihrer Geschichte unablässig gerungen hat, nicht schlechthin abgelöst werden. Es sind nicht zwei heterogene, geschweige feindliche Mächte, die hier einander gegenüberstehen; sondern überall stellt sich eine lebendige Wechselwirkung zwischen der Welt des Gedankens und der Welt der Tat, zwischen dem Aufbau der Ideen und dem Aufbau der staatlichen und der sozialen Wirklichkeit dar.“¹¹

Hieran kann man sehen, dass Cassirer schon zum Ende der 1920er-Jahre auf eine krisenhafte Atmosphäre aufmerksam geworden war und sie in Verbindung mit den allgemeinen kulturellen Fragen der deutschen Gesellschaft brachte. Was man jedoch hier noch nicht findet, ist die Rolle des mythischen Gedankens und seiner politischen bzw. technischen Nutzung. Davon kann durchaus abgeleitet werden, dass sich die Zeitdiagnose Cassirers während der 1920er und 1930er Jahre allmählich dadurch entfaltete, dass er graduell seine Philosophie der symbolischen Formen – und d.h. auch: seine Kritik der Kultur – mit den konkreten politischen

⁹ Ebd.

¹⁰ Zum Verhältnis beider Bücher vgl. Jürgens, Andreas: *Humanismus und Kulturkritik. Ernst Cassirers Werk im amerikanischen Exil*, Fink: München 2012.

¹¹ Cassirer, Ernst: „Die Idee der republikanischen Verfassung“, in: ders.: *Aufsätze und Kleine Schriften (1927-1931)* (Gesammelte Werke, Bd. 17), Meiner: Hamburg 2004, S. 291-307, hier S. 291.

bzw. sozialen Zuständen verband, was in den Begriff der ‚Technik der modernen politischen Mythen‘ kulminieren sollte. Vor diesem Hintergrund muss man, will man ein Verständnis vom Verlauf, den die Diagnose Cassirers genommen hat, gewinnen, den Prozess der ‚Zersplitterung der Kultur‘, die im ersten Kapitel vom *Essay on Man* dargestellt wurde, näher untersuchen.

3. Weimar: Der Verlauf einer Krise

3.1 Bereits in den ersten Abschnitten von *The Myth of the State* findet sich eine zeitlich wichtige Anmerkung: „In the last thirty years, in the period between the first and the second World Wars“.¹² Dies entspricht der Zeit der Entstehung bzw. Einführung des nationalsozialistischen totalitären Regimes und, so Cassirer, des kurzen und gewalttätigen Kampfes zwischen mythischem und rationalem Denken, in dem der Mythos den Anschein hatte, „to win a clear and definitive victory“.¹³

Dass die Weimarer Republik sich in einer kritischen Lage befand, blieb Cassirer nicht verborgen. Die „general conditions which favored this development [of the modern political myth, R.G.] and contributed to its final victory appeared in the period after the First World War“, so behauptet Cassirer am Anfang des Kapitels über *The Technique of the Modern Political Myths* und fährt fort:

„At this time all the nations which had been engaged in the war encountered the same fundamental difficulties. They began to realize that, even for the victorious nations, the war had in no field brought a real solution. On all sides new questions arose. The international, the social, and the human conflicts became more and more intense. They were felt everywhere. But in England, France, and North America there remained always some prospect of solving these conflicts by ordinary and normal means. In Germany, however, the case was different. From one day to the next the problem became more acute and more complicated. The leaders of the Weimar Republic had done their best to cope with these problems by diplomatic transactions or legislative measures. But all their efforts seemed to have been made in vain. In the times of inflation and unemployment Germany’s whole social and economic system was threatened with a complete collapse. The normal resources seemed to have been exhausted. This was the natural soil upon which the political myths could grow up and in which they found ample nourishment.“¹⁴

¹² Cassirer: *The Myth of the State*, S. 7.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd., S. 273.

Das ist eine der direktesten Aussagen Cassirers über die Rolle der Wirtschaft in Hinblick auf die Verschärfung der gesellschaftlichen Krise. Der Kontrast zu anderen Ländern, die am ersten Weltkrieg teilgenommen hatten, bietet eine Erklärung dafür, warum im Zusammenhang mit einer allgemeinen Krise das mythische Denken nur – oder besser: *in diesem Ausmaß* – erst in Deutschland hat gedeihen können: In anderen Ländern gab es noch Hoffnung bzw. Vertrauen, dass die Lösung auf gewöhnlichem Wege erreichbar sein würde. Dies sei aber in Deutschland nicht mehr der Fall. Damit kritisiert Cassirer die Politiker der Weimarer Republik, die nicht in der Lage gewesen seien, mit einer unbekanntem Macht umzugehen. Cassirer zufolge waren sowohl die Intellektuellen des Landes wie auch seine Politiker auf den neuen Umstand unzureichend vorbereitet. „The political leaders were not only Socialists; they were in most cases determined Marxists“, heißt es bei Cassirer. Er führt aus:

„They thought and spoke in terms of economics; they were convinced that economy is the mainspring of political life and the solution of all social problems. Following this theory they missed the real point at issue; they did not understand what was really at stake. Undoubtedly economic conditions had a large share in the development and rapid growth of the National-Socialistic movement. But the deepest and most influential causes are not to be sought in the economic crisis which Germany had to pass [through]. They belong to another field which in a sense was inaccessible to the socialistic leaders. When they began to see the danger, it was too late; the force of the political myths had become irresistible.“¹⁵

Den Ausschlag hätten also nicht die wirtschaftlichen Probleme selbst gegeben, sondern eine ‚Mythologie‘, die angesichts der Unzulänglichkeit der ‚üblichen‘ (rationalen) Mittel den Umständen Sinn bzw. Bedeutung zu verleihen versuchte, weswegen es allgemein an ‚Vernunft‘ (die ‚üblich‘ gewesen wäre) mangelte. Cassirer zufolge lässt sich sagen, dass die innerlichen spezifischen Faktoren und Ereignisse, die die Instabilität der Weimarer Republik bedingten, durch die Krise der Vernunft (und der Kultur) verstärkt und später durch die Technik der modernen politischen Mythen katalysiert wurden.¹⁶ Entscheidend ist die Verbindung all dieser Faktoren, um den fertilen Boden für das stille Wachstum des Mythos zu

¹⁵ Cassirer, Ernst: „Judaism and the Modern Political Myths“, in: ders.: *Zu Philosophie und Politik*, S. 267-273, hier S. 269f.

¹⁶ Vgl. Cassirer: *The Myth of the State*, S. 273.

begünstigen. Wichtig ist, um eine allgemeine Krise zu bezeichnen, die Schwierigkeit, die Zukunft in Gedanken ab- bzw. vorauszusehen, was eine Atmosphäre der Angst erzeugen und die Ausübung der Freiheit erschweren kann.¹⁷

Neben der Situation politischer Unzulänglichkeit während der Weimarer Republik – oder vielleicht als ihr Hintergrund – lässt sich eine Krise im intellektuellen Bereich konstatieren; dieselbe, die ein Zeichen für das Ende der Moderne ist, und gerade deswegen auf Deutschland nicht beschränkt ist (obwohl es scheint, dass auch diese Krise eine stärkere Wirkung auf das Deutschland zu besagter Zeit hatte). Deshalb spricht Peter Gordon von einer „Sprache der Krise“¹⁸, wie durch die in einem kurzen Zeitraum zu diesem Thema veröffentlichten Bücher bestätigt werden kann.¹⁹ In diesem Sinne zielt die Krise auf keine klare Richtung, vielmehr bekundet jener Mangel an Richtung in so vielen Bereichen der Gesellschaft, wie stark die Krise *tatsächlich* ausfiel. Neben dem Verlust ihres ‚wertvollsten Bodens‘ aufgrund der Einordnung der Euklidischen Geometrie und der Newtonschen Physik in einen umfassenderen mathematisch-logischen Kontext hat die moderne Vernunft im Laufe der wissenschaftlichen Entwicklung ihre Hegemonie in weiteren Bereichen nach und nach verloren: ihre Gottgegebenheit durch den Evolutionismus, ihr Selbstbewusstsein durch die Psychoanalyse, ihre Universalität durch die Geschichtswissenschaft, ihre Objektivität durch die Sprachwissenschaft.

3.2 Die Krise zum Ende der Moderne äußert sich besonders im philosophischen Bereich in der Unzulänglichkeit der Kantischen Tradition, die lange als Stützpfeiler der modernen Philosophie fungierte. Es ist doch bemerkenswert, dass 1924 der Neukantianer Rickert während einer anlässlich des 200-jährigen Geburtstags von

¹⁷ Vgl. Cassirer, Ernst: „The Technique of our Political Myths“, in: ders.: *Symbol, Myth and Culture*, hrsg. von Donald Verene, Yale University Press: New Haven 1979, S. 242-267, hier S. 257.

¹⁸ Vgl. Gordon, Peter: *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*, Harvard University Press: Cambridge 2010, S. 43ff.

¹⁹ U.a. sind *Die Krisis der Kultur* (Georg Simmel, 1916), *Die Krisis der europäischen Kultur* (Rudolf Pannwitz, 1917), *La crise de l'esprit* (Paul Valery, 1919), *Die Krise der Sozialdemokratie* (Rosa Luxemburg, 1919), *Die Krise der kapitalistischen Weltwirtschaft* (Eugene Varga, 1921), *Die Krisis des Historismus* (Ernst Troeltsch, 1922), *Die geistige Krisis der Gegenwart* (Arthur Liebert, 1923) und *Die Krise des modernen Staatsgedankens* (Alfred Weber, 1925) hervorzuheben. Auch Oswald Spenglers *Der Untergang des Abendlandes* (1918) und Martin Heideggers *Sein und Zeit* (1927) sind hinzuzufügen, obwohl sie keine „Krise“ im Titel tragen. Von den 1930er-Jahren an kann man auch Alfred Rosenbergs *Krisis und Neubau Europas* (1934) und Edmund Husserls *Die Krisis der europäischen Wissenschaft* (1936) erwähnen. Die Vielfalt der hier erwähnten Autoren – sowohl in Bezug auf ideologische Zugehörigkeit als auch auf den wissenschaftlichen Rahmen – beweist durchaus, wie stark die Krise eine Tatsache des Zeitalters war.

Kant veranstalteten Feier feststellt, eben dieser könne nicht mehr als ein „Philosoph der Gegenwart“ betrachtet werden.²⁰ In diesem Zusammenhang setzt sich Cassirer als ein Befürworter der Kantischen bzw. Neukantischen Tradition insbesondere mit den neuen Entwicklungen der Lebensphilosophie (im weiten Sinne), aber auch mit Husserls Phänomenologie auseinander. In gewissem Maße hat Cassirer eine komplizierte Rolle inne, denn er selbst möchte seinen Abstand von Cohens Philosophie klar festmachen, und das heißt: Er muss sich in Bezug auf den Neukantianismus kritisch positionieren, ohne dabei aber auf Kants bzw. Cohens Vermächtnis zu verzichten.

Cassirers Aufmerksamkeit richtet sich zuerst auf die epistemologischen Probleme der Krise und später auf die symbolische Bedeutung der Weimarer Republik. In dieser Hinsicht wäre die *Philosophie der symbolischen Formen* eine Art von Antwort auf die Krise der Vernunft, indem ihr Autor sie als eine Fortsetzung der kritischen Philosophie positioniert.²¹ Damit zeigte die Philosophie in Bezug auf den Paradigmenwechsel der modernen Vernunft, dass der erkenntnistheoretische Plan einer Erweiterung bedarf.²² Cassirer selbst spricht über die zeitliche Entfaltung der Krise, wenn er feststellt, dass sie zunächst mit der Krise der Vernunft beginnt, um sich dann zu einer allgemeinen Krise der Kultur auszuwachsen, welche eine „Crisis in Man’s Knowledge of Himself“ einschließt.²³ Es ist so, als hätte die Krise eine *symbolische Dimension*, die für Cassirer besonders wichtig ist und die er Stück für Stück aufschlüsselt; gemeint ist die Krise als Kampf um das Vermächtnis und die Bedeutung der Moderne und ihrer Humanitätsidee.²⁴

Chronologisch gesehen beschäftigt sich Cassirer seit seinen frühen Schriften mit dem Problem der geschichtlichen Entwicklung der Naturwissenschaften. Beispielsweise stellt die Arbeit *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) eine seiner Bemühungen dar, ein Gespräch mit zeitgenössischen Philosophen, Mathematikern und Physikern zu führen²⁵ – zu einem Zeitpunkt, da einige unwiderrufliche Folgen der Krise der modernen Vernunft (das heißt, die zunehmende Unzugänglichkeit des Kantischen Paradigmas) in den Naturwissenschaften aufzutauchen beginnen. Es ist eben dieses Werk, das Cassirer im ersten Abschnitt zum ersten

²⁰ Vgl. Gordon: *Continental Divide*, S. 66.

²¹ Vgl. Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*, Meiner: Hamburg 2001, S. 9.

²² Vgl. ebd., S. VII.

²³ Vgl. Cassirer: *An Essay on Man*, S. 26.

²⁴ Zu Cassirers Humanitätsidee siehe Jürgens: *Humanismus und Kulturkritik*, S. 17ff.

²⁵ Es liegen u.a. Frege und Russell im Fokus von Cassirers Betrachtung.

Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen* erwähnt, als er über die Notwendigkeit einer Erweiterung des erkenntnistheoretischen Plans für die Grundlegung der Geisteswissenschaften spricht. Diese Erweiterung ist es, welche die Kritik der Vernunft zu einer Kritik der Kultur werden lässt.

Zwischen dem Werk von 1910 und dem ersten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* gibt es zwei in unserem Zusammenhang bedeutsame Publikationen: Das 1916 erschienene *Freiheit und Form* sowie *Kants Leben und Lehre* aus dem Jahr 1918. *Freiheit und Form* ist das erste Werk, in dem Cassirer über die Grenze der Naturwissenschaften hinausging und sich mit geisteswissenschaftlichen Problemen im Rahmen der Geistesgeschichte befasste. Der Unterschied zwischen den ersten Werken und dem Projekt der *Philosophie der symbolischen Formen* besteht exakt in der – im Projekt zu findenden – Anerkennung methodologischer Unzugänglichkeiten hinsichtlich der Beantwortung geistes- und kulturwissenschaftlicher Fragen. Doch weder die ersten Werke noch besagtes Projekt scheinen von der Krise der Kultur beeinflusst worden zu sein – zumindest nicht in dem Sinne, in dem es die in den 1940er-Jahren entstandenen Texte sind. Ohne den zeitlichen Abstand zwischen der Veröffentlichung der *Philosophie der symbolischen Formen* und der von *The Myth of the State* zu betrachten, in der die, so lässt sich sagen, bisher extremste totalitäre Erfahrung in der modernen Welt stattfand, wäre Cassirers Perspektivenwechsel schwierig und vielleicht gar unmöglich gewesen – wengleich dies eine entscheidende Beeinträchtigung seines eigenen Lebens bedeuten sollte.²⁶

3.3 Es geschieht erst in den ab 1935 geschriebenen Aufsätzen, dass Cassirer die Krise in den Vordergrund stellt und über ihre Folge im politischen bzw. sozialen Rahmen schreibt. Eben dies beinhaltet die Annahme, dass der Philosoph seine Wahrnehmung der Krise nach und nach vertiefte – sowohl wegen der inneren Entwicklung seines Projektes als auch kraft der Entfaltung der Krise und des gewissermaßen ‚folgerichtigen‘ Aufstiegs des Totalitarismus. Besonders relevant sind, soll der Perspektivenwechsel Cassirers verdeutlicht werden, die Jahre ab 1928 bis zu seiner Antrittsvorlesung an der Universität von Göteborg 1935.

²⁶ Es geht um die Wende der Kulturphilosophie zur Ethik, um mit Heinz Paetzolds Worten zu sprechen. Der zeitliche Verlauf dieser Wende wurde auch von ihm detailliert beschrieben (vgl. Paetzold, Heinz: *Ernst Cassirer – von Marburg nach New York*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1995, S. 157ff.).

Als prominenter Denker innerhalb der Hamburger bzw. Weimarer Intellektuellen-Kreise hält Cassirer 1928 die Rede zur Verfassungsfeier, in der man sein Engagement für die Weimarer Republik bestätigt sieht.²⁷ Da sich Cassirer am Ende der später sogenannten „goldenen 20er-Jahre“ der Verteidigung widmet, dass die Idee der Republik kein „Fremdling“ bzw. „äußerer Eindringling“²⁸ in Deutschland sei, lässt sich seine politische Einstellung klar erkennen.

Obwohl er in das politische Leben nicht direkt verwickelt war, trug Cassirer im Rahmen der akademischen Philosophie und daneben auch im Rahmen der jüdischen intellektuellen Gesellschaft zu diesem bei. Dabei kann man die Erwähnung eines „äußere[n] Eindringling[s]“ als ein Indiz dafür ansehen, dass die Rede Cassirers auch auf die Rolle der Juden im Aufbau und in der Entwicklung der deutschen Kultur abzielt.²⁹ Wichtig ist außerdem, dass Cassirer bereits in der Eröffnung seines Vortrags klar eine These über das Moment der politischen bzw. sozialen Krise des damaligen Deutschlands verteidigt – die These, dass die großen historisch-politischen Probleme der Gegenwart sowohl theoretischer als auch praktischer Natur sind. „Es sind nicht zwei heterogene, geschweige feindliche Mächte“, behauptet er,

„die hier einander gegenüberstehen; sondern überall stellt sich eine lebendige Wechselwirkung zwischen der Welt des Gedankens und der Welt der Tat, zwischen dem Aufbau der Ideen und dem Aufbau der staatlichen und der sozialen Wirklichkeit dar.“³⁰

Cassirer zufolge sind die beiden Probleme auf keinen Fall einfach „äußere Geschehen“ nebeneinander, vielmehr gibt es sozusagen ein inneres „Verhältnis von Theorie und Praxis, wie es sich in den naturrechtlichen und staatsrechtlichen Gedanken des deutschen philosophischen Idealismus herstellt.“³¹ In diese Richtung stellt Cassirer die Geschichte des deutschen Idealismus als Nachweis der Wechselbeziehung zwischen einer theoretischen und einer praktischen Dimension dar,

²⁷ Bei Paetzold heißt es: „Dass dem Philosophen Ernst Cassirer diese Ehre zuteil wurde, darf zunächst einmal als politisches Indiz dafür gelten, dass er von der Hamburger Regierung als philosophischer Bündnispartner der Weimarer Republik angesehen wurde“ (ebd., S. 109).

²⁸ Cassirer schreibt hierzu folgendes: „Was meine Betrachtungen Ihnen nahebringen sollten, war die Tatsache, daß die Idee der republikanischen Verfassung als solche im Ganzen der deutschen Geistesgeschichte keineswegs ein Fremdling, geschweige ein äußerer Eindringling ist, daß sie vielmehr auf deren eigenem Boden erwachsen und durch ihre urreigensten Kräfte, durch die Kräfte der idealistischen Philosophie, genährt worden ist“ (Cassirer: „Die Idee der republikanischen Verfassung“, S. 307).

²⁹ Vgl. Curthoys, Ned: *The Legacy of Liberal Judaism*, Berghahn Books: Oxford 2013, S. 143f.

³⁰ Cassirer: „Die Idee der republikanischen Verfassung“, S. 291.

³¹ Ebd.

was hier seine Stellung gegen die sich verbreitende Ideologie, die der deutschen idealistischen Tradition ein bloß nationalistisches Gesicht zuschreibt, betont. Auch deswegen ist es für ihn relevant, an dieser Stelle etwa Kant und Goethe zu erwähnen.

Auf der Suche nach der inneren Beziehung zwischen Kants theoretischer und ethischer Philosophie erinnert sich Cassirer (vielleicht um die Rolle des Intellektuellen während einer Krise zu bestätigen) an Kants Urteil als Zuschauer der französischen Revolution, wobei Cassirer die historische Revolution und die ‚Revolution der Denkart‘ Kants auf eine gemeinsame Quelle zurückführt. Solch eine gemeinsame Quelle wäre genau das, was Kants wohlbekanntes „leidenschaftliches Interesse“ nährt, und zwar die „moralische Anlage im Menschengeschlecht“.³² Dieselbe moralische Anlage scheint im Fall der berühmten Kanonade von Valmy vorzuliegen. Cassirer hebt Goethes Urteil darüber hervor, um die „universelle ethische Bedeutsamkeit“³³ des republikanischen Geistes zu betonen. Solch eine ethische Anlage, so Cassirer, „vergißt sich nicht mehr“.³⁴ Das bedeutet wiederum: Cassirer möchte seinen Zuhörern sagen, dass die Idee der republikanischen Verfassung eben eine deutsche sei.

Das Bindeglied zwischen der epistemologischen und der sozialen Kritik liegt in der zunehmenden Ideologisierung der Wissenschaft – besonders der Geisteswissenschaften und der Biologie. In der letzteren befinden sich die Rassentheorien, mit denen sich Cassirer im *Mythos des Staates* beschäftigt. In Bezug auf die Geisteswissenschaften findet man Verfälschungen in der Geschichte, in der Sprache und sogar in der Philosophie: Ganze Theorien spiegeln die Atmosphäre von Intoleranz, Rassismus und Nationalismus wider. Insofern bemüht sich Cassirer zu erklären, dass ein zentraler Punkt, um den es ging, damals auf einem falschen Fundament errichtet war. Mit einem nationalistischen Postulat und einer falschen wissenschaftlichen Begründung verwerfe der konservative Kreis der Gesellschaft die republikanische Idee in Deutschland, weil er sie als einen „äußeren Eindringling“ in die deutsche Kultur verstehe.³⁵

³² Ebd., S. 293.

³³ Ebd., S. 303f.

³⁴ Ebd., S. 306.

³⁵ Vgl. ebd., S. 307.

Eine ebenso negative Folge der „lebendige[n] Wechselwirkung zwischen der Welt des Gedankens und der Welt der Tat“³⁶ wäre in diesem Sinne die Ideologisierung der Philosophie selbst. Zwei Fakten, die für den Perspektivenwechsel Cassirers entscheidend sind, sind hier zu erwähnen: Erstens lohnt es sich, die Polemik Othmar Spanns zu nennen, der am 23. Februar 1929 im Auditorium Maximum an der Münchener Universität einen Vortrag zum Thema „Die Kulturkrise der Gegenwart“ in einer vom sogenannten ‚Kampfbund für deutsche Kultur‘³⁷ geförderten Veranstaltung hielt. Die Bedeutung solch einer nationalsozialistischen Veranstaltung an einer Universität³⁸ kann als Beweis dafür bemüht werden, dass selbst im intellektuellen Bereich die Vernunft durch die nationalsozialistische Ideologie Schaden genommen hatte. Die Situation ist noch problematischer, wenn wir in Betracht ziehen, dass Spann Cassirer als Juden im Lauf des Vortrags als „Fremden“ bezeichnet, obwohl Cassirer circa ein halbes Jahr vor besagter Polemik ebendiese Bezeichnung zurückgewiesen hat.

Der Fall an der Münchener Universität hallt in Bruno Bauchs 1916 vorgebrachter Kritik an Hermann Cohen und der ‚jüdischen‘ Philosophie des Neukantianismus nach und verbindet sich damit mit der Frage der Kant-Interpretation bzw. dem Kant-Vermächtnis, in die Cassirer wohl verwickelt war. Noch im Jahre 1929 gab es eine weitere Veranstaltung, während der Cassirer einen weiteren Beleg dafür gewinnen konnte, dass der philosophische Bereich nicht unempfänglich gegenüber einer derart stark ideologisierten Atmosphäre war: die Davoser Debatte mit Martin Heidegger. Damit sei nicht gesagt, dass Heidegger oder seine Philosophie von der Atmosphäre einfach ‚angesteckt‘ waren, es gab jedoch Bedenken Cassirers hinsichtlich möglicher Folgen der Heideggerschen Ethik der Endlichkeit.³⁹ Das bedeutet selbstverständlich nicht, dass Cassirer schon damals hätte

³⁶ Ebd., S. 291.

³⁷ Vor diesem Hintergrund ist es kaum nötig, gesondert darauf hinzuweisen, dass der Kampfbund für deutsche Kultur eine antisemitische und nationalistische Organisation war und eine enge Beziehung mit dem Editor des Völkischen Beobachters vorliegt, wie auch Krois schreibt (vgl. Krois, John Michael: „Why Did Cassirer and Heidegger Not Debate in Davos?“, in: Hamlin, Cyrus/Krois, John M. (Hrsg.): *Symbolic Forms and Cultural Studies*, Yale University Press: New Haven/London 2004, S. 244-262, hier S. 247).

³⁸ Die entsprechende Meldung der Frankfurter Zeitung vom 25.02.1929 darüber – „Nationalsozialistische Propaganda in der Münchener Universität“ – ist hier zu erwähnen. Siehe auch Gimmels, Jürgen: *Die politische Organisation kulturellen Ressentiments. Der ‚Kampfbund für deutsche Kultur‘ und das bildungsbürgerliche Unbehagen an der Moderne*, LIT: Münster 2001.

³⁹ Die Fragen Cassirers an Heidegger lauten: „Will Heidegger auf diese ganze Objektivität, auf diese Form der Absolutheit, die Kant im Ethischen, Theoretischen und in der Kritik der Urteilskraft vertreten hat, verzichten? Will er sich ganz zurückziehen auf das endliche Wesen, oder, wenn nicht, wo ist für ihn der Durchbruch zu dieser Sphäre?“ (Heidegger, Martin/Cassirer, Ernst: „Davoser Disputation“, in: Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik* (Gesamtausgabe, Bd. 3), hrsg. von Friedrich Wilhelm von Hermann, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main 1991, S. 274-296, hier S. 278).

vollumfänglich absehen können, was in Deutschland und der Welt geschehen würde. Wenn er auch nicht mit Heidegger übereinstimmen konnte, so war doch der Missklang nur ein philosophischer. Nichtsdestoweniger muss man ebenso den Umstand in Betracht ziehen, dass die Frage lediglich auf philosophischen Rahmen zu begrenzen bedeutet, Philosophie bloß als eine gewissermaßen fruchtlose akademische Aktivität anzusehen. Dies impliziert, dass Cassirer zu diesem Zeitpunkt noch anzunehmen schien, dass die gängigen Mittel ausreichen würden, um die Krise zu überwinden: Er hat vermutlich nicht ahnen können, dass in Bälde ein gewaltiger Kampf zwischen mythischem und rationalem Denken stattfinden sollte, geschweige denn, dass der mythische Gedanke besagten Kampf mit ungeahntem Tempo gewinnen würde.⁴⁰

4. Durchbruch: die Perspektive im Exil

Der definitive Wendepunkt der Perspektive Cassirers kann mittels zweier Feststellungen zusammengefasst werden: einerseits ist der von Albert Schweitzer ausgehende Einfluss zu nennen, andererseits Cassirers Auffassung über die Verbindung von mythischem Denken sowie Technik und Politik, die im Begriff der ‚Technik der modernen politischen Mythen‘ kulminiert.

In seiner Antrittsvorlesung an der Göteborger Universität 1935, „Der Begriff der Philosophie als Problem der Philosophie“, erwähnt Cassirer Albert Schweitzer als einen Denker, der den Untergang der Kultur abzusehen vermochte und der die Rolle und Verantwortung der Philosophie in ihrer bewachenden Funktion genau zu bestimmen wusste. In Schweitzers Überlegungen findet Cassirer die angemessene Fragestellung für die gegenwärtigen kulturelle Krise: „[Y]ou will be amazed to find here a perfect diagnosis of the present crisis of human culture“⁴¹, sagt er 1944. Das Beispiel Schweitzers bewegte Cassirer in die Richtung einer entscheidenden Veränderung hinsichtlich der allgemeinen Auffassung der Rolle der Philosophie vom – um es in Kants Worten auszudrücken – Schulbegriff zum Weltbegriff: „Um den Schulbegriff der Ph[ilosophie] bemüht, in seine Schwierigkeiten versenkt, in seiner subtilen Problematik wie gefangen, haben wir nicht selten ihren wahren Weltbegriff allzusehr aus den Augen verloren.“⁴²

⁴⁰ Vgl. Anm. 10 im vorliegenden Beitrag.

⁴¹ Cassirer, Ernst: „Philosophy and Politics“, in: ders.: *Symbol, Myth and Culture*, S. 219-232, hier S. 231.

⁴² Cassirer: „Der Begriff der Philosophie als Problem der Philosophie“, S. 156.

Cassirer hatte in den Jahren von 1930 bis 1933 keine Philosophie über die gegenwärtige Zeit entworfen, sondern vielmehr eine akademische Philosophie, deren Spiegelung in der geschichtlichen Welt bloß eine indirekte ist.⁴³ So richtet Cassirer Schweitzers Anspruch an die Philosophie, ihre Rolle als ‚Wächterin der Kultur‘ wahrzunehmen, kritisch auf sich und seine Arbeit: „[I]ch nehme mich selbst nicht aus und ich spreche mich selbst nicht frei“⁴⁴, behauptet er. Cassirer hebt die ethische Rolle der Philosophie zur Bewachung der Kultur hervor, was nun genau ihr diesbezügliches Scheitern verdeutlicht:

„Sie hätte uns zeigen müssen, dass wir um die Ideale, auf denen unsere Kultur beruht, zu kämpfen haben [...]. Mit aller Energie hätte die Aufmerksamkeit der Gebildeten und der Ungebildeten auf das Problem der Kulturideale gelenkt werden müssen. Aber in der Stunde der Gefahr schlief der Wächter, der uns wach erhalten sollte. So kam es, dass wir nicht um unsere Kultur rangen.“⁴⁵

In diesem Sinn bestünde die Pflicht der Philosophie darin, „unserer Welt einzugestehen, dass die ethischen Vernunftideale nicht mehr wie früher in einer Totalweltanschauung Halt fänden, sondern bis auf weiteres auf sich selbst gestellt seien und sich allein durch ihre innere Kraft in der Welt behaupten müssten.“⁴⁶

Die erwähnte ethische Frage geht nun auf besagte Davoser Debatte zurück: Wie kann das geistig-ethische Kulturideal geschützt werden, wenn ein solides bzw. allgemeines Fundament nicht mehr zur Verfügung steht? So trifft Cassirer auf dasselbe Problem, das er Heidegger 1929 gestellt hat. Im Jahr 1935 erweitert er die Frage und verbindet sie dabei mit der Rolle der Philosophie. So fragt er:

„Gibt es überhaupt so etwas wie eine objektive theoretische Wahrheit, und gibt es so etwas wie das, was frühere Generationen unter dem Ideal der Sittlichkeit, der Humanität verstanden haben – gibt es allgemein verbindliche, überindividuelle, überstaatliche, übernationale ethische Forderungen? In einer Zeit, in der solche Fragen gestellt werden, kann die Philosophie nicht stumm und tatenlos beiseite stehen.“⁴⁷

⁴³ Es ist möglich, z.B. die *Philosophie der Aufklärung* als eine Bemühung Cassirers, das Vermächtnis der Moderne gegen „all[e] Irrlichter der Seins- und Lebensphilosophie“ zu verteidigen (vgl. Meyer, Thomas: *Ernst Cassirer*, Ellert & Richter: Hamburg 2007, S. 179).

⁴⁴ Cassirer: „Der Begriff der Philosophie als Problem der Philosophie“, S. 156.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd. S. 157.

Nicht nur auf Heidegger zielt die Frage ab, sondern auch auf Hegels ethische und politische Philosophie, die damals durchaus als eine, verkürzt gesagt, theoretische Quelle für die totalitäre Ideologie fungierte.⁴⁸ Das kann man auch für eine Auseinandersetzung Cassirers mit dem Vermächtnis der deutschen Philosophie halten, wenn er sich um eine angemessene Interpretation der deutschen philosophischen Tradition (und diese ist stets eine solche, die sich gegen die damals herrschende Auffassung richtet) bemüht.

Neben der ethischen Wendung seiner Philosophie konnte Cassirer einen klaren Begriff durch die Verknüpfung von technischer Vernunft und mythischem Denken formulieren: die Technik der modernen politischen Mythen, die den Grundstein seiner Auffassung des Totalitarismus bilden. Einige der vier darin eingeschlossenen Techniken können auf bereits in früheren Werken Cassirers vorliegende Elemente zurückgeführt werden. So ist die Rede von dem Mythos, der das Schicksal instrumentalisiert und der im Fatalismus von Heideggers Geworfenheit widerhallt, und vom Mythos der Rasse, der die Basis für den Nationalismus und die nationalsozialistische Idee einer Volksgemeinschaft geliefert hat und damit die Ideologie gegen „Fremde“ ermöglicht hat.⁴⁹ Von hier aus können wir zur Frage Cassirers zurückkehren, die dieser am Anfang des *Mythos des Staates* stellt. Denn anders als vor seinem Gang ins Exil hat Cassirer nun ein klar definiertes politisches Programm, um den Totalitarismus bzw. seine Bedingungen der Möglichkeit zu untersuchen.

⁴⁸ Cassirer hat sich doch mit der Philosophie Hegels in Bezug auf totalitäre Ideen durchaus viel auseinandergesetzt. Für die Interpretation von der Hegelschen politischen Philosophie Cassirers siehe: Möckel, Christian: „Hegel-Bilder im Wandel? Zu Ernst Cassirers Verständnis der politischen Philosophie Hegels“, in: Lomonaco, Fabrizio (Hrsg.): *Simbolo e cultura. Ottant'anni dopo la Filosofia delle forme simboliche*, Franco Angeli: Mailand 2012, S. 187-208.

⁴⁹ Es gibt noch zwei weitere von Cassirer thematisierte Techniken: eine der Sprache und eine der Ritualisierung des alltäglichen Lebens (vgl. Cassirer: *The Myth of the State*, S. 273ff.).

Die Verflechtung von Natur und Kultur. Morphologie, Biologie und Ästhetik bei Ernst Cassirer und Tim Ingold

1. Vorbemerkungen

Der Biologe und Anthropologe Tim Ingold bezieht seine Lehre der Verflechtung von Natur und Kultur auf Ernst Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen*. Wie bei Cassirer knüpft seine Auffassung der Biologie an die Tradition der goethianischen Morphologie an und stützt sich dabei auch auf die Werke Jakob von Uexkülls. Er zitiert auffallend häufig Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung*, die eng mit Cassirers drittem Band der *Philosophie der symbolischen Formen* und seiner Theorie der Verkörperung verbunden ist; der Theorie, die John Michael Krois als Zentrum von Cassirers Forschung ansieht.¹ Außerdem verweist Ingold unmittelbar auf Cassirers *An Essay on Man*, wenn er seinen zentralen Aufsatz verteidigt, dass der Organismus „nicht als das blosse Aggregat einzelner Teile, sondern als der lebendige Prozess“ betrachtet werden soll.² Darüber hinaus referiert seine Ästhetik auf Susanne Langer, eine der Schülerinnen Cassirers.³

Seit kurzem wird Ingold ins Französische übersetzt und in Frankreich zunehmend rezipiert. Sein Buch *Lines* ist unter dem Titel *Pour une brève histoire des lignes*⁴ erschienen und mehrere wichtige Beiträge über das Verhältnis von Natur und Kultur sind unter dem Titel *Marcher avec les dragons* [*Mit den Drachen laufen*, M.v.V.]⁵ in einem voluminösen Sammelband veröffentlicht worden. Es wird in Frankreich oft auf sein Werk verwiesen, und zwar auf dem Feld der Ästhetik,

¹ Krois schreibt: „The point was rather that philosophy needed to begin with embodiment – the embodiment of thought in signs, of beliefs in habits of action, and the »mind« in the body“ (Krois, John Michael: „More than a Linguistic Turn in Philosophy – The Semiotic Programs of Peirce and Cassirer“, in: ders.: *Bildkörper und Körperschema*, hrsg. von Horst Bredekamp und Marion Lauschke, Akademie Verlag: Berlin 2011, S. 93-112, hier S. 94).

² Ingold, Tim: „An Anthropologist looks at Biology“, in: *Man* (New Serie), 25, 2, Januar 1990, S. 208-229, hier S. 215. Dabei zitiert er die folgende Passage Cassirers: „Organic life exists only so far as it evolves in time. It is not a thing but a process – a never-resting continuous stream of events [...]. The organism is never located in a single instant. In its life the three modes of time – the past, the present and the future – form a whole which cannot be split up into individual elements“ (Cassirer, Ernst: *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Meiner: Hamburg 2006, S. 56).

³ Vgl. Ingold, Tim: *Lines. A brief History*, Routledge: New York 2007; ders.: „Culture, Nature, Environment. Steps to an Ecology of Life“, in: Cartledge, Bryan (Hrsg.): *Mind, Brain and the Environment. The Linacre Lectures 1995-1996*, Oxford University Press: Oxford 1998, S. 158-180.

⁴ Ingold, Tim: *Une brève histoire des lignes*, übers. von Sophie Renaut, Zones sensibles: Paris 2013.

⁵ Ingold, Tim: *Marcher avec les dragons*, übers. von Pierre Madelin, Zones sensibles: Paris 2013.

der Architektur und der Ethnologie. Darüber hinaus fanden erst kürzlich Kolloquien und Tagungen über sein Werk sowohl in Frankreich als auch in der Schweiz statt, und ebenso wurde ein Gespräch mit dem französischen Anthropologen Philippe Descola publiziert.⁶ Eine Reihe von kanadischen Forscher*innen zentrieren im Übrigen ihre gegenwärtige Forschung in Ästhetik und Anthropologie um Merleau-Ponty, Ingold und Cassirer, so dass ein umfangreicher Sammelband über Phänomenologie und Anthropologie im Entstehen begriffen ist.⁷ Auf eben diese Aktualität seiner Arbeit geht die Motivation zurück, im vorliegenden Aufsatz Parallelen zwischen Cassirer und Ingold zu ziehen. Dabei gilt: Ein Vergleich kann nur dann fruchtbar sein, wenn man den Zusammenhang zwischen ihren Auffassungen zur Biologie einerseits und ihren Auffassungen zur Ästhetik andererseits herstellt – nichts anderes soll im Folgenden geschehen.

2. Natur und Kultur bei Cassirer und Ingold

Was Cassirer und Ingold gemeinsam haben, ist ein starkes Interesse am Verhältnis von Natur und Kultur: Anstatt das Problem des Verhältnisses zwischen Objekt und Subjekt zu behandeln, wie Kant und Hegel, aber auch Husserl es tun, ziehen Cassirer und Ingold das Problem des Verhältnisses zwischen Natur und Kultur ins Zentrum.

Cassirer erklärt, dass er nicht mehr die „Kritik der reinen Vernunft“ entwickeln wolle, sondern die „Kritik der Kultur“.⁸ Diese Verschiebung impliziert das Programm einer morphologischen Phänomenologie, die einerseits den kritischen Idealismus (Kant) erweitern bzw. erneuern und andererseits sowohl den absoluten Idealismus (Hegel) als auch eine allzu intellektualisierende Phänomenologie (Husserl) ersetzen muss.⁹ Diese Phänomenologie geht – im Unterschied zur dualistischen Annahme von Form und Materie – von der untrennbaren Verflechtung der Form und der Materie in der Wahrnehmung aus. Beide Momente, Form und Materie, werden zusammen in einer gemeinsamen Erfahrung begriffen. Auf einer solchen „Phänomenologie der Wahrnehmung“ fußt die Kulturphilosophie Cassirers, welche auch als eine Art von *Anthropologie* verstanden werden kann. Diese

⁶ Descola, Philippe/Ingold, Tim: *Être au monde. Quelle expérience commune?*, Presses Universitaires de Lyon: Lyon, 2014.

⁷ Laplante, Julie/Sacrini, Marcus (Hrsg.): „Phénoménologies en anthropologie“, in: *Anthropologie et Société*, 40, 3, 2016.

⁸ Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*, Meiner: Hamburg 2001. S. 9.

⁹ Vgl. Cassirer, Ernst: *Die Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, Meiner: Hamburg 2002, S.12 und S. 226ff.

Anthropologie ist nicht mehr, wie noch bei Kant, als ein bloßer Appendix des philosophischen Systems zu denken, sondern als Grundlage für die Philosophie. Dabei ist auch darauf hinzuweisen, dass dies eine neuerliche Aufwertung der Ästhetik mit sich bringt.

Wichtig ist hier, dass eine solche Philosophie Cassirers die Gegenüberstellung von Natur und Kultur voraussetzt und dass dies ebenso für Ingold gilt. Die Natur kann bei Ingold (und nicht weniger Cassirer) nie auf determinierte Verhältnisse zwischen Ursache und Effekt, Impuls und Reaktion reduziert werden; nach ihm (und auch nach Cassirer) könne man weder den Organismus auf den unmittelbaren Eindruck, den seine Umwelt auf ihn ausübt, reduzieren, noch die Umwelt auf den unmittelbaren Ausdruck, den der Organismus projiziert. Es gibt, kurz gesagt, den Organismus nur in seiner Umwelt und umgekehrt. Die Umwelt gestaltet sich ständig gemäß den Bewegungen von Organismen um. Organismus und Umwelt sind in diesem Sinne zwei Prozesse, die sich wechselseitig umbilden: Der Genotyp drückt sich nicht derart aus, als ob das System, das der Organismus bildet, aufgehoben wäre, und als ob die ständig sich umgestaltende Umwelt, in dem der Organismus sich bewegt, vergessen sein könnte: Der Ausdruck des Genotyps als Phänotyp hängt teilweise von der Umwelt ab, in der der Organismus handelt und sich bewegt.¹⁰ Und die Umwelt bekommt ihrerseits erst einen Sinn, wenn sich ein Organismus durch seine Handlungen ausbildet.

Die Umwelt unterscheidet sich von einem reinen Begriff der ‚Natur‘ insofern, als dass die Umwelt als ‚Netzwerk‘ aufgefasst werden sollte. Ingold erklärt dies in seinem Beitrag über die Zeitlichkeit der Landschaft, indem er auf Gibson Bezug nimmt.¹¹ Insofern sei anstatt der Verflechtung von Natur und Kultur von einer so und so gearteten Verflechtung des Organismus und seiner Umwelt zu sprechen. Das bedeute für die Menschen eine besondere Verflechtung der Kultur und des Individuums, welches durch Symbole Kultur schafft, in der wiederum das Individuum selbst geformt wird und die es gleichzeitig weiter umgestaltet.

¹⁰ Vgl. Ingold, Tim: „People Like Us. The Concept of the Anatomically Modern Man“, in: Corbey, Raymond/Theunissen, Bert (Hrsg.): *Ape, Man, Apeman. Changing Views since 1960*, Leiden University: Leiden 1995, S. 241-262, hier S. 250.

¹¹ Vgl. Ingold, Tim: „The Temporality of the Landscape“, in: *World Archaeology*, 25, 2, 1993, S. 24-174.

Dementsprechend ist es wenig sinnvoll, bei Ingold Natur und Kultur zu trennen – so, als ob einerseits die Natur der Ort eines mechanistischen Determinismus wäre und andererseits die Kultur den Ort einer absolut freien Handlung darstelle.¹² Ingold kritisiert damit sowohl den Positivismus als auch einen absoluten Idealismus. Das Verhältnis zwischen dem Organismus und seiner Umwelt einerseits und andererseits das zwischen einer Person und der besonderen kulturellen Gemeinschaft, in der sie lebt, stehen in einem spezifischen und dynamisch wechselseitigen Prozess: Sowohl der Organismus als auch die Person ‚interpretieren‘ ihre Umwelt oder ihre Kultur und durch diesen Prozess der Sinngebung werden die Umwelt sowie die Kultur ständig umgestaltet.

3. Die Theorie der Verkörperung

Cassirer und Ingold beginnen ihre Überlegungen über den Prozess der Sinngebung stets mit biologischen Untersuchungen, ohne diese dabei in einer Naturalisierung der Menschen münden zu lassen. Ganz im Gegenteil führt ihre Analyse zu einer Lehre der Freiheit, d.h. zu einer unendlichen Fähigkeit der Menschen, neue Welten aufzubauen. Der Prozess der Sinngebung wurzelt dabei in einem Wahrnehmungsprozess.

Das Sinngebungsvermögen der symbolischen Formen (Mythos, Religion, Kunst usw.) basiert auf „symbolischer Prägnanz“¹³, die der wahrnehmende Körper durch aktive Erfahrungen schafft. Jede symbolische Form bekommt ihre besondere Regelmäßigkeit erst nach dieser ersten Organisation der Welt der Wahrnehmung. Wie bei Edgar Wind¹⁴ kann insofern sowohl bei Cassirer als auch bei Ingold nicht mehr von einer ‚reinen Vernunft‘ die Rede sein, sondern von einer ‚verkörperten Vernunft‘. Die Vernunft entwickelt sich in ständiger Verbindung mit einem Körper bzw. mit einem Organismus, der sich durch seine Bewegungen und Handlungen ständig formt und gleichzeitig seine Umwelt ständig umgestaltet.

¹² Vgl. Ingold, Tim: „Beyond Biology and Culture – The Meaning of Evolution in a Relational World“, in: *Social Anthropology*, 2004, S. 201-221, hier S. 217ff.; Ingold: „An Anthropologist looks at Biology“, S. 209f.

¹³ Zu diesem Begriff vgl. Cassirer: *Die Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, S. 218ff. „Symbolische Prägnanz“ bedeutet, dass jedes sinnliche Datum, das uns gegeben wird, sofort in einer bestimmten gesamten Erfahrung gegliedert wird, die wiederum von der Orientierung unseres Interesses geprägt wird.

¹⁴ Krois schreibt dazu: „Wind stellte daher dieser »reinen« – sprachlich argumentierenden – Vernunft die »verkörperte« Vernunft gegenüber, die mit Instrumenten Experimente durchführt“ (Krois, John Michael: „Edgar Wind. Heilige Furcht und andere Schriften zum Verhältnis von Kunst und Philosophie“, in: ders.: *Bildkörper und Körperschema*, S. 9-40, hier S. 34).

Statt die Kultur anhand eines biologisch-mechanistischen Modells als determiniert zu betrachten – als ob der Mensch noch strenger durch seine Kultur determiniert wäre als der Organismus durch die Natur –, betrachten umgekehrt Cassirer und Ingold, wie erwähnt, neben dem biologischen auch das kulturelle Gebiet als *nicht determiniert*. Es ist, als ob die Wechselbeziehung zwischen dem Organismus und seiner Umwelt durch das Modell der kulturellen Schaffung von Werken gedeutet würde – was Ingold die „Theorie der Information“¹⁵ nennt. Gleichwohl solle die Wechselbeziehung zwischen der Person und ihrer Kultur immer auf die biologische Ebene zurückgeführt werden; die Ebene als die erste dynamische Stufe, in der die Sinnggebung auf allen anderen Stufen wurzelt. Das nennt Ingold (ähnlich Edgar Wind) eine allgemeine Theorie der Verkörperung, eine Theorie des „embodiment“.¹⁶

4. Cassirers und Ingolds Auffassungen der Biologie

4.1 Cassirers Auffassung der Biologie

Man könnte Cassirers Ansichten zur Biologie anders interpretieren als Krois es getan hat. Wäre eine derartige Interpretation sinnvoll und würde man dieser folgen, dann hieße es, das Verhältnis zwischen Cassirers und Ingolds biologischem Denken *anders* darzustellen als es im Folgenden geschieht. Gleichwohl stützen wir uns hier auf Krois' Interpretation, insbesondere auf seinen Beitrag „Ernst Cassirer's Philosophy of Biology“, der in *Sign Systems Studies* 32 (2004) erschienen ist und sich auch in *Bildkörper und Körperschema*¹⁷ wiederfindet.

Die Hauptpunkte von Krois' Analyse sind die folgenden: Biologie ist neben Mathematik eine der wichtigsten Wissenschaften für Cassirer, der Jakob von Uexkülls Kollege und Freund in Hamburg war.¹⁸ Cassirer habe, so die Position Krois', die erste echte Biosemiotik entwickelt¹⁹, d.h.: er habe die semiologischen Prozesse nicht nur mit kulturellen Begriffen, sondern auch mit biologischen Begriffen und nicht nur mit kulturellen Begriffen beschrieben. In den Debatten zwischen Vitalisten und Mechanisten würde Cassirer einen Zwischenweg skizzieren. So habe dieser bemerkt, dass sowohl Linguistik als auch Biologie strukturalistische

¹⁵ Vgl. Ingold: „Beyond Biology and Culture“, Kapitel IV.

¹⁶ Vgl. Krois: „Kunst und Wissenschaft in Edgar Winds Philosophie der Verkörperung“, S. 3-23, hier S. 4.

¹⁷ Krois, John Michael: „Ernst Cassirer's Philosophy of Biology“, in: ders.: *Bildkörper und Körperschema*, S. 115-130.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 116.

¹⁹ Vgl. ebd., S. 117.

Wissenschaften sind, die nicht durch mechanistische Kausalität beherrscht werden und auch nicht teleologisch zu betrachten sind. Cassirer zentrierte, so Krois' Deutung, seine Analyse zur Biologie um den Begriff der Organisation. Krois zitiert Cassirers *Erkenntnisproblem* in seiner englischen Fassung: „In contrast to the idea of purpose, the concept of organization characterizes life by ascribing to it the property of a system“.²⁰ Krois argumentiert, dass diese Auffassung zur Debatte zwischen Vitalisten und Mechanisten einen Ausweg bietet: „[I]t offers no barrier to physico-chemical explanations yet maintains that not all biological phenomena can be so explained, namely, the structures of living things as wholes.“²¹

Die Untersuchung der organischen Ganzheit wird hier also als Kern der biologischen Untersuchungen betrachtet. Krois zitiert und übersetzt hierzu eine Formulierung Cassirers: „[D]ie richtige *Mitte* in der Biologie hält hier Uexküll, der methodischer Vitalist ist, ohne metaph[ysischer] Vitalist zu sein“.²²

Cassirer kommentiert Uexkülls Begriff des ‚Bauplans‘, welcher nicht nur das Nervensystem, sondern auch die Anatomie des Organismus im Ganzen umfasst; um den Bauplan organisieren sich „Merknetz“ und „Wirknetz“.²³ Der letzte Punkt, den Krois unterstreicht und der für unseren Vergleich mit Ingold wichtig sein wird, ist die Kritik Cassirers am Darwinschen Begriff der ‚Evolution‘ und der Entwicklung eines Begriffes der ‚Mutation‘ der lebendigen Gestalten, die eine Diskontinuität im Prozess der Evolution erklären soll.

Krois bemerkt, dass Cassirer seine eigene Auffassung als eine Art Weiterführung von Uexkülls Analyse betrachte: Die Auseinandersetzung zwischen dem Organismus und seiner Umwelt werde als „Urphänomen“²⁴ betrachtet, aber bei Menschen werde diese Auseinandersetzung in symbolischen Formen weiter entwickelt. Krois unterstreicht, dass „symbolic worlds acquire an objective status of their own“²⁵ und dass es eine Verschiedenheit nicht nur vom Grade, sondern auch von Natur aus zwischen dem tierischen Lebenssystem und dem menschlichen

²⁰ Ebd., S. 122f.

²¹ Ebd., S. 123.

²² Ebd., Anm. 27. Der Satz stammt ursprünglich aus: Cassirer, Ernst: „Zur Objektivität der ‚Ausdrucksfunktion‘“, in: ders: *Kulturphilosophie. Vorlesungen und Vorträge 1929-1941*, (Nachgelassene Manuskripte und Texte, Bd. 5), hrsg. von Rüdiger Kramme, Meiner: Hamburg 2004, S. 105-200, hier S. 162.

²³ *Merknetze* ermöglichen bestimmte Gruppierungen von Erregungen. *Wirknetze* wiederum sind Systeme, die den Organismus in Bewegung versetzen.

²⁴ Krois: „Ernst Cassirer's Philosophy of Biology“, S. 127. Mit „Urphänomen“ ist ein Phänomen gemeint, auf das alle Phänomene stets zurückgeführt werden sollen, um ihren ursprünglichen Sinn zu verstehen, und über das es unmöglich ist hinauszugehen.

²⁵ Ebd., S. 128.

System der symbolischen Formen gibt: eine Mutation zwischen Tieren und Menschen liegt vor.²⁶

Im Anschluss daran erwähnt Krois Susanne Langer, um festzustellen, dass ihre Analyse der *Empfindungen* eine Brücke zwischen Tieren und Menschen aufbaut.²⁷ Insofern wird Cassirers Auffassung nicht als die letzte Deutung der humanen Natur betrachtet, sondern gewissermaßen als ein ‚Forschungsprogramm‘, das erst noch zu entwickeln ist.

4.2 Ingolds Auffassung der Biologie

Die Elemente aus Ingolds Werk, die im ersten Teil der folgenden Darstellung zu erwähnen sind, stammen aus drei Beiträgen: der erste aus *Mind, Brain and Environment. The Linacre Lectures 1995-1996*²⁸, der zweite aus *Man, Ape, Apeman. Changing Views since 1960*²⁹, und der letzte ist ein Beitrag, der 2004 in der Zeitschrift *Social Anthropology*³⁰ erschienen ist und der versucht, Wege jenseits der Trennung von Natur und Kultur zu beschreiten.

Der erste wichtige Punkt von Ingolds Auffassung der Biologie lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Er weigert sich, die Biologie auf die Genetik zu reduzieren. Der Genotyp solle stets in der Struktur des Organismus betrachtet werden, und der Organismus solle stets in Auseinandersetzung mit seiner Umwelt gesehen werden. Um seine Auffassung dieser Auseinandersetzung des Organismus mit seiner Umwelt zu erklären, weist Ingold bemerkenswerterweise auf Susanne Langers Bücher hin. Er zitiert *Philosophy in a New Key*³¹ und *Feeling and Form*³² – ein Umstand, der beim Lesen eines Buches über Biologie vielleicht erstaunen mag. Was ihn bei Langer besonders interessiert, ist ihre Bestimmung der Kunst als Widerspiegelung der Morphologie der Empfindungen, die uns die Quelle der Sinnschaffung an den Tag lege. Kunst ließe uns die Morphologie der Empfindungen sehen, indem sie Empfindungen gestalte. Diese Gestaltung, diese Formung der Empfindungen, sei in unserer Wahrnehmung der Welt impliziert.

²⁶ Siehe über „Symbolnetz“ Möckel, Christian: *Das Urphänomen des Lebens. Ernst Cassirers Lebensbegriff*, Meiner: Hamburg 2005, S. 341.

²⁷ Vgl. Krois: „Ernst Cassirer’s Philosophy of Biology“, S. 129, Anm. 17. Siehe auch Langer, Susanne K.: *Mind. And Essay on Human Feeling*, The John Hopkins University Press: Baltimore 1982.

²⁸ Ingold, Tim, „Culture, Nature, environment: steps to an ecology of life“, in *Mind, brain and environment. The Linacre Lectures 1995-1996*, hrsg. von Bryan Cartledge, Oxford University Press: Oxford 1998, S. 158-180.

²⁹ Ingold: „People like Us“.

³⁰ Ingold: „Beyond Biology and Culture“.

³¹ Langer, Susanne: *Philosophy in a New Key*, Harvard University Press: Cambridge 1957.

³² Langer, Susanne: *Feeling and Form: A Theory of Art*, Routledge: London 1953.

Sie werde in bestimmte Richtungen geleitet bzw. orientiert, die unser Körper durch seine ständige Auseinandersetzung mit der Welt gewinne. Die Wahrnehmung einer Melodie ist beispielsweise in diesem Sinne ein ‚Akt‘: Sie ist gerade nicht ‚passiv‘. Langer unterstreicht, dass die Kunst sowohl eine Vorstellung als auch eine Darstellung sei: Die Klänge seien kein bloßes Instrument, kein *ergon*, das wir benutzen, um innerliche Zustände, Emotionen oder Sätze auszudrücken. Die Klänge seien eigentlich von unseren innerlichen Aktivitäten und Zuständen untrennbar. Es ist insofern das Gleiche, wenn wir beispielsweise vor Wut schreien: Unser Schrei lässt nicht bloß an unsere Wut denken, der Schrei *ist* vielmehr unsere Wut selbst.³³

Dieses Ergebnis von Langers Ästhetik schließt Ingold an seine Theorie der „Ökologie des Sinnlichen“³⁴ an, indem er es auf alle Handlungen der Menschen verallgemeinert. Diese Theorie, die Ingold entwickeln möchte, stützt sich auf eine besondere Art und Weise, die Welt wahrzunehmen, die sich durch Leistungen, welche sich durch lange Erfahrungen in einer besonderen Umwelt entwickelt haben, gewinnen lässt.

Ingold nimmt einen anderen Punkt von Langers Analyse auf: Durch ihre Bücher habe er Whiteheads Theorie der Emergenz der Formen entdeckt. Nach dieser Theorie sind die Formen des Organismus nicht bloß als Gestalten, sondern als Prozesse der Gestaltung zu verstehen. Ingold behauptet, dass die Formen und Leistungen aller Organismen nicht bei besonderen genetischen Einzelbestimmungen vorgeschrieben seien; erstere sind vielmehr als Beschaffenheiten von Entwicklungssystemen anzusehen; Beschaffenheiten, die emergent seien.³⁵ Deshalb solle die Biologie nicht mehr allein die Variationen und Auswahl von Merkmalen untersuchen, die von Generation zu Generation übertragen worden sind. Die Biologie habe vielmehr eine Darstellung der dynamischen Selbstausbildungen und der Leistungen, Verhältnisfelder zu gestalten, zu erbringen.

Da der Genotyp nach Ingold immer mit der Umwelt, in der er in Wechselbeziehung steht, überliefert wird, könnten wir die Form eines Lebewesens als eine

³³ Vgl. Ingold: „Culture, Nature, Environment“. Ingold zitiert hier Merleau-Ponty: Wir behandeln die Welt nicht nur durch bloße Vorstellungen; wir sind eigentlich immer in diese eingesponnen (neben der Darstellungsfunktion wird die Ausdrucksfunktion wieder aufgewertet).

³⁴ Zu diesem Begriff vgl. ebd. Die „Ökologie des Sinnlichen“ bedeutet die unendliche Beschreibung der Entstehung des Sinnes durch die Wechselwirkung zwischen dem Organismus und seiner Umwelt.

³⁵ Vgl. Ingold: „Beyond Biology and Culture“, Kapitel IV.

emergierende Beschaffenheit eines gesamten Systems betrachten, das durch alle Relationen zwischen ihren Bestandteilen ausgebildet wird.³⁶

Der zweite Punkt von Ingolds morphologischer Biologie besteht in seinem Begriff des ‚Lebens‘ im Kontext seiner „Theorie der Relationen“³⁷, die ausdrücklich versucht, jeden Rest von Substantialismus zu vermeiden. Diese Bestimmung des Lebens geht mit einer allgemeinen Theorie der Verkörperung einher. Jeder Organismus wird hier als ein lebendiger Prozess einer Verkörperung von Sinnverhältnissen betrachtet – die Rede ist von einem spezifischen *modus vivendi*. Das Leben ist, kurz gesagt, die kreative Potentialität eines dynamischen Feldes von Relationen, in dem jede Eigenschaft eine bestimmte Form im Zusammenhang mit den anderen annimmt, wengleich spezifische Eigenschaften herausstechen.

5. Analogien zwischen Cassirers und Ingolds Auffassung zur Biologie

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich der Kernpunkt der Gemeinsamkeit zwischen Cassirers und Ingolds Analyse der Biologie. Wichtig und wesentlich ist vor allem, dass beide das biologische Wesen als den gestaltenden Lebensprozess verstehen, welcher in der Wechselwirkung zwischen diesem Wesen und seiner Umwelt ständig am Werk ist.

Ingold zitiert fraglos Cassirers Auffassung des Lebens, wenn er den Organismus als Verkörperung eines Lebensprozesses bezeichnet.³⁸ Die Bewegung wird bei Cassirer wichtiger als die Stabilität der Form, so analysiert Ingold. Er verknüpft damit Cassirers Auffassung der Form mit der von d’Arcy Thomson³⁹: Nur durch Transformationen wird die Form wahrgenommen.

Morphologie als Lehre der Gestalt und der Gestaltung und Transformation als wirksamer Begriff sind bei Ingold sowie bei Cassirer Schlüsselbegriffe. Sie behandeln in überwiegendem Maße die Transformationen zwischen symbolischen Formen und die zwischen konkreten Kulturen. Zum einen behandelt Cassirer das Verhältnis zwischen dem Individuum und seiner Kultur als eine in ständiger

³⁶ Bei Krois heißt es: „Cassirer erected a high wall between causal explanation and the concept of structure in his theoretical interpretation of biology so as to avoid teleological assumptions about natural processes. This wall was permeable in the last analysis because the notion of morphology permitted Cassirer to conceive the rise of new forms by non mechanical explanations, relying ultimately upon the notion of chance. The recent dissemination of self-organized theories seems to indicate that Cassirer was perhaps on the right track“ (Krois: „Ernst Cassirer’s Philosophy of Biology“, S. 130).

³⁷ Vgl. Ingold: „Beyond Biology and Culture“, Kapitel IV.

³⁸ Er zitiert hier, wie bereits angemerkt wurde, *An Essay on Man*. Vgl. Ingold: „An Anthropologist Looks at Biology“, S. 215.

³⁹ Vgl. ebd. D’Arcy Thomson ist im übrigen auch für Lévi-Strauss eine wichtige Quelle, was seine Auffassung der Form als Gestalt und als Struktur betrifft.

wechselseitiger Transformation stehende Beziehung.⁴⁰ Zum anderen wird bei Cassirer und Ingold die Transformation als ‚Übersetzbarkeit‘ gedeutet.⁴¹ Ihre morphologische Phänomenologie ist durch eine gemeinsame Semiologie⁴² geprägt, die sich für alle Sinnfunktionen der Sprache interessiert.

6. Organismus und Person: Unterschiede zwischen Cassirer und Ingold

Obwohl es, wie soeben festgehalten wurde, viele Parallelen zwischen Cassirers und Ingolds Verständnis der Biologie gibt, bedeutet das nicht, dass sie in allen Punkten übereinstimmen. Unterschiede zwischen ihnen werden klar, wenn es um das Verhältnis von Biologie (bzw. Natur) und Anthropologie (bzw. Kultur) geht.

Meiner Meinung nach lässt sich hier der Eindruck gewinnen, dass Cassirer und Ingold zwar dieselbe Auffassung der Biologie haben, aber dass die Schlussfolgerungen, die Ingold mit Blick auf die Anthropologie aus letzterer zieht, Cassirer sehr fern stehen. Das relationale Denken Ingolds bestimmt den Organismus und die Person als ein schaffendes Wesen, das sich in einem allgemeinen Feld von Relationen befindet, in welchem die Transformationen evolutionären Prozessen folgen. Damit versucht Ingold, die Biologie und die kulturelle Anthropologie in einen Zusammenhang zu setzen. Er versucht dabei, an einen Standpunkt der Ideengeschichte zurückzukehren, an dem die Trennung zwischen Natur- und Kulturwissenschaften noch nicht vollzogen wurde, um die Anthropologie (verstanden als Wissenschaft von den Personen) in das Feld der Biologie (verstanden als Wissenschaft von den Organismen) einzuschreiben.

Für Ingold besteht der Mensch nicht aus zwei Substanzen, sondern aus einer. Er ist nicht ein biologisches Individuum *und* eine Person, sondern ein Organismus. Man kann sagen, dass Cassirer es nie so ausgedrückt hätte, da er immer zwei Pole unterscheidet, die er ständig in Wechselbeziehungen setzt. Anders gesagt: Natur und Kultur, Sinnliches und Sinn sind durch Funktionen zergliedert, aber man muss in methodologischer Hinsicht ständig beide Pole unterscheiden. Es be-

⁴⁰ Lévi-Strauss würde seinerseits sagen, dass ein Werk immer die Transformation eines anderen ist und dass jede konkrete Kultur immer die Transformation einer anderen darstellt (vgl. Lévi-Strauss, Claude: *Les mythologiques*, Bd. IV: *L'homme nu*, Plon: Paris 2009, S. 576), so dass alle Kulturen einen gemeinsamen Chor bilden (ebd., S. 620).

⁴¹ Vgl. Cassirer, Ernst: „Structuralism in Modern Linguistic“, in: ders.: *Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946)* (Gesammelte Werke, Bd. 24), Meiner: Hamburg 2007, S. 299-320.

⁴² Vgl. Krois, John Michael: „More than a Linguistic Turn in Philosophy. The Semiotic Programs of Peirce and Cassirer“, in: ders.: *Bildkörper und Körperschema*, S. 92-113.

steht durchaus – aus der Sicht Cassirers – die Gefahr, bei Ingolds Schlussfolgerungen die Anthropologie der Personen in eine Biologie des Organismus zu integrieren. Man kann meiner Meinung nach die These Ingolds trotzdem verteidigen, wenn man hierbei nicht aus den Augen verliert, dass letzterer bereits eine gewisse Freiheit auf der Stufe der Biologie anerkennt, und dass er den Freiheitsprozess auf der Stufe der Kultur als die weitere Entwicklung jener gewissen Freiheit auf der Stufe der Natur versteht.

7. Cassirers und Ingolds Ästhetik

Wenn man Ingolds Bücher über die verschiedenen Arten und Weisen liest, die der Mensch geschaffen hat, um seine Welt aufzubauen, hat man abermals den Eindruck, dass Ingold Cassirer sehr nahe steht. Hier ist überwiegend von der Ästhetik die Rede. In der eingangs genannten Arbeit *Lines* versucht Ingold zu zeigen, dass die Linie sich anders aufbaut, wenn man von der einen Kunst zur anderen geht, von der symbolischen Form der Kunst zu anderen symbolischen Formen wie der Wissenschaft, von einer Kultur zu einer anderen, von einer Epoche zu einer anderen. Dies erinnert an das viel bemühte Beispiel, das Cassirer an mehreren Stellen benutzt, um die „symbolische Prägnanz“ zu erläutern: Im dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* erklärt er, dass eine einzelne Linie entweder frei als Ausdruck gedeutet werden kann, oder als mathematisches Bild, oder als für sich selbst stehend.⁴³

Ingold entwickelt dieses Beispiel in seinem bereits erwähnten Buch *Lines*. Darin beginnt er mit der Erläuterung seiner Auffassung der Linie in der Musik, dann kehrt er zu biologischen Typen von Linien zurück, um dann zu ethnologischen Beispielen überzugehen. Er behandelt sowohl die Linie, die benutzt wird, um die Genealogie darzustellen, als auch diejenige beim Zeichnen und Schreiben. Schließlich arbeitet er heraus, wie die Linie in der Mathematik, aber auch in der Malerei der Renaissance, durch die Untersuchungen über die Perspektive zu einer geraden Linie geworden ist.

⁴³ Vgl. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Die Phänomenologie der Erkenntnis*, S. 228.

Man kann dieses Buch als eine sehr freie Anwendung von Cassirers Auffassung der Sinnfunktionen, Ausdruck, Darstellung und reine Bedeutung sehen. Ingold benutzt diese Begriffe im selben Sinne wie Cassirer, das heißt ‚Ausdruck‘ als Konkretion des Sinnlichen und des Sinns (ohne Distanz); ‚Darstellung‘ als Trennung und Gliederung des Sinnlichen und des Sinns; und ‚reine Bedeutung‘ als klares Bewusstsein davon, dass der Mensch frei ist, dieses System der Interpretation der Welt oder ein anderes zu wählen.

8. Fazit

Zum Schluss mag es erstaunlich erscheinen, dass Ingold gedanklich so stark in der Nähe von Cassirer verortet wird, sind doch bei Ingold Natur und Kultur derart eng verflochten, dass sich die Ökologie des Sinnlichen und die Anthropologie der Kultur nicht mehr ohne Weiteres voneinander trennen lassen. Man könnte fürchten, dass die Freiheit des Menschen eingeschränkt und dass der Mensch aufs Mechanische reduziert werden würde. Liest man Ingold allerdings genauer, so wird deutlich, dass dies nicht der Fall ist: Er betrachtet die Welt der Tiere als ein schon aktives Feld, in dem sich der Organismus und die Umwelt wechselseitig umformen; und wenn Ingold kulturelle Werke behandelt, versucht er immer wieder herauszustellen, wie verschiedenartig der Mensch seine Welt bilden kann. Ingold geht wie Cassirer ständig von einer symbolischen Form zur anderen, wandert innerhalb der Darstellung derselben symbolischen Form von einem Beispiel zum anderen, und als Ethnologe versucht er auch immer, Transformationsprozesse zwischen konkreten Kulturen zu beschreiben. Insofern entwickelt Ingold Cassirers Philosophie weiter und trennt sich von dieser auch dann nicht, wenn er Schlussfolgerungen zieht, die Cassirer zuvor nicht in dieser Klarheit formuliert hatte.

**Die Sichtweise Ernst Cassirers zur modernen Biologie.
Cassirers antidarwinistisches Verständnis
der biologischen Evolution**

Christian Möckels Kenntnisse und Interessen erstrecken sich über ein vielfältiges Spektrum. Dies gilt auch für seine Cassirer-Forschung. Sie ist nicht nur tiefgründig, sondern auch so mannigfaltig, dass sich in ihrem Rahmen mehrere Arbeiten zu noch immer ungenügend recherchierten Themen finden. Zu ihnen gehört der Aufsatz „Das Formproblem in Kulturwissenschaft und Biologie“ (2012), der sich damit beschäftigt, Cassirers Verständnis des Formproblems in der *Biologie* im Verhältnis zu seinem Verständnis desselben in der Kulturwissenschaft ans Licht zu bringen.¹

Durch diese Forschung Möckels inspiriert, zielt der vorliegende Aufsatz darauf ab, Cassirers Verständnis der Biologie weiter zu erläutern. Dabei zu beachten ist, dass es sich in diesem Aufsatz um sein Verständnis der Biologie allein aus einer spezifischen Sicht handelt, nämlich aus der Sicht der *Evolutionstheorie*, während es in besagter Arbeit Möckels um Cassirers Verständnis der *Biologie im Allgemeinen* geht. Im Folgenden wird speziell Cassirers Ansicht zur biologischen Evolution erklärt, insbesondere indem seiner kritischen Auseinandersetzung mit Darwins Theorie der natürlichen Selektion nachgegangen wird.

Zu diesem Zweck untergliedert sich der vorliegende Beitrag in drei Abschnitte. Erstens wird das Primat des Formgedankens gegenüber dem Kausalgedanken im vitalistischen Denken Cassirers hervorgehoben. Zweitens wird seine kritische Interpretation der darwinistischen Selektionslehre deutlich gemacht. Aufgrund der Ergebnisse dieser beiden Teile wird drittens Cassirers eigenes, antidarwinistisches Verständnis der Evolution beleuchtet. Zusätzlich wird zum Schluss eine kleine Betrachtung angestellt, in der – ausgehend vom bis dahin erarbeiteten Cassirerschen Verständnis von Evolution – auf eine wichtige Ansicht in seiner *Kulturphilosophie* hingewiesen wird.

¹ Vgl. Möckel, Christian: „Das Formproblem in Kulturwissenschaft und Biologie. Ernst Cassirer über methodologische Analogien“, in: Recki, Birgit (Hrsg.): *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens. Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert*, Meiner: Hamburg 2012, S. 155-180.

1. Formproblem und Kausalproblem im biologischen Denken Cassirers

Wer sich mit Cassirers Ansicht zur Biologie beschäftigen will, kann den vierten Band des *Erkenntnisproblems* heranziehen, in dem er die Problematik der modernen Biologie am ausführlichsten und weitreichendsten behandelt. Dort beschreibt Cassirer zeitgenössische Diskussionen in der Biologie in zweierlei Hinsicht: einerseits als Debatte zwischen Historismus (der phyletischen bzw. historischen Erklärung) und A-Historismus (der morphologischen, ahistorischen Erklärung), und andererseits als Debatte zwischen Mechanismus (der physisch-chemischen bzw. positivistisch-reduktionistischen Erklärung) und Vitalismus (der Erklärung aufgrund der inneren, autonomen Kraft des Organismus). Diese beiden Debatten korrelieren eng miteinander, weil es sich für Cassirer, aus genereller Perspektive, eigentlich um ‚eine‘ Debatte handelt, nämlich die Debatte zwischen der *darwinistischen Kausalerklärung* (Historismus und Mechanismus) und der *antidarwinistischen Formerklärung* (A-Historismus und Vitalismus).²

Zu solchen Debatten schreibt Cassirer, dass jede Partei ihr eigenes Recht besitze, dass man daher beide „zueinander in das rechte methodische Gleichgewicht“ setzen müsse.³ Aber ungeachtet solch einer *theoretischen* Behauptung ist es augenscheinlich, dass Cassirer *faktisch* für eine der beiden, d.h. für die antidarwinistische, vitalistische Seite, Partei ergreift.⁴ Ähnlich seiner Argumentation hinsichtlich der Philosophie (bzw. Kulturwissenschaft) schreibt Cassirer auch in Bezug auf die biologische Problematik dem Formproblem, also der vitalistischen Formerklärung, Priorität zu, obwohl er an einigen Stellen *rein theoretisch* die Gleichberechtigung von Formproblem und Kausalproblem behauptet.⁵

Das Primat des Formproblems in Cassirers biologischen Studien, d.h. das der vitalistischen Formerklärung, zeigt sich gut an Cassirers Auseinandersetzung mit dem vitalistischen Biologen Jakob von Uexküll, den er in den 1920er-Jahren persönlich kennenlernte und hoch schätzte. Wichtig dabei ist, dass Cassirer Uexkülls Biologie als eine Forschung der *Form* bzw. *Struktur* des Lebewesens hervorhebt. Gemeint sind mit der „Form“ bzw. „Struktur“ hier der jeder Spezies eigene, angeborene „Bauplan“ und die „Umwelt“, welche – jedem Bauplan entsprechend – aus einem a priori bestimmten Rezeptor- sowie Effektorsystem besteht.⁶ Cassirer

² Vgl. Cassirer, Ernst: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. 4: *Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832-1932)*, Meiner: Hamburg 2000, S. 204ff.

³ Vgl. ebd., S. 201ff. und 248ff. Zitat aus ebd., S. 250.

⁴ Zu Cassirer als Vitalisten vgl. Möckel: „Das Formproblem in Kulturwissenschaft und Biologie“, S. 167f.

⁵ Vgl. ebd., S. 170ff. und 177f.

⁶ Vgl. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem*, Bd. 4, S. 231ff.

stellt die Bedeutung der „Form“ in Uexkülls Biologie im scharfen Kontrast zur darwinistischen Evolutionstheorie wie folgt heraus:

„Hier [in Uexkülls Forschung, Y.H.] im Sinne des Darwinismus von einer Anpassung des Organismus an seine Umgebung zu sprechen, ist offenbar irrig: Denn dadurch würde in einen zeitlichen Prozeß verwandelt, was in Wahrheit ein bestimmtes Sein ist, das für den Bestand der Lebewesen von Anfang an unerläßlich ist. Ist es der Bauplan, der selbsttätig die Umwelt des Tieres schafft, so kann man nicht sagen, daß das einzelne Tier dieser mehr oder weniger gut angepaßt sei. Alle Tiere sind vielmehr kraft seiner in ihre Umgebung vollkommen ‚eingepaßt‘. [...] Daß die *Umweltforschung*, die er als selbständige Methode in die Biologie einführen will, nicht Kausalforschung, sondern reine *Strukturforschung* ist, wird hierbei von Uexküll aufs schärfste betont.“⁷

Wenn man neben dieser Behauptung die große Bedeutung Uexkülls für Cassirers biologisches Verständnis in Betracht zieht, liegt es klar auf der Hand, dass für Cassirer die Form- bzw. Strukturforschung von größerer Bedeutung ist als die Kausal- bzw. Evolutionsforschung.

Das Primat des Formproblems in Cassirers biologischen Analysen kann auch dadurch beleuchtet werden, dass er den für ihn – neben Kant – vorbildlichsten Denker, nämlich Goethe, zur Partei der vitalistischen Formanalyse rechnet. Cassirer ist der Ansicht, dass seine Naturforschung eine „tiefe und furchtbare Wirkung“⁸ auf die Entwicklung der modernen Biologie geübt habe und dass der Uexküllsche Formgedanke die Wiederherstellung des Programms der Goetheschen „idealistischen Morphologie“ bedeute – jener Morphologie, welche nicht nach dem realen, sondern nach dem *idealen Urtypus* der *Metamorphose* des Lebewesens sucht.⁹

In diesem Zusammenhang ist der biologische Disput zwischen Georges Cuvier und Geoffroy Saint-Hilaire im Jahr 1830 kurz zu erwähnen. Dabei handelt es sich um die Frage nach der Existenz eines gemeinsamen Grundkörperbaus bei den Wirbeltieren sowie Wirbellosen. Saint-Hilaire nahm diesen gemeinsamen Grundkörperbau an, während Cuvier auf der Verschiedenheit des Körperbaues in unterschiedlichen Tiertypen beharrte und daher diese Gemeinsamkeit verneinte. Bei

⁷ Ebd., S. 233f.

⁸ Ebd., S. 159.

⁹ Zum Verhältnis von Uexkülls Biologie und Goethes Naturansicht vgl. ebd., S. 232 und 236f.; zu Goethes „idealistischer Morphologie“ vgl. ebd., S. 159ff.

diesem Disput stand Goethe bekanntermaßen auf der Seite von Saint-Hilaire.¹⁰ Dem großen Goethe-Verehrer Cassirer ist diese Tatsache freilich nicht verborgen geblieben. Nichtsdestoweniger behauptet Cassirer, wobei er Goethes eigenen Äußerungen widerspricht, dass Goethes Naturansicht *eigentlich* nicht so sehr der Saint-Hilaires, als vielmehr derjenigen Cuviers verwandt sei. Goethes Naturanschauung stehe, so Cassirer,

„wenn man auf ihre eigentlichen Quellen und ihre gedanklichen Grundmotive zurückgeht, in vieler Hinsicht Cuvier viel näher, als es Goethe zum Bewußtsein gekommen ist. Denn die Idee des *Typus* behauptet auch bei Goethe ihre beherrschende Stellung, und ohne sie hätte er seine Lehre von der Metamorphose nicht aufstellen und nicht durchführen können.“¹¹

Damit will Cassirer geltend machen, dass Goethes Naturforschung wie Cuviers eine *Form-* bzw. *Struktur*forschung ist, obwohl sich beide in konkreter Hinsicht voneinander unterscheiden. Hierbei drängen sich einige Fragen auf. Erforscht Saint-Hilaire nicht auch die Form bzw. die Struktur? Schätzt Goethe nicht eben aufgrund dieser Art der Formforschung Saint-Hilaire höher ein als Cuvier?

In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass es in der soeben zitierten Passage eigentlich um die Abgrenzung der Naturansicht Goethes *vom Evolutionsgedanken* geht. Was Cassirer betonen will, ist, dass Goethes Naturforschung eine Formforschung darstellt und dass diese Forschung von derjenigen der Evolutionisten wie Saint-Hilaire (Lamarck, Darwin oder Spencer) abzugrenzen ist. Wie erwähnt, versteht Cassirer das *Evolutionsproblem* als *Kausalproblem*, das dem Formproblem entgegensteht; aufgrund dieses Gedankens schließt er Goethes Formforschung (Morphologie) nicht an den Evolutionisten Saint-Hilaire, sondern an den Antievolutionisten Cuvier an. Zu Goethes idealistischer Morphologie, zu seiner Theorie der Metamorphose, heißt es:

„Die Lehre von der Metamorphose hat mit [...] [der] Frage nach der historischen *Abfolge* der Lebenserscheinungen nichts zu tun; sie ist von jeder Art »Deszendenztheorie« nicht nur dem Inhalt nach, sondern der Problemstellung und Methode nach geschieden. Der Goethi-

¹⁰ Vgl. Goethe, Johann Wolfgang von: „Principes de philosophie zoologique discutés en mars 1830 au sein de l'Académie Royale des Sciences par Mr. Geoffroy de Saint-Hilaire Paris 1830“, in: ders.: *Schriften zur Morphologie* (Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche, Bd. 24), hrsg. von Dorothea Kuhn, Deutscher Klassiker Verlag: Frankfurt am Main 1987, S. 810-842.

¹¹ Cassirer: *Das Erkenntnisproblem*, Bd. 4, S. 160.

sche Begriff der »Genese« ist dynamisch, aber er ist nicht historisch; er verbindet weit voneinander abliegende *Formen*, indem er ihre stetige Vermittlung aufzeigt, aber er will keine Stammbäume von Arten aufstellen.¹²

Auf diese Weise trennt Cassirer die Formforschung (bei Uexküll, Goethe usw.) und die Kausal- bzw. Evolutionsforschung (bei Saint-Hilaire, Lamarck, Darwin usw.) sehr scharf voneinander ab. Er nennt die Grenzüberschreitung zwischen Goethes Lehre der idealistischen Morphologie und Darwins Evolutionstheorie sogar eine „Verunstaltung“¹³ der Wissenschaften.

Eigentlich scheint eine solche scharfe Trennung nicht notwendig zu sein. Darüber hinaus scheint Darwins Formforschung eben darum fruchtbar geworden zu sein, weil er diese Forschung an die Kausal- bzw. Evolutionsforschung angeschlossen hat. Seine auf dem Evolutionsgedanken basierende Unterscheidung von *Analogie* und *Homologie*¹⁴ wird für die Formforschung hoch bedeutsam. Einer der wichtigsten Evolutionstheoretiker im zwanzigsten Jahrhundert, Ernst Mayr, schreibt beispielsweise: Die idealistische Morphologie bemühte sich im Gegensatz zu Darwins Versuch „wenig um die Unterscheidung zwischen strukturellen Ähnlichkeiten aufgrund gemeinsamer Abstammung (Homologie) und solchen aufgrund ähnlicher Funktion (Analogie), und ergab daher häufig höchst heterogene Gruppierungen.“¹⁵

An dieser Stelle soll es aber nicht um die biologischen Fragen selbst gehen, sondern darum festzustellen, dass Cassirer hinsichtlich dieser Probleme eine scharfe Trennung von idealistischer Formerklärung und evolutionärer Kausalerklärung forderte und zudem jene Formerklärung für wesentlicher hielt. In paradigmatischer Weise heißt es in einem von ihm affirmativ zitierten Satz von Adolf Naef, dem zeitgenössischen Schweizer Zoologen: „Die idealistische Morphologie ist nicht nur in der Geschichte der Wissenschaft Voraussetzung für die Einführung der Phylogenetik gewesen [...], sondern *muß ihr auch heute noch aus logischen Gründen vorangestellt werden.*“¹⁶

¹² Ebd., S. 172f.

¹³ Ebd., S. 173.

¹⁴ Vgl. Darwin, Charles: *Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder die Erhaltung der begünstigten Rassen im Kampfe um's Dasein* (Gesammelte Werke, Bd. II), übers. von J. Victor Carus, E. Schweizerbart'sche Verlagshandlung: Stuttgart 1899, S. 494ff.

¹⁵ Mayr, Ernst: *Die Entwicklung der biologischen Gedankenwelt. Vielfalt, Evolution und Vererbung*, übers. von K. de Sousa Ferreira, Springer: Berlin/Heidelberg 2002, S. 367.

¹⁶ Naef, Adolf: *Idealistische Morphologie und Phylogenetik (Zur Methodik der systematischen Morphologie)*, Gustav Fischer: Jena 1919, S. 69 (eigene Hervorhebung). Cassirers Zitat findet sich in: Cassirer: *Das Erkenntnisproblem*, Bd. 4, S. 173.

Hierbei ist mit Nachdruck zu betonen, dass das Primat des ahistorischen Formproblems bei Cassirer keineswegs bedeutet, er hielte das historische bzw. phylogenetische Kausalproblem für irrelevant. Selbst wenn für ihn das Formproblem eine primäre und das Kausalproblem eine sekundäre Bedeutung besitzen, bleibt das Kausalproblem ein nicht zu vernachlässigendes Problem. Eben deshalb ist das Hauptziel dieses Beitrags, nämlich die Erklärung des Evolutionsverständnisses von Cassirer, möglich und sinnvoll.

Um jenes Verständnis in vollem Umfang zu erörtern, gilt es zuerst zu klären, wie Cassirer Darwins Evolutionstheorie interpretiert bzw. fehlinterpretiert hat – schließlich bildet diese Evolutionstheorie einen Gegenpol zu Cassirers eigenem Evolutionsverständnis.

2. Cassirers Interpretation bzw. Fehlinterpretation der Evolutionslehre Darwins

In Bezug auf das Evolutionsproblem heißt es bei Cassirer:

„Die Art, in der Darwin seine Lehre gefunden und in der er sie begründet und dargestellt hat, ist ein Musterbeispiel echt induktiver Forschung und Beweisführung. Für die Logik der Induktion würde *Darwins »Entstehung der Arten«* auch dann ein klassisches Werk bleiben, wenn man lediglich seine Form berücksichtigt.“¹⁷

Dieses Lob darf nicht ignoriert, aber auch nicht überschätzt werden. Denn obwohl Cassirer *Die Entstehung der Arten* wegen seiner *Form* der induktiven Forschung hoch schätzt, erstreckt sich diese Wertschätzung nicht auf Darwins wissenschaftlich-biologische Konklusion hinsichtlich der Ursache der Evolution, d.h. nicht auf die These der natürlichen Selektion.¹⁸

Dass Cassirers Anerkennung der wissenschaftlichen Leistung Darwins nicht die These der natürlichen Selektion einschließt, lässt sich auch anhand der Argumentation Cassirers untermauern, die sich um eine Passage aus Darwins *Die Abstammung des Menschen* dreht. Dabei räumt Darwin – aufgrund von Carl Naegelis und Paul Brocas Bemerkung, es gebe von der Nützlichkeit unabhängige Strukturen der Pflanzen und der Tiere – ein, dass er in *Die Entstehung der Arten* die Nützlichkeit organischer Teile etwas überbetont habe, um seine Ausführungen

¹⁷ Ebd., S. 185.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 187.

gegen abträgliche Restbestände der Schöpfungslehre zu immunisieren.¹⁹ Cassirer zitiert diese Aussage Darwins und stellt daraufhin fest:

„Der Nachdruck lag schon für ihn [Darwin, Y.H.] auf der Tatsache der Evolution, nicht auf den besonderen Erklärungsgründen, die er für sie gegeben hatte. Diese Tatsache kann im vollen Umfange angenommen und zugestanden werden, ohne daß man damit die erkenntniskritischen und methodologischen Folgerungen ziehen muß, die der ältere Darwinismus gezogen hat.“²⁰

Für Darwin selbst sei also, so Cassirer, im Vergleich zum „älteren Darwinismus“, d.h. hier: den ersten Darwin-Nachfolgern wie Ernst Haeckel, die Frage nach den Ursachen der Evolution nicht von großer Bedeutung. Vielmehr sei ihm im Wesentlichen an der Feststellung der Evolution als einer empirischen *Tatsache* gelegen. Die natürliche Selektion als Ursache bzw. Grund der Evolution sei kein wesentliches Interesse Darwins.²¹

Eine solche Behauptung Cassirers ist fragwürdig. Denn in der soeben erwähnten Passage in *Die Abstammung des Menschen* äußert sich Darwin anders, als Cassirer es darstellt. Dort spricht sich Darwin eigentlich nachdrücklich für die große Bedeutung der natürlichen Selektion aus. Obwohl er einräumt, in *Die Entstehung der Arten* die Bedeutung der natürlichen Selektion etwas zu hoch angesetzt zu haben, gibt er „durchaus nicht“ zu, dass er „darin geirrt haben sollte“, dass er „der natürlichen Selektion eine große Kraft“ zuschrieb.²² Darüber hinaus schreibt Darwin im gleichen Werk ausdrücklich, dass die These der Evolution insofern unvollkommen bleiben muss, als die Struktur bzw. der *Grund* der Evolution nicht erklärt wird.²³ So stellt er eindeutig fest, dass eines der beiden Hauptziele in *Die Entstehung der Arten* – neben der Widerlegung der Schöpfungslehre einzelner Arten – darin liegt, zu zeigen, dass der Hauptgrund der Entstehung der Arten die natürliche Selektion ist.²⁴

Die große Bedeutung der These der natürlichen Selektion für Darwins evolutionäre Theorie ist dementsprechend unverkennbar. Insofern hat Cassirer wenig Berechtigung, diese Bedeutung in Zweifel zu ziehen. Aber dabei ist es wichtig,

¹⁹ Vgl. Darwin, Charles: *Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl. I. Bd.*, (Gesammelte Werke, Bd. V), übers. von J. Victor Carus, E. Schweizerbart'sche Verlagshandlung: Stuttgart 1902, S. 67.

²⁰ Cassirer: *Das Erkenntnisproblem*, Bd. 4, S. 194.

²¹ Vgl. ebd., Anm. 132.

²² Darwin: *Die Abstammung des Menschen*, S. 67.

²³ Vgl. Darwin: *Entstehung der Arten*, S. 22f.

²⁴ Vgl. Darwin: *Die Abstammung des Menschen*, S. 67.

sich dessen bewusst zu sein, dass Cassirer mit dieser Lesart versucht, die Relevanz Darwins nicht zu mindern, sondern zu *erhöhen*; denn für Cassirer ist die Hervorhebung der wichtigen Rolle der natürlichen Selektion in der Evolution ein Irrtum. Diese kritische Einstellung Cassirers gegenüber der Selektionstheorie hat zwei Gründe – so zumindest im vierten Band des *Erkenntnisproblems*, welches zum Ende des Jahres 1940 in Schweden fertiggestellt wurde. Dort schreibt Cassirer der Selektionslehre zwei Grundcharaktere zu und kritisiert jene Lehre wegen dieser beiden.

Der eine Grund ist ein *teleologischer*. Obwohl, so Cassirer, Darwin im Unterschied zu Lamarck den *Anschein* erwecke, die Teleologie mit vollem Ernst eliminieren zu wollen, täusche dieser Schein. Darwins Selektionstheorie könne *wegen ihrer Grundstruktur* jene Elimination keineswegs vollziehen, weil diese Struktur nicht anders als teleologisch bestimmt sei, d.h. auf dem *Zweckbegriff* basiere.²⁵ Es heißt zur These Darwins:

„[...] man kann behaupten, daß keine frühere biologische Theorie dem Zweckbegriff eine solche [hohe, Y.H.] Bedeutung beigemessen und ihn mit solchem Nachdruck vertreten hat, wie es im Darwinismus der Fall ist. Denn nicht nur einzelne, sondern schlechthin alle Erscheinungen des Lebens werden hier unter dem Gesichtspunkt ihres Leistungswertes für die Erhaltung des Organismus betrachtet.“²⁶

Für Cassirer sind die Darwinisten – d.h. diejenigen, die die natürliche Selektion als Hauptursache der Evolution betrachten – „die »allergrößten Teleologen«“²⁷, weil sie in jedem Organ, jedem Charakter eines Organismus eine Nützlichkeit, d.h. einen *Zweck* für die Selbsterhaltung bzw. das Überleben suchen. Diesen teleologischen Gedanken wirft Cassirer den Darwinisten vor, da ein solcher Gedanke zu empirisch unbegründeten, dogmatischen Hypothesen führe.²⁸

Dieser Vorwurf Cassirers kann nur dann gerechtfertigt sein, wenn es um *einen* Darwinisten geht, der voraussetzt, dass jeder organische Teil *ohne Ausnahme* für die Selbsterhaltung des Organismus nützlich sein müsse. Das heißt, jener Vorwurf

²⁵ Vgl. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem*, Bd. 4, S. 190ff.

²⁶ Ebd., S. 192. Vgl. Cassirer, Ernst: „Probleme der Kulturphilosophie“, in: ders.: *Kulturphilosophie. Vorlesungen und Vorträge 1929-1941* (Nachgelassene Manuskripte und Texte, Bd. 5), hrsg. von Rüdiger Kramme, Meiner: Hamburg 2004, S. 29-104, hier S. 60.

²⁷ Cassirer: *Das Erkenntnisproblem*, Bd. 4, S. 193.

²⁸ Vgl. ebd., S. 190ff.

ist im Grunde problematisch, sofern Cassirer davon ausgeht, dass der Darwinismus *an sich* bzw. die Selektionslehre *an sich* nicht anders als teleologisch und dogmatisch sein könne. Denn unabhängig von ihrer Interpretation durch verschiedene Darwinisten ist Darwins Selektionslehre nicht teleologisch und dogmatisch, sondern bekanntlich empirisch-wissenschaftlich gemeint.²⁹ Darwin zufolge ist die lebensnützliche Funktion eines Organs keine teleologisch-apriorisch vorbestimmte Natur, sondern ein biologisch-empirisches Resultat durch den langen und allmählichen Prozess der natürlichen Selektion.³⁰ Zusammenfassend gesagt: Die Behauptung, dass in der empirischen Evolutionsgeschichte viele organische Teile durch die natürliche Selektion gestaltet wurden, ist nicht als teleologisch-dogmatische, sondern als empirisch-wissenschaftliche Behauptung zu verstehen.

So ist m.E. Cassirers Darstellung (und Vorwurf), Darwins Lehre der natürlichen Selektion sei von ihrer Struktur her eine teleologische, nicht überzeugend. Zudem scheint eine solche Darstellung um so problematischer, als Cassirer den anderen Grundcharakter der Selektionstheorie als Zufallscharakter versteht. Wie kann eine Theorie eine teleologische, d.h. auf dem Zweckbegriff basierende Theorie, und zugleich eine Zufallstheorie, d.h. eine vom Zweckbegriff unabhängige Theorie, sein? Liegt hier nicht ein Widerspruch vor?

Ob und inwiefern Cassirer sich einer solchen Widersprüchlichkeit bewusst war, ist unklar. Klar ist aber, dass diese Widersprüchlichkeit, die im vierten Band des *Erkenntnisproblems* besteht, in späteren Schriften nicht mehr zu finden ist. In seinen amerikanischen Exiljahren (1941-1945) hebt Cassirer nicht mehr das teleologische Moment in Darwins Selektionstheorie hervor. Darüber hinaus setzt er nun überraschenderweise diese Theorie der teleologischen Lehre *entgegen*, wenn er im *Essay on Man* (1944) der *materialistischen* Lehre Darwins die *teleologische* Naturansicht Aristoteles' gegenüberstellt:

²⁹ Vgl. Mayr, Ernst: ... und Darwin hat doch recht, übers. von Inge Leipold, Piper: München/Zürich 1995, S. 75ff.

³⁰ Vgl. Darwin: *Entstehung der Arten*, S. 97ff. und 533ff.

„[In Aristotle’s view of organic life, Y.H.] [t]he teleological character of human life is projected upon the whole realm of natural phenomena. In modern theory this order is reversed. Aristotle’s final causes are characterized as a mere »*asylum ignorantiae*«. One of the principal aims of Darwin’s work was to free modern thought from this illusion of final causes. [...] [For Darwin and modern thinkers, Y.H.] [t]he accidental changes that take place in the life of every organism are sufficient to explain the gradual transformation that leads us from the simplest forms of life in a protozoon to the highest and most complicated forms.“³¹

Wie sich hier zeigt, ist für Cassirers späteres Verständnis die Selektionstheorie nicht durch den teleologischen und den Zufallscharakter, sondern nur durch den letzteren gekennzeichnet. Cassirer zufolge ist nun die Selektionslehre im Wesentlichen eine „Zufallstheorie“³², d.h. eine Theorie, der zufolge „wir jede neue Form [der Organismen, Y.H.] aus der alten durch bloße Akkumulation zufälliger Veränderungen hervorgehen lassen.“³³ Cassirer argumentiert gegen diese Theorie, indem er die Kritiken der Vitalisten (Driesch, Uexküll usw.) an der Selektionstheorie affirmativ anführt. Die Selektionstheorie als eine Zufallstheorie sei unplausibel, denn der Organismus sei „kein Aggregat von Teilen, sondern ein System von Funktionen, die einander bedingen“.³⁴ Die Zufallstheorie könne die *einheitlich* bzw. *ganzheitlich* hoch strukturierten *Formen* des Organismus nicht erklären.³⁵

Indem der spätere Cassirer in dieser Weise Darwins Theorie vom teleologischen Moment trennt und sie nur als eine Zufallstheorie beschreibt und kritisiert, gibt es nicht mehr die zuvor erwähnte Widersprüchlichkeit, die sich im *Erkenntnisproblem* findet. Dennoch bedeutet dies immer noch nicht, dass Cassirer Darwins Selektionstheorie in vollem Maß gerecht geworden wäre.

³¹ Cassirer, Ernst: *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Meiner: Hamburg 2006, S. 23f.

³² Cassirer: *Das Erkenntnisproblem*, Bd. 4, S. 225.

³³ Cassirer, Ernst: „Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien“, in: ders.: *Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946)* (Gesammelte Werke, Bd. 24), S. 355-486, hier S. 460. Vgl. Cassirer: *An Essay on Man*, S. 23f.; Cassirer, Ernst: „Probleme der Kulturphilosophie“, in: ders.: *Kulturphilosophie. Vorlesungen und Vorträge 1929-1941* (Nachgelassene Manuskripte und Texte, Bd. 5), S. 29-104, hier S. 60ff.

³⁴ Cassirer: „Zur Logik der Kulturwissenschaften“, S. 379f.

³⁵ Vgl. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem*, Bd. 4, S. 218ff.; Cassirer: „Zur Logik der Kulturwissenschaften“, S. 378ff. Im *Essay on Man* setzt Cassirer sich nicht direkt mit dieser Thematik auseinander, aber er erwähnt immerhin die Selektionstheorie als reine Zufallstheorie und Uexkülls Ablehnung dieser Theorie (vgl. Cassirer: *An Essay on Man*, S. 24f. und 28f.).

Darwin gesteht gewiss zu, dass vielfältige Variationen in einer Spezies als Zufallsprodukte verstanden werden können; wenngleich er nicht ausschließt, dass ein solcher Zufallscharakter auch in wissenschaftlich mangelnden Kenntnissen begründet sein kann. Aber solche zufälligen Variationen sind für Darwin lediglich eine Vorbedingung der Evolution. Die natürliche Selektion wirkt – entsprechend der Überlebens- und Reproduktionschancen – auf solche Variationen *in richtungsbestimmender, d.h. nicht zufälliger Weise* ein.³⁶ Darwin wollte aufgrund seiner Selektionstheorie nicht zeigen, dass die Evolution ein Haufen bloßer Zufälle ist, sondern dass sie – in großem Umfang – durch die natürliche Selektion *auf nicht zufällige Weise* verursacht wird. Die Selektionstheorie ist daher m.E. nicht, wie Cassirer feststellt, eine Zufallstheorie, sondern eine Theorie, welche eine *notwendige* Regelmäßigkeit aufweist.

Cassirers Verständnis der Darwinischen Selektionslehre und seine Kritik an ihr sind also m.E. hinsichtlich sowohl des teleologischen Charakters als auch des Zufallscharakters nicht einwand- und somit auch nicht widerspruchsfrei. Seine Darwin-Interpretation scheint sehr stark durch die Darwin-Kritik der Vitalisten geprägt zu sein. Diesbezüglich aber ist zu betonen, dass uns hier keineswegs daran gelegen ist, Cassirers Missverständnis zu kritisieren. Wir müssen uns dessen bewusst sein, dass er in einer Zeit lebte, in welcher Darwins Selektionstheorie noch keine derart breite und feste Anerkennung erreicht hatte, wie es heute der Fall ist. Mayr und Peter J. Bowler zufolge bildeten die Verteidiger der Lehre Darwins eine Minorität bis um 1930.³⁷ Dies wird auch dadurch bestärkt, dass Cassirers Zeitgenossen, Philosophen wie Bergson und Spengler, deren philosophische Grundansicht er scharf kritisierte, Darwins Selektionstheorie ebenfalls aufgrund vitalistischer Ansichten zurückwiesen.³⁸

³⁶ Vgl. Darwin: *Entstehung der Arten*, S. 63, 97ff. und 153ff.; Dawkins, Richard: *Der blinde Uhrmacher. Ein neues Plädoyer für den Darwinismus*, übers. von K. de Sousa Ferreira, Dtv: München 1996, S. 9f. 58ff., 66 und 352ff.

³⁷ Vgl. Bowler, Peter J.: *The Eclipse of Darwinism. Anti-Darwinian Evolution Theories in the Decades Around 1900*, Johns Hopkins University Press: Baltimore/London 1992, S. IX; Mayr, Ernst: „Haldane’s Causes of Evolution After 60 Years“, in: *The Quarterly Review of Biology*, 67, 2, 1992, S. 175-186, hier S. 179.

³⁸ Vgl. Bergson, Henri: *Schöpferische Evolution*, übers. von Margarethe Drewsen, Meiner: Hamburg 2013, S. 72ff. und 79ff.; Spengler, Oswald: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Dtv: München 1983, S. 474f.; Spengler, Oswald: *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, Beck: München 1931, S. 27f. Zu Cassirers kritischer Auseinandersetzung mit Bergson und Spengler vgl. Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, Meiner: Hamburg 2002, S. 41ff.; ders.: „Henri Bergsons Ethik und Religionsphilosophie“, in ders.: *Aufsätze und kleine Schriften (1932-1935)* (Gesammelte Werke, Bd. 18), Meiner: Hamburg 2004; Cassirer, Ernst: *The Myth of the State*, Meiner: Hamburg 2007, S. 284ff.

Mayr schrieb einst zur Bedeutung von Kants *Kritik der Urteilkraft* für die moderne Biologie: „Man braucht nur zu lesen, was ein sonst so glänzender Philosoph wie Ernst Cassirer über Kants *Kritik der Urteilkraft* schreibt, um zu erkennen, wie schwierig es für einen traditionellen Philosophen ist, die Probleme der Biologie zu begreifen.“³⁹ Damit behauptet Mayr dennoch nicht, dass dies spezifisch Cassirers Problem sei, sondern vielmehr ein allgemeines Problem bei den meisten Philosophen jener Zeit. Ihnen sei es, so Mayr, wegen der historischen Zeitbedingungen schwergefallen, die Bedeutung der Darwinischen modernen Evolutionstheorie in vollem Maß zu verstehen.⁴⁰

Es ist daher von geringer Bedeutung, Cassirer das Missverständnis bzw. die freie Interpretation der Theorie Darwins vorzuwerfen. Für den Zweck der vorliegenden Arbeit ist es nur wichtig, dass man Cassirers Darwin-Interpretation nicht als eine ‚zutreffende‘ oder ‚richtige‘ zu verstehen braucht. Noch wichtiger ist es zu verstehen, dass Cassirers – auf jener Interpretation basierende – Kritik an der Selektionstheorie direkt mit seinem eigenen Verständnis der Evolution korreliert, in welches im Folgenden Licht gebracht wird.

3. Cassirers eigene Ansicht zur biologischen Evolution

Wie soeben festgehalten wurde, stellt Cassirer Darwins Selektionstheorie in Frage. Dies spiegelt sich auch in seinen Interpretationen einiger wichtiger Darwinisten wider. In einem Vorlesungsmanuskript (1939/1940) notiert Cassirer:

„[D]ie Darwinische Erklärung, die Theorie der »gehäuften« Zufälle wird sowohl aus *empirischen* wie aus allgemein-theoretischen Gründen abgelehnt. Charakteristisch für diesen Umschwung in der allgemeinen *Orientierung* der Biologie sind insbesondere die sehr wichtigen und auch in philosophischer Hinsicht sehr bedeutsamen Arbeiten des englischen Physiologen *J[ohn] S[cott] Haldane*“.⁴¹

So verweist Cassirer auf Haldanes *The New Physiology*. Es darf nicht übersehen werden, dass es nur um eine nachgelassene Notiz geht. Dennoch bleibt es bemerkenswert, dass Cassirer hierbei das Gegenteil der Meinung Haldanes behauptet:

³⁹ Mayr: *Die Entwicklung der biologischen Gedankenwelt*, S. 62.

⁴⁰ Vgl. ebd.

⁴¹ Cassirer: „Probleme der Kulturphilosophie“, S. 62.

J. S. Haldane verneint in jenem Buch *keineswegs* die natürliche Selektion, sondern vielmehr verlässt er sich mit eindeutiger Klarheit auf sie.⁴²

Diese Tatsache ist um so interessanter, als Cassirer auch gegenüber dem Denken des Sohns von J. S. Haldane eine ähnlich freie Interpretation übt. John Burdon Sanderson Haldane ist ein wichtiger moderner Biologe, dessen Darstellung des damaligen Stands der Evolutionstheorie in *The Causes of Evolutions* (1932) Cassirer „in methodologischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht“ für die „beste“ hält.⁴³ Erwähnt wird an mehreren Stellen – wenngleich immer kurz – J. B. S. Haldane als Gewährsmann für die Bestätigung, dass die natürliche Selektion kein Hauptfaktor der Evolution ist.⁴⁴ Cassirer fasst die Meinung J. B. S. Haldanes zu der Frage nach den Evolutionsursachen wie folgt zusammen: Haldane betone, „daß sie mit großer kritischer Vorsicht gestellt werden müsse. Dem Faktor der »Selektion« müsse eine bestimmte Mitwirkung zugestanden werden, wenngleich er keineswegs der einzige oder der alleinentscheidende sei.“⁴⁵

Diese Zusammenfassung ist insofern berechtigt, als Haldane herausstellt, dass es andere Evolutionswege als den durch die natürliche Selektion gebe. Aber worauf Cassirer hier – und auch an den anderen Stellen – nicht hinweist, ist Haldanes Feststellung, die natürliche Selektion sei nicht bloß irgendeine, den anderen gleichwertige Evolutionsursache, sondern, wie Darwin denkt, die *bei weitem* wichtigste Ursache der Evolution.⁴⁶ Deshalb formuliert Haldane eine Kritik an den Anti-Darwinisten folgendermaßen: „I believe that the opposition to Darwinism is largely due to a failure to appreciate the extraordinary subtlety of the principle of natural selection.“⁴⁷ So ist Cassirers Hervorhebung fragwürdig, Haldane habe die große Bedeutung der Selektionslehre Darwins in Frage gestellt.

In Bezug auf eine solche freie Interpretation der Darwinisten *zuungunsten* von Darwins Selektionstheorie ist Cassirers Auseinandersetzung mit August Weismann von noch größerer Bedeutung. Dabei dreht sich die Argumentation um das darwinistische *Stetigkeitsprinzip*, das Prinzip von „natura non facit saltum“⁴⁸

⁴² Vgl. Haldane, John Scott: „The Theory of Development by Natural Selection“, in: ders.: *The New Physiology and Other Addresses*, Charles Griffin and Company Ltd: London/J. B. Lippincott Company: Philadelphia 1919, S. 103-135, hier insbesondere S. 104.

⁴³ Cassirer: *Das Erkenntnisproblem*, Bd. 4, S. 194, Anm. 132.

⁴⁴ Vgl. z.B. ebd., S. 194f.; Cassirer, Ernst: „Seminar on Symbolism and Philosophy of Language“, in: ders.: *Vorlesungen und Studien zur philosophischen Anthropologie* (Nachgelassene Manuskripte und Texte, Bd. 6), S. 190-343, hier S. 250.

⁴⁵ Cassirer: *Das Erkenntnisproblem*, Bd. 4, S. 194, Anm. 132.

⁴⁶ Vgl. Haldane: *The Causes of Evolutions*, S. 11, 75 und 77.

⁴⁷ Ebd., S. 61.

⁴⁸ Darwin: *Entstehung der Arten*, S. 545.

(„die Natur macht keine Sprünge“), d.h. Darwins Annahme, dass der Evolutionsprozess nur *graduell* und *schrittweise* ablaufen könne. Cassirer geht davon aus, dass Weismann dieses Prinzip widerlegt habe. Beispielsweise heißt es:

„Darwin[']s theory is a theory of chance. It seeks to prove that those fortuitous and accidental changes we meet in the life of every organism are enough to explain the gradual transformations that lead us from one form to another. But even from the first beginning of this theory it became clear that it could not be maintained in its original form. For it was based on the assumption that certain qualities or faculties acquired in the course of the individual life of an organism could be transferred and inherited by its progeny. But it was just this important and decisive point that, from an empirical point of view, met with the greatest difficulties. August Weismann[,] one of the most ardent champions of Darwinism in Germany[,] was the first to assail the hypothesis that acquired character[istic]s are capable of hereditary transmission. By this the empirical basis of the theory was completely changed; the theory was to be constructed upon a new foundation.“⁴⁹

Cassirers Beweisführung an dieser Stelle ist klar und leicht nachzuvollziehen: Darwins Selektionstheorie basiere auf dem Stetigkeitsprinzip, und dieses Prinzip berufe sich seinerseits auf die Annahme der Erbllichkeit erworbener Eigenschaften. Diese Annahme sei also die Basis der Selektionstheorie und Weismann habe diese Basis zerstört. So ist die Argumentation klar, aber die Frage ist zu stellen, ob Cassirer Weismanns Ansichten zu Recht interpretiert. Wie er selbst in der Passage schreibt, war Weismann ein glühender Darwinist. Wie konnte ein solcher Darwinist den Kern der Evolutionstheorie Darwins umwerfen?

Es ist richtig, dass Darwin die Lamarcksche These von Gebrauch und Nichtgebrauch – d.h. die These, dass erworbene Eigenschaften vererbt werden, sofern sie lebensnützlich sind – in großem Umfang rezipierte, während Weismann sie ablehnt. Dennoch bedeutet diese Ablehnung – im Gegensatz zu Cassirers Interpretation – nicht zugleich die Ablehnung der Selektionstheorie oder ihres Stetigkeitsprinzips. (Der spätere) Weismann sei, so Mayr, eben wegen seiner Ablehnung der Vererbung erworbener Eigenschaften ein noch konsequenterer Verfechter der Selektionstheorie geworden als Darwin selbst; denn damit habe Weismann auch das, was Darwin noch gemeinsam mit Lamarck als Ergebnis der Vererbung erworbe-

⁴⁹ Cassirer: „Seminar on Symbolism and Philosophy of Language“, S. 257f.

ner (nützlicher) Eigenschaften erklärte, als Ergebnis der natürlichen Selektion erklären können.⁵⁰ Zudem blieb Weismann auch ein glühender Verfechter des *Stetigkeitsprinzips*, d.h. des Prinzips des *langsamen* und *allmählichen* Evolutionswandels.⁵¹

Wie bisher gesehen, scheint Cassirers Interpretation der erwähnten Darwinisten nicht in vollem Maß zutreffend zu sein. Nichtsdestoweniger ist hier die Frage nach ihrer Richtigkeit nicht von Belang. Wichtig ist uns der folgende Punkt: Cassirer dachte, dass nicht nur Vitalisten, sondern auch wichtige zeitgenössische Darwinisten die Bedeutung der Selektionstheorie abgelehnt oder zumindest minimiert haben. Noch wichtiger ist, dass Cassirer Weismanns Widerlegung der Erbllichkeit erworbener Eigenschaften als eine Verneinung des Darwinischen Stetigkeitsprinzips und somit der Selektionstheorie verstand. Dies ist wichtig, weil Cassirers eigenes Evolutionsverständnis eben hierin begründet liegt.

Seinem Verständnis nach läuft der Evolutionsprozess nicht stetig bzw. graduell, sondern *sprungweise* ab: Cassirer vertritt – insbesondere unter Berufung auf Hugo de Vries – eine Mutations- bzw. Saltationstheorie, d.h. die am Anfang der zwanziger Jahre noch populäre Theorie, der zufolge eine gesamte Population durch die *mutative, plötzliche* und *sprunghafte* Änderung auf einmal zur *qualitativ* neuen Art übergeht.⁵² Hierbei ist anzumerken, dass eine solche Evolutionstheorie für Cassirers primären Gedanken zur Biologie (und auch zur Kultur), d.h. für seinen Formgedanken sehr geeignet ist. Denn nach dieser Theorie bedeutet die Evolution einen sprunghaften Prozess von einer Art zu einer anderen, d.h. von einer biologischen *Form* zu einer anderen. Eine Saltations- bzw. Mutationstheorie kann *aus evolutionärer Perspektive heraus das tatsächliche Primat des Formproblems* bestätigen.

Hinsichtlich Cassirers Zustimmung zu der Saltations- bzw. Mutationstheorie ist ein Punkt zu beachten, auf welchen Cassirer selber nicht hinweist: Sein Gewährsmann, de Vries, setzt die Zufälligkeit der Mutation voraus,⁵³ wohingegen er selbst sich gegen den (vermeintlichen) Zufallscharakter des Darwinismus positioniert. Das heißt: Ungeachtet seines Appells an de Vries soll die evolutionäre Mutation bei Cassirer nicht als eine zufällige Mutation verstanden werden.

⁵⁰ Vgl. Mayr: ... und Darwin hat doch recht, S. 155ff.

⁵¹ Vgl. ebd., S. 150.

⁵² Vgl. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem*, Bd. 4, S. 204f.; ders.: „Zur Logik der Kulturwissenschaften“, S. 460f.; ders.: „Seminar on Symbolism and Philosophy of Language“, S. 257ff. Zur Mutations- bzw. Saltationstheorie vgl. Bowler: *The Eclipse of Darwinism*, S. 8 und 182ff.; Mayr: ... und Darwin hat doch Recht, S. 66ff.

⁵³ Vgl. Bowler: *The Eclipse of Darwinism*, S. 197f.

So muss man Cassirers eigentliches und genaueres Verständnis der evolutionären Mutation bzw. Saltation in einer anderen Theorie suchen als in der de Vries'. Cassirer selber hat m.W. keine direkte Antwort auf diese Problematik gegeben. Doch wenn man – neben seiner nicht teleologischen Haltung – auch seiner Ablehnung der Zufallstheorie und seiner vitalistischen Ansicht Rechnung trägt, lässt sich vermuten, dass Cassirer eine *orthogenetische* Mutations- bzw. Saltationstheorie voraussetzte bzw. für plausibel hielt: die Theorie, der zufolge es eine innewohnende, vitalistische Triebkraft der Organismen gibt, welche in *richtungsbestimmender* Weise Evolution erzeugt oder antreibt.⁵⁴

Selbst wenn eine solche Theorie aus heutiger Sicht metaphysisch bzw. mysteriös klingen mag, muss man sich daran erinnern, dass Cassirer in einer Zeit aufgewachsen ist, deren wissenschaftliche Haltung gegenüber Darwins Theorie sich von der heutigen ziemlich stark unterscheidet. Sogar bei J. B. S. Haldane – einem der Hauptvorläufer der modernen darwinistischen (synthetischen) Theorie – ist noch ein orthogenetisches bzw. saltationistisches Gedankengut zu finden.⁵⁵ Daher ist es keine verstiegene Schlussfolgerung, dass sich Cassirer – ein der vitalistischen, anti-darwinistischen Ansicht naher Denker – auf einen orthogenetischen Gedanken stützte. So kann zusammenfassend gesagt werden: Die Evolutionstheorie, auf die Cassirer vertraut hat, ist die Mutations- bzw. Saltationstheorie, es ist, mit großer Wahrscheinlichkeit, die *orthogenetische* Mutations- bzw. Saltationstheorie.

4. Eine kleine Schlussbetrachtung

Damit wurde das Ziel dieses Aufsatzes, das darin bestand, Cassirers Evolutionsverständnis näher zu beleuchten, erreicht. Zum Schluss ist jedoch noch auf eines hinzuweisen, und zwar auf Cassirers Verständnis der Kultur im Vergleich zur Natur in evolutionärer Hinsicht. Dies ist deswegen von Belang, da das Hauptinteresse der Philosophie Cassirers nicht der Biologie, sondern der *Kultur* gilt, welche für ihn nichts anderes als *das menschliche Leben überhaupt* in der Abgrenzung zur Natur- bzw. Tierwelt bedeutet. Die *philosophische* Bedeutung der Naturansicht Cassirers kann erst im Verhältnis zu seiner Kulturansicht wahrhaft erschlossen werden. Umgekehrt kann die Beleuchtung der Naturansicht Cassirers – durch

⁵⁴ Vgl. Bowler: *The Eclipse of Darwinism*, S. 141ff.

⁵⁵ Vgl. ebd., S. 178; Mayr: „Haldane's Causes of Evolution After 60 Years“, S. 177f.

die Gegenüberstellung dieser Ansicht zu seiner Kulturansicht – einen Beitrag zum besseren Verständnis seiner Kulturphilosophie leisten.

Möckels Aufsatz „Das Formproblem in Kulturwissenschaft und Biologie“ ist ein vorbildliches Beispiel für einen solchen Beitrag. In ihm werden verschiedene Zusammenhänge von Kultur und Natur im Denken Cassirers klar gemacht. Hier wird hingegen nur in schlichter Weise auf *einen* wichtigen Punkt hingewiesen, d.h. auf einen wesentlichen und kontrastreichen Unterschied zwischen Kultur und Natur, welchen Cassirer *hinsichtlich der Evolution bzw. Entwicklung* voraussetzte. Dieser Punkt steht durchaus in einem Zusammenhang mit Cassirers bereits erklärter Kritik am Darwinischen Stetigkeitsprinzip. Diesbezüglich heißt es: In der Natur besteht „die Schranke“,

„die die Biologie als die Tatsache Nichtvererbbarkeit erworbener Eigenschaften bezeichnet. Die Variationen, die sich im Kreise der Pflanzen- und Tierwelt in einzelnen Exemplaren vollziehen, bleiben biologisch belanglos; sie tauchen auf, um wieder zu sinken. [...] In den Kulturphänomenen aber ist diese biologische Schranke beseitigt. Der Mensch hat in den »symbolischen Formen«, die das Eigentümliche seines Wesens und seines Könnens sind, gewissermaßen die Lösung einer Aufgabe vollzogen, die die organische Natur als solche nicht zu lösen vermochte. Der »Geist« hat geleistet, was dem »Leben« versagt blieb. [...] Was die Individuen fühlen, wollen, denken, bleibt nicht in ihnen selbst verschlossen; es objektiviert sich im Werk. Und diese Werke der Sprache, der Dichtung, der bildenden Kunst, der Religion werden zu den »Monumenten«, zu der Erinnerungs- und Gedächtniszeichen der Menschheit.“⁵⁶

Das Stetigkeitsprinzip, das die Erbllichkeit erworbener Eigenschaften voraussetzt, gilt – so meint Cassirer – nicht für die Natur, sondern für die Kultur, d.h. für das menschliche Leben. Denn das Wesensmerkmal der Kultur, das den Menschen von der Natur bzw. dem Tier unterscheidet, ist für Cassirer die Symbolleistung, welche allein die Vererbung erworbener Eigenschaften ermöglicht, indem erworbene Eigenschaften bzw. Erfahrungen in Gestalt verschiedener (mythischer, ästhetischer, sprachlicher, wissenschaftlicher etc.) Symbole von Mensch zu Mensch und von Generation zu Generation übertragen werden.

⁵⁶ Cassirer: „Zur Logik der Kulturwissenschaften“, S. 484f. Vgl. Cassirer: *An Essay on Man*, S. 240.

Dementsprechend kann Cassirers Ansicht zu Natur und Kultur – zumindest im Hinblick auf die Überlieferung erworbener Eigenschaften bzw. Erlebnisse – auf die folgende Formel gebracht werden: Die Natur macht Sprünge, doch die Kultur macht keine Sprünge.

Symbolische Formen und Sinnfelder. Probleme und Unterschiede eines gemeinsamen Projektes¹

Die Frage nach der Vereinbarkeit von Geist und Natur hat in der Philosophiegeschichte eine lange Tradition und ist mal zugunsten der einen (Materialismus, Naturalismus, Physikalismus), mal zugunsten der anderen Seite (Idealismus, Phänomenalismus) entschieden worden. Insbesondere durch die neurowissenschaftliche Forschung hat die Diskussion fachübergreifend an Brisanz und Aktualität dazu gewonnen. Das gesteigerte Interesse an den Ergebnissen der Hirnforschung erklärt sich vor dem Hintergrund, dass scheinbar, um mit Sigmund Freud zu sprechen, nach Kopernikus und Darwin eine weitere „Kränkung“ aus menschlicher Sicht ansteht, die unser Weltbild radikal ins Wanken bringen könnte.² So spricht etwa der Hirnforscher Wolf Singer von einem „Frontalangriff auf unser Selbstverständnis und unsere Menschenwürde“³ mit weitreichenden Auswirkungen auf zum Beispiel unser Rechtssystem, aber auch auf unsere Vorstellung als freihandelnde, selbstbestimmte Wesen.

Alternative Überlegungen, die einen Ausweg aus diesem pessimistischen Szenario zu versprechen scheinen, bieten sich in Gestalt der Forschungsarbeiten von Ernst Cassirer und in jüngster Zeit von Markus Gabriel an. Der vorliegende Aufsatz untersucht die Fragestellung, wie beide Autoren das Dilemma von Natur versus Geist umgehen wollen. Dabei lautet die zentrale These, dass sowohl Cassirers Philosophie der symbolischen Formen als auch Gabriels Philosophie der Sinnfelder ein im Grunde ähnliches Programm verfolgen: Sie entwerfen ein antinaturalistisches, antidualistisches Gesamtsystem, das das Verhältnis von Mensch und Welt grundsätzlich neu bestimmen möchte. Beide schlagen dazu jedoch zwei unterschiedliche Strategien vor, die bei Cassirer einerseits aus der epistemologischen, anthropologischen Perspektive (Was ist Wissen? Was ist der Mensch?),

¹ Es ist darauf hinzuweisen, dass es sich natürlich nicht um ein im strengen Sinne ‚gemeinsames Projekt‘ beider Autoren handelt. Cassirer starb bereits 1945. Eine gemeinsame Arbeit an einem Forschungsprojekt hat es zwischen ihm und Gabriel nicht gegeben. Von einem ‚gemeinsames Projekt‘ kann also nur in dem Sinne die Rede sein, als Gabriel die Ideen von Cassirer in seiner Philosophie weiterführt.

² Pauen, Michael: *Was ist der Mensch? Die Entdeckung der Natur des Geistes*, DVA: München 2007, S. 9.

³ Singer, Wolf: *Ein Frontalangriff auf unser Selbstverständnis und unsere Menschenwürde*, in: *Geist und Gehirn*, 4, 2002, S. 32ff.

bei Gabriel aus der ontologischen Perspektive (Was ist Existenz?) heraus betrieben werden.

Methodisch geht die Untersuchung komparativ vor und untergliedert sich in drei Hauptstränge: Zunächst soll das Natur-Geist-Problem kurz erläutert werden, verbunden mit der Beantwortung der Frage, welche Einwände Gabriel und Cassirer gegen eine Naturalisierung des Geistes vorbringen. Danach skizziert der Aufsatz Cassirers Argument der symbolischen Formen. Der Übersichtlichkeit halber soll sich hier vor allem auf die zwei für ihn zentralen Schlüsselbegriffe „Ausdrucksgebundenheit“ und „objektiver Geist“ konzentriert werden. In einem dritten Schritt rekonstruiert der Beitrag Gabriels Theorie der Sinnfelder unter dem Aspekt der begrifflichen Neuauslegung von Existenz. Beide philosophischen Ansätze werden abschließend mit Blick auf ihre Implikationen, Unterschiede und Parallelen verglichen, um ein abwägendes Fazit auf die übergreifende Fragestellung nach der jeweiligen Überwindungsstrategie des Natur-Geist-Dilemmas formulieren zu können.

1. Das Natur-Geist-Problem

So weit die aktuellen Forschungsstandpunkte in den Natur- und Geisteswissenschaften auseinanderliegen mögen, auf einen gemeinsamen Nenner lassen sie sich in jedem Fall bringen: Das Natur-Geist-Problem berührt eine so zentrale, sensible Frage, deren abschließende Beantwortung durch unsere Nachfahren irgendwann unsere Stellung als Menschen im Universum neu sortieren könnte. Thomas Nagel hat zuletzt folgerichtig betont, dass es sich hierbei um ein Problem handelt, das unser Verständnis des gesamten Kosmos und dessen Geschichte durchdringe und möglicherweise ein grundsätzlich neues wissenschaftliches Denken und neue Formen sowie Methoden des Verstehens erfordere, von denen wir bislang nur träumen.⁴

Worum also geht es beim Natur-Geist-Problem? Vereinfacht gesprochen steht hinter dem Natur-Geist-Problem die Frage nach der Vereinbarkeit zweier Gegenstandsbereiche, die mit zum Teil gegensätzlichen lebensweltlichen Vorstellungen, Assoziationen und letztlich wissenschaftlichen Theorien verbunden sind. Während mit dem Begriff ‚Natur‘ gemeinhin die Gesamtheit alles menschlichen, pflanzlichen, tierischen Lebens (biotisch) und der unbelebten Vorkommnisse

⁴ Vgl. Nagel, Thomas: *Geist und Kosmos. Warum die naturalistische neodarwinistische Konzeption so gut wie sicher falsch ist*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 2013, S. 11.

(abiotisch) wie Steine, Gase und Flüssigkeiten bezeichnet wird, ist mit ‚Geist‘ spätestens seit Descartes eine von der Natur getrennte Substanz gemeint, die sich durch Subjektivität, Bewusstsein, kognitive Fähigkeiten wie das Lernen, Wahrnehmen, Vorstellen und sämtliche Formen des Denkens (wie Überlegen, Planen, Auswählen etc.) auszeichnet und von ihrer Bestimmung unhintergebar, individuell und einzigartig ist.⁵ Traditionell ist der Gegenstandsbereich der Natur Domäne der empirischen Wissenschaften, allen voran der Physik. Das Weltbild der meisten Naturwissenschaftler fußt dabei auf der grundlegenden Annahme, dass sich alles, was es überhaupt gibt, letztlich mit biologischen, chemischen und physikalischen Theorien und Gesetzen (in einem einheitlichen, verständlichen Gesamtzusammenhang) erklären lässt. Dieser Standpunkt wird in der Literatur nicht selten mit dem Begriff ‚Naturalismus‘ abgekürzt.⁶ Oft wird mit dem Naturalismus zudem die Annahme in Kauf genommen, dass der Materialismus zutrifft, also die These, dass es nur materielle Gegenstände in der Wirklichkeit gibt. Alles Existierende sei sozusagen gleichwohl materiell. Dementsprechend verwundert es nicht, dass schließlich selbst der Gegenstandsbereich des Geistes als eine naturwissenschaftliche Fragestellung behandelt wird. Wie aber lässt sich Subjektivität oder Bewusstsein mit physikalischen Gesetzmäßigkeiten erklären? Sind Gedanken und Gefühle, Zahlen und Worte materielle Entitäten? Sind Wünsche, Absichten, Vorstellungen gleichzustellen mit Autos, Atomen oder Pflanzen? Welchen ontologischen Status haben geistige Ereignisse?

In den vergangenen Jahren ist insbesondere durch den Bedeutungszuwachs der Hirnforschung in der Öffentlichkeit der Eindruck entstanden, dass allein der naturwissenschaftlichen Methode der Vorzug gegeben werden sollte, den Geist zu untersuchen.⁷ Die Sozial- und Geisteswissenschaften scheinen aus der Sicht mancher Naturwissenschaftler*innen nicht mehr zeitgemäß und überholt zu sein.⁸ Dieser Meinung wird jedoch sichtbar und vehement wie zuletzt etwa durch die

⁵ Vgl. Beckermann, Ansgar: *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*, De Gruyter: Berlin/New York 2001, S. 4f.

⁶ Vgl. Richie, Jack: *Understanding Naturalism*, ACUMEM: Stockfield 2008, S. 196.

⁷ Gabriel spricht in diesem Zusammenhang sogar von der „Dekade des Gehirns“ (vgl. Gabriel, Markus: *Ich ist nicht Gehirn. Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert*, Ullstein: Berlin 2015, S. 18).

⁸ So schreibt beispielsweise Roth: „Kaum eine Woche vergeht, in der nicht Bücher und Artikel erscheinen, in denen Geisteswissenschaftler vehement gegen die »reduktionistischen Anmaßungen« und »naturalistischen Grenzüberschreitungen« der Hirnforschung zu Felde ziehen und die Einzigartigkeit des menschlichen Geistes herausstreichen“ (Roth, Gerhard: *Wie das Gehirn die Seele macht*, Klett-Cotta: Köln 2014, S. 14).

Philosophen Michael Pauen⁹ oder Holm Tetens¹⁰ widersprochen.¹¹ Zwei weitere hervorragende Beispiele dieses philosophischen Engagements zeigen sich in den Arbeiten von Ernst Cassirer und Markus Gabriel, deren Einwände gegen das Primat der empirischen Wissenschaften im Folgenden kurz dargelegt werden sollen.

Cassirers Grundidee, die er in der Einführung seines ersten Buches zur *Philosophie der Symbolischen Formen* vorträgt, lautet, dass der Dualismus, besser die Dualismen von Außen und Innen, Ich und Welt zunächst kritisch hinterfragt, wenn nicht sogar vollständig aufgegeben werden sollten:

„Der Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriff der Wissenschaft ist ein anderer, als es der der Religion oder Kunst ist – so wahr es ein besonderes und unvergleichliches Grundverhältnis ist, das in ihnen zwischen »Innen« und »Außen«, zwischen dem Sein des Ich und der Welt nicht sowohl bezeichnet als vielmehr gestiftet wird.“¹²

⁹ Pauen zufolge ist der Reputationsverlust der Geisteswissenschaften hausgemacht: Bis in die siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts hinein konnten Geisteswissenschaftler einen Anspruch auf Meinungsführung in der Öffentlichkeit für sich reklamieren. Erst durch die heftigen Auseinandersetzungen verfeindeter Schulen, so Pauens Erklärung, und schließlich die Distanz zu empirischen Wissenschaften kam es dazu, dass dieser Kredit verspielt wurde. Dabei braucht es die Einbindung geisteswissenschaftlicher Fachrichtungen, gerade wenn es um die Implikationen von naturwissenschaftlichen Forschungsergebnissen geht und um die Verständigung über unser Menschenbild (vgl. Pauen, Michael: „Gott schütze mich vor meinen Freunden oder: Der größte Feind der Geisteswissenschaften sind die Geisteswissenschaften selbst“, in: Heidbrink, Ludger/Welzer, Harald (Hrsg.): *Das Ende der Bescheidenheit. Zur Verbesserung der Geistes und Kulturwissenschaften*, Beck: München 2007, S. 22-30, hier S. 12).

¹⁰ Tetens demonstriert in seinem Aufsatz an wenigen Beispielen, warum die naturalistische Position nicht widerspruchsfrei zu haben ist. Er entlarvt den Naturalismus als eine im Grunde metaphysische Position, die ohne bestimmte Annahmen nicht funktioniert. Damit steht der Naturalismus auf gleicher Ebene wie der Idealismus und Dualismus und behauptet ebenso eine Weltanschauung. Der Naturalismus zieht seine Plausibilität aus der These, dass es nur die materielle Erfahrungswirklichkeit gibt; eine These, die weder beweisbar noch widerlegbar ist (vgl. Tetens, Holm: „Der Naturalismus. Das metaphysische Vorurteil unserer Zeit“, in: *Information Philosophie*, 3, 2013, S. 8-17).

¹¹ Geisteswissenschaften verfolgen daher eine deutlich andere Motivation, die nach den Konsequenzen und Implikationen von naturwissenschaftlichen Forschungsergebnissen fragen und diese für unser Selbst- und Menschenbild interpretiert. Hierbei scheint namentlich die Philosophie eine Funktion als Korrektiv behaupten zu können, die den Aufklärungs-Enthusiasmus der Naturwissenschaften an vielen Stellen bremst und alternative Lösungsvorschläge fruchtbar macht.

¹² Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*, Meiner: Hamburg 2010, S. 22f. Die Trennungen von Ich und Welt, von Subjektivität und Objektivität stellen für Cassirer keine starren Gebilde dar, sondern sind Ausdruck einer erkenntnistheoretischen Leistung des Verstandes. Cassirer folgt hier der Tradition der Kanti'schen Transzendentalphilosophie, wonach die Ordnung der Natur funktional zu beschreiben ist. Der Verstand ist demzufolge in erster Linie ein Vermögen von Funktionen. Der Verstand schreibt der Natur die Gesetze vor. Andererseits sind genau diese Gesetze seiner Verbindungen und Ordnungen seine Funktionen (vgl. Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner: Hamburg 1956, S.176/B 159). Entsprechend sind die Funktionen des Verstandes als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung auch die Bedingungen der Möglichkeit der Natur (vgl. Kreis, Guido: *Cassirer und die Formen des Geistes*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 2010, S. 75).

Cassirer spricht an dieser Stelle noch nicht von ‚Natur‘ und ‚Geist‘, scheint jedoch offensichtlich genau auf das angesprochene Dilemma abzielen. Fest steht, dass für ihn die Naturwissenschaften bislang keinen überzeugenden Lösungsvorschlag aufgebracht haben. Dazu reicht Cassirers Einwand, der auf ein entscheidendes Defizit der Naturwissenschaften und Erkenntnistheorie hinweist, nämlich jenes, das Phänomen der Subjektivität bzw. des Geistes angemessen erklären zu können: Wie lässt sich eine vollständig physikalisch beschreibbare Welt mit subjektiven bzw. geistigen Erlebniszuständen, Erinnerungen, Selbstbezüglichkeit und Bewusstsein in Einklang bringen? Es hat den Anschein, dass gerade hier der naturwissenschaftlichen Methode Grenzen gesetzt sind.¹³ Cassirers Einwand ist also von einer zutiefst pessimistischen Einstellung gegenüber einer absoluten Herrschaft der Naturwissenschaften geprägt. Die Beschreibung der Wirklichkeit unter Zuhilfenahme der Gesetze und Theorien der empirischen Wissenschaften liefert keine privilegierten, endgültigen Erkenntnisse, sondern ist nur eine von vielen möglichen Formen der Welterschließung. Aus dieser Bestandsaufnahme zur Lage der Naturwissenschaften folgert Cassirer seine Motivation, eine neue Methode für die Verhältnisbestimmung von Geist und Natur zu entwickeln: „Das mathematisch-naturwissenschaftliche Sein erschöpft in seiner idealistischen Fassung und Deutung nicht alle Wirklichkeit, weil in ihm bei weitem nicht alle Wirksamkeit des Geistes und seiner Spontaneität befasst ist.“¹⁴

Gabriels Einwände gegen das naturwissenschaftliche Weltbild, wenngleich jüngeren Datums, sind im Grunde ähnlich gelagert wie bei Cassirer und ziehen sich wie ein roter Faden durch seine Publikationen. Auch er lehnt die vorherrschende Dominanz des naturalistisch-materialistischen Denkens ab und entlarvt den Materialismus und Naturalismus als metaphysische Weltbilder. Sein stärkstes Argument gegen den Materialismus ist zugleich ein denkbar triviales Argument: Wenn wir erstens annehmen, dass unter dem Materialismus die Theorie verstanden wird, dass alles Existierende im Universum ohne Ausnahme (bestehend aus Atomen und Elementarteilchen) vorkommt und ebenfalls materiell ist, dann müsste selbst die Wahrheit der Theorie des Materialismus eine Konfiguration von Elementarteilchen sein, die sich etwa in Gestalt von neuronalen Zuständen im Gehirn abspielt.¹⁵ Dennoch ist nicht jeder Gedanke automatisch wahr, nur weil er

¹³ Vgl. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil*, S. VII.

¹⁴ Ebd., S. 8.

¹⁵ Gabriel, Markus: *Warum es die Welt nicht gibt?*, Ullstein: Berlin 2013, S. 46.

sich in unserem Gehirn manifestiert. Sonst wären vermutlich alle Gedanken, die man zu einem beliebigen Zeitpunkt als Gehirnzustand haben könnte, grundsätzlich wahr. Die Materialist*in müsste also zunächst eine Erklärung dafür finden, wie eine solche materialistische Grundlage von Wahrheit oder Erkenntnis aussehen könnte, die ihre oder seine Theorie rechtfertigt. Ist Wahrheit das Ergebnis von Elementarteilchen? Wie soll man sich die Elementarteilchen der Wahrheit vorstellen?

Das Argument gegen den Naturalismus speist sich bei Gabriel wiederum aus der Verwunderung darüber, auf welche Weise beispielsweise Alltäglichkeiten wie *Vorstellungen, Träume und Einbildungen, Glaube* sowie *Gefühle* naturalistisch erklärt werden sollen. Dass der Naturalismus Grenzen hat, zeigt sich leicht etwa daran, dass Vertreter*innen dieser Position gern unbequeme Lebens- und Wirklichkeitsbereiche wie die der Religion oder Fragen nach Gott und der Seele, welche die Kohärenz ihres Weltbildes stören könnten, aussparen oder als Illusion und Aberglaube abtun.¹⁶ Es gibt in diesem Sinne nur das, was naturwissenschaftlich erklärt werden kann. Irrationale, widersprüchliche Annahmen über die Wirklichkeit werden vermieden. Wie aber lassen sich Gebilde wie Staaten naturwissenschaftlich untersuchen? Gehören diese noch zur Klasse der natürlichen Gegenstände? Oder haben wir es hier bereits mit ‚übernatürlichen‘ Gegenständen zu tun? Der Preis, den Naturalist*innen für ihre Theorie zahlen, ist hoch und liefert keinesfalls Schutz vor skeptischen Einwänden durch Kritiker*innen.

2. Symbolische Formen

Cassirers Antwort auf die Naturalisierungs-Programme des Geistes ist eng verknüpft mit seinen anthropologischen und epistemologischen Vorstellungen. Dies bedeutet im ersten Fall, dass Cassirer den Topos vom Menschen als *animal symbolicum* einführt. Dahinter verbirgt sich der Anspruch, den Menschen nicht mehr nur wie in der aristotelischen Tradition als reines Verstandeswesen zu betrachten, sondern ihn in seiner konkreten Wahrnehmung der ‚Welt‘ bzw. der ‚Natur‘ begreifen zu wollen.¹⁷ Laut Cassirer kann es keine substantielle Definition des Menschen geben, kein wie auch immer geartetes ‚inneres Prinzip‘¹⁸, das in ihm liegt.

¹⁶ Vgl. Gabriel: *Ich ist nicht Gehirn*, S. 16.

¹⁷ Vgl. Cassirer, Ernst: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, übers. von Reinhard Kaiser, Meiner: Hamburg 2007, S. 51.

¹⁸ Ebd., S. 110.

Was den Menschen ausmacht, ist weder seine physische, noch metaphysische Natur. Es ist die Art und Weise, wie er in der Welt zur Wirkung kommt. Und dies passiert Cassirer zufolge über unterschiedliche kulturelle Bereiche, so genannte „symbolische Formen“ oder Ausdrucksformen.¹⁹ Zu diesen zählen etwa Sprache, Mythos, Kunst und Religion.²⁰ Der Mensch ist in erster Linie Kulturwesen. Cassirers anthropologische Vorstellungen lassen sich besser nachvollziehen, wenn man ebenfalls seine epistemologische Theorie der Symbolik in den Blick nimmt. Diese gründet in der Idee, dass prinzipiell jede geistige Tätigkeit beim Menschen von der einfachsten bis hin zur höchsten intellektuellen Leistung Akt einer symbolischen Sinngebung ist. Das Symbol²¹ fungiert dabei als „Medium“²² zwischen objektiver Wirklichkeit und dem erkennenden Subjekt.²³ Die Frage nach einer unmittelbaren Außenwelt hinter den Sinnen, einem ‚Ding an sich‘, stellt sich für Cassirer nicht. Für ihn ist klar, dass sich die objektive Wirklichkeit immer nur durch ein Subjekt erkennen lässt. Alles Erkannte und Wahrgenommene der Außenwelt ist bereits gefiltert und in ein Bedeutungssystem eingebettet. Grund hierfür ist seine Auffassung vom Bewusstsein, welches seiner Meinung nach nicht rezeptiv funktioniert, „sich nicht damit begnügt, den Eindruck des Äußeren zu empfangen“, sondern konstruktivistisch arbeitet, also „jeden Eindruck mit einer freien Tätigkeit des Ausdrucks verknüpft und durchdringt.“²⁴ Dadurch entsteht am Ende eine „Welt selbstgeschaffener Zeichen und Bilder“²⁵, mit anderen Worten ein ‚symbolisches Universum‘.²⁶

¹⁹ Vgl. Kreis: *Cassirer und die Formen des Geistes*, S. 141.

²⁰ Der Vollständigkeit halber müssten hier ebenso Geschichte und Wissenschaft als Tätigkeitsfelder ergänzt werden. Im ausführlichen Zitat Cassirers heißt es nämlich: „Das Eigentümliche des Menschen, das, was ihn wirklich auszeichnet, ist nicht seine metaphysische oder physische Natur, sondern sein Wirken. Dieses Wirken, das System menschlicher Tätigkeiten, definiert und bestimmt die Sphäre des »Menschseins«. Sprache, Mythos, Religion, Kunst, Wissenschaft und Geschichte sind die Bestandteile, die verschiedenen Sektoren dieser Sphäre“ (Cassirer: *Versuch über den Menschen*, S. 110).

²¹ Cassirer entlehnt den Begriff, wie er selbst an verschiedenen Stellen seiner Arbeiten schreibt, aus der Physik. Namentlich ist es die Arbeit von Heinrich Hertz, die ihn maßgeblich inspiriert hat (vgl. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil*, S. 15).

²² Ebd., S. 14.

²³ Hierzu schreibt Cassirer ausführlicher: „Sie alle [die Symbole, A.S.] treten zwischen uns und die Gegenstände; aber sie bezeichnen damit nicht nur negativ die Entfernung, in welche der Gegenstand für uns rückt, sondern sie schaffen die einzige mögliche adäquate Vermittlung und das Medium, durch welches uns irgendwelches geistige Sein erst faßbar und verständlich wird“ (Cassirer, Ernst: „Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften“, in: ders.: *Schriften zur Philosophie der symbolischen Formen*, hrsg. von Marion Lauschke, Meiner: Hamburg 2009, S. 63-92, hier S. 68).

²⁴ Cassirer: „Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften“, S. 67.

²⁵ Ebd.

²⁶ Vgl. Cassirer: *Versuch über den Menschen*, S. 50.

Das Bewusstsein oder der Geist ist dabei für Cassirer als Ausgangspunkt aller philosophischen Anstrengungen zu setzen, will man überhaupt irgendeine sinnvolle Aussage über die Wirklichkeit formulieren. So schreibt letzterer:

„Das echte »Unmittelbare« dürfen wir nicht in den Dingen draußen, sondern wir müssen es in uns selbst suchen. Nicht die Natur, als der Inbegriff der *Gegenstände* in Raum und Zeit, sondern unser eigenes Ich, [...] scheint uns allein an die Schwelle dieses Unmittelbaren führen zu können. [...] Das wahrhaft Einfache, das letzte Element aller Wirklichkeit, finden wir niemals in den Dingen; wohl aber muß es in unsrem Bewußtsein auffindbar sein.“²⁷

Zwei Begriffe sind für die Konstitution des Bewusstseins und schließlich Cassirers Symbol-Theorie entscheidend, ‚Ausdrucksgebundenheit‘ und ‚objektiver Geist‘:

2.1 *Ausdrucksgebundenheit des Geistes*: Der Begriff stammt nicht direkt von Cassirer, sondern ist von Guido Kreis in die Diskussion eingebracht worden.²⁸ Gemeint ist eine Erweiterung der These Cassirers, dass objektiv gültige Gedanken notwendigerweise in den behaupteten Aussagesätzen einer beliebigen Sprache ausgedrückt werden müssen. Hiernach gilt es, dass das Denken von Gedanken und das Sprechen von Sätzen als Momente eines einzigen Vollzugs zusammenfallen.²⁹ Es ist nicht möglich, dass es zunächst einen Gedanken und anschließend einen Satz gibt, der diesen Gedanken ausdrückt. Von einem Gedanken kann genau dann die Rede sein, wenn ein Satz einen Gedanken ausdrückt. Oder wie Cassirer es treffend formuliert: „Die Sprache ist keine bloße *Umsetzung* des Gedankens in die Form des Wortes; sie ist vielmehr wesentlich an seiner ursprünglichen *Setzung* beteiligt.“³⁰ An diesem Punkt bleibt Cassirer jedoch nicht stehen, sondern trägt seiner oben bereits formulierten Auffassung Rechnung, dass sich der Geist neben der Sprache noch in vielen weiteren Medien wie etwa in Bildern, Artefakten, Kunstwerken, mythisch, religiösen oder rechtlichen Handlungen ausdrücken kann. Daraus ergibt sich die These der *Ausdrucksgebundenheit*, die besagt, dass

²⁷ Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, Meiner: Hamburg 2010, S. 26.

²⁸ Vgl. Kreis: *Cassirer und die Formen des Geistes*, S. 141f.

²⁹ Vgl. ebd., S. 126.

³⁰ Cassirer, Ernst: „Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt“, in: ders.: *Schriften zur Philosophie der symbolischen Formen*, S. 191-217, hier S. 216.

alle geistigen Leistungen notwendigerweise in Ausdrucksgestalten³¹ unserer Welt ausgedrückt werden müssen. Ausdruck ist folglich eine geistige Leistung.

Zur Fundierung seiner Schlüsseltheorie greift Cassirer, wie er selbst schreibt, auf Kants in der *Kritik der reinen Vernunft* entwickeltes Vorbild der „intellektuellen Leistung“ zurück: „Allein die Verbindung (*coniunctio*), eines Mannigfaltigen überhaupt, kann niemals durch Sinne in uns kommen [...].“³² Das bedeutet, dass zwar jeder Fall von Ausdruck sicherlich durch die Einwirkung sinnlichen Materials erzeugt wird, jedoch kann der Inhalt, den das sinnliche Material ausdrückt, nicht auf diese Einwirkung zurückgeführt werden. Damit vollzieht Cassirer die Wende hin zur Priorisierung des Geistes gegenüber der Natur. Es sind der Geist und seine intellektuelle Leistung, die die Grundlage für die Variationen von Ausdrücken in der Welt schaffen. Ausdrucksformen sind demnach für Cassirer „keine bloß passiven Empfangs- und Aufnahmeapparate, sondern [...] Taten des Geistes“.³³ Dies führt zu jenem zweiten angekündigten Begriff des objektiven Geistes.

2.2 Der objektive Geist: Ein methodisches Problem vieler naturalistischer Theorien besteht darin, dass sie den Geist als etwas Besonderes und von der Natur Verschiedenes interpretieren respektive den Geist ausschließlich auf die Domäne des Mentalen beschränken. Cassirers Erkenntniskritik fordert hingegen eine Abkehr von dieser Vorstellung und schlägt eine Transformation der mentalistischen Philosophie des Bewusstseins in eine Theorie des objektiven Geistes vor.³⁴ Die Idee des Mentalen, verstanden als ein privater, niemandem zugänglicher Bereich, von seiner Eigenschaft immateriell und nicht-räumlich strukturiert, lehnt Cassirer ab.³⁵ Dies lässt sich am besten dadurch erklären, dass Cassirer den Begriff des

³¹ Der Begriff „Ausdrucksgestalten“ stammt nicht aus der Terminologie Cassirers, sondern ist ebenfalls Teil der theoretischen Einführung Kreis'. Dabei spricht letzterer von einer Ausdrucksgestalt, insofern ein materielles Vorkommen, ein Inhalt, vorliegt. Es soll gezeigt werden: Die Gestalt drückt einen Inhalt aus und der Inhalt hat seinen Ausdruck in der Gestalt (vgl. Kreis: *Cassirer und die Formen des Geistes*, S. 139).

³² Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, S.137/B 129.

³³ Cassirer: „Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt“, S. 192.

³⁴ Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil*, S. 26. Vgl. Kreis: *Cassirer und die Formen des Geistes*, S. 322.

³⁵ Cassirer liegt mit seiner Auffassung des Mentalen sehr nah an Wittgensteins spätphilosophischen Ideen. Auch dieser ist überzeugt, dass es keine wie auch immer geartete Privatsprache in Bezug auf mentale Zustände geben kann. Mentale Zustände sind beschreibbar und lassen sich von Dritten verifizieren. Die Bedeutung von Wörtern wird intersubjektiv über Sprachspiele erlernt. Wittgenstein verdeutlicht dies in seinem populären Käfer-Beispiel: „Angenommen, es hätte jeder eine Schachtel, darin wäre etwas, was wir ‚Käfer‘ nennen. Niemand kann je in die Schachtel des Anderen schauen, und jeder sagt, er wisse nur vom Anblick seines Käfers, was ein Käfer ist. [...] Das Ding in der Schachtel gehört überhaupt nicht zum Sprachspiel, auch nicht einmal als ein *Etwas*, denn die

‚Geistes‘ nicht mehr allein auf ein konkretes Subjekt, sondern nunmehr auf die ganze Welt bezieht. Zweitens gilt für ihn, wie oben gezeigt, die Theorie der Ausdrucksgebundenheit des Geistes; unsere Gedanken, Überlegungen von etwas, sämtliche Handlungen sind Ausdrucksgestalten. Wenn ein bestimmtes Subjekt einen bestimmten geistigen Inhalt vollzieht, ist es eine notwendige Bedingung, dass es eine Ausdrucksgestalt einer beliebigen Ausdrucksform realisiert, die diesen geistigen Inhalt ausdrückt.³⁶ Es läuft darauf hinaus, dass der Geist nicht mehr ein mysteriöses Inneres des Subjekts darstellt, sondern vollständig in die raumzeitliche Welt verlegt wird. Eine Unterscheidung in ‚Materielles‘ und ‚Immaterielles‘, der Dualismus von Natur und Geist wird vollständig aufgehoben.

Am Ende bleibt jedoch die Frage offen, ob Cassirer mit seiner Theorie des objektiven Geistes die Existenz von genuinen Merkmalen des Bewusstseins wie Subjektivität, Gefühlen, Erinnerungen und Wünschen preisgibt, also von genau jenen Punkten, die er ursprünglich gegenüber Naturalisten zu verteidigen versprach? Die Antwort hierzu fällt negativ aus, allerdings mit deutlichem Vorbehalt bezüglich der Plausibilität der Argumente. Cassirer bestreitet keinesfalls, dass es Empfindungen und Absichten gibt, meint jedoch, dass diese allesamt offen zugängliche, im sozialen Raum vorzufindende Gebilde sind, weil sie in sprachlichen Gestalten ausgedrückt werden.

Cassirer rückt mit dieser Theorie des Bewusstseins nah an die Schule des Semantischen Physikalismus heran, auch wenn er sich selbst scharf von dieser philosophischen Richtung abgrenzte. Die Vertreter des Semantischen Physikalismus wie Carnap, Wittgenstein oder Ryle fassen geistige Entitäten primär als Dispositionen auf, sich unter bestimmten Umständen und auf bestimmte Weise zu verhalten.³⁷ Die Bedeutung von mentalen Ausdrücken, so die Annahme, lassen sich im sozialen Kontext erlernen und verifizieren. Die Schlüssigkeit einer solchen Methode ist jedoch nur bedingt überzeugend, da sie (wie auch konkret bei Cassirer) entscheidende Einwände wie etwa jenen sehr populären von Thomas Nagel

Schachtel könnte auch leer sein“ (Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1967, § 293).

³⁶ Vgl. Kreis: *Cassirer und die Formen des Geistes*, S. 283. Dies lässt sich mit folgendem Beispiel illustrieren: Wenn ich die Überzeugung habe, dass Hamburg an der Elbe liegt, kann ich diese laut Cassirer nur dann laut Cassirer haben, wenn ich einen Satz realisiere, der den Gedanken zum Inhalt hat, dass ‚Hamburg an der Elbe liegt‘. Das geistige Vorkommnis, meine Überzeugung, dass Hamburg an der Elbe liegt, ist ein sprachliches Vorkommnis und damit eine bestimmte Folge von Lauten und Schriftelementen, die wiederum so konstruiert sind, dass sie den wahren Gedanken ausdrücken, dass Hamburg an der Elbe liegt.

³⁷ Vgl. Beckermann, Ansgar: *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*, De Gruyter: Berlin 2000, S. 65f.

nicht erklären können. Dieser Letztere argumentiert in seinem Aufsatz *What is it like to be a bat?*³⁸, dass Bewusstsein immer mit einer einzelnen subjektiven Perspektive verbunden ist, die anderen unzugänglich bleiben muss. Bewusstseinszustände haben Nagel zufolge eine Qualität, die nur vom jeweiligen Subjekt selbst erlebt werden kann. Cassirers Theorie des objektiven Geistes liefert hierfür keine passende Erklärung.

3. Sinnfelder

Gabriels philosophische Überzeugung, das Natur-Geist-Dilemma überwinden zu müssen, gewinnt seine Motivation aus dem von ihm und anderen Kolleg*innen betriebenen Programm eines „Neuen Realismus“. Das von den Vertreter*innen absichtlich als „naiv“ bezeichnete Forschungsprojekt geht davon aus, dass unser Erkenntnisvermögen und die mit diesem verbundenen Begriffe und Fähigkeiten ebenso real oder wirklich sein müssen wie diejenigen Gegenstände und Tatsachen, die man für gewöhnlich der „Wirklichkeit“, der „Natur“ oder „der Welt“ zuordnet.³⁹ Gabriels Pointe lautet knapp: Der metaphysische Anspruch auf eine Theorie der Totalität, die alles erklären kann, was in der Welt vorkommt – quasi eine Untersuchung der Welt als Welt –, muss aufgegeben werden.⁴⁰ Solche Versuche sind zumeist von der Hoffnung getragen, ein allumfassendes Konzept vorlegen zu können, das Einblick in die Welt an sich zu geben vermag. Wirklichkeit wird dabei als ein Gegenstandsbereich definiert, der unabhängig davon ist, wie wir uns sprachlich oder gedanklich auf ihn beziehen. Gabriel nennt diese Theorieform auch „Welt ohne Zuschauer“, zu der man etwa den Naturalismus oder Materialismus zählen könnte. Die entgegengesetzte Position, die „Welt als Zuschauer“, die üblicherweise dem Idealismus oder Konstruktivismus (neuerdings auch Neurokonstruktivismus⁴¹) zugeschrieben wird, postuliert wiederum eine Abhängigkeit der Welt vom wahrnehmenden Subjekt. Laut dieser Position ist es das

³⁸ Nagel, Thomas: „What is it like to be bat?“, in: *Philosophical Review*, 83, 1974, S. 435-450. Die deutsche Übersetzung findet sich in: Bieri, Peter (Hrsg.): *Analytische Philosophie des Geistes*, Beltz Athenäum: Weinheim 1997.

³⁹ Vgl. Gabriel, Markus: „Einleitung“, in: ders. (Hrsg.): *Der Neue Realismus*, Suhrkamp: Berlin 2014, S. 8-16, hier S. 8. Weitere Vertreter des Neuen Realismus sind Mario De Caro, Umberto Eco oder Susan Haack. Gabriel weist darauf hin, dass die Idee für die neue Strömung auf Thomas Nagel zurückgeht, der für einen starken Perspektivwandel in der aktuellen Forschung um die Natur des Menschen eintritt (vgl. Nagel, Thomas: *Das letzte Wort*, Reclam: Stuttgart 1999; Nagel: *Geist und Kosmos*, S. 30).

⁴⁰ Vgl. Gabriel, Markus: *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, Suhrkamp: Berlin 2016, S. 26.

⁴¹ Dahinter verbirgt sich die Theorie, dass wir niemals Dinge oder Tatsachen an sich wahrnehmen können, sondern vielmehr nur dasjenige, was uns unser Gehirn über sensorische Inputs zur Verfügung stellt (vgl. Gabriel, Markus: „Existenz, realistisch gedacht“, in: ders. (Hrsg.): *Der Neue Realismus*, S. 171-199, hier S. 172).

Ich oder der Geist, welches die Wirklichkeit mit all seinen verschiedenen Facetten schafft.

Statt nun einer der beiden Varianten den Vorzug zu geben,⁴² liegt für den Neuen Realismus die Lösung des Problems in der Art und Weise, wie wir ‚Existenz‘ verstehen. In der neuzeitlichen Philosophie haben sich hierzu im Wesentlichen zwei Strömungen herausgebildet: Einerseits gibt es die Strömung, die unter ‚Existenz‘ die Tatsache versteht, dass etwas in der Welt vorkommt oder erscheint (beispielsweise Kant). Andererseits haben Autoren wie Frege, Russell und Quine behauptet, dass ‚Existenz‘ eine höherstufige Eigenschaft ist, Eigenschaften zu haben.⁴³ In diesem Sinne kann ein Gegenstand eine beliebige Anzahl an Eigenschaften aufweisen, die ihn von anderen Gegenständen unterscheiden oder umgekehrt mit diesen Gegenständen verbinden.

Gabriels eigener Vorschlag ist die von ihm bezeichnete ‚Sinnfeld-Ontologie‘. Für ihn bedeutet Existenz, in einem Sinnfeld zu erscheinen.⁴⁴ Ein Sinnfeld ist dabei ein Gegenstandsbereich, der sich dadurch auszeichnet, dass Gegenstände in ihm vorkommen. Im Prinzip gibt es zahllose Sinnfelder wie Gebirge, Wälder, Häuser, Physik, Chemie oder Industrie aber auch Landtagswahlen.⁴⁵ Gegenstände existieren also nicht, weil sie in der Welt an einem bestimmten Platz zu einer bestimmten Zeit vorkommen, sondern weil sie vor einem bestimmten ‚Hintergrund‘ erscheinen. Daher haben für Gabriel ‚Einhörner‘, ‚Hexen‘, ‚Elfen‘ praktisch gesehen den gleichen ontologischen Status wie ‚Autos‘ oder ‚Nashörner‘. Die Welt als einheitliches, allumfassendes Ganzes gibt es für Gabriel nicht. Überhaupt ist der Begriff ‚Welt‘ irreführend. Nach seiner Theorie der Sinnfelder kann kein Gegenstand erscheinen und zugleich Sinnfeld sein.⁴⁶ Die Wirklichkeit ist eine Pluralität aus unterschiedlichen Sinnfeldern. Wie diese jedoch untereinander

⁴² Diese Position verdeutlicht Gabriel auch in seinem Buch über die Philosophie des Geistes, wo er ausdrücklich darauf verweist, dass wir die Vorstellung eines naturwissenschaftlichen und geisteswissenschaftlichen oder gar religiösen Weltbilds aufgeben müssen (vgl. Gabriel: *Ich ist nicht Gehirn*, S. 17).

⁴³ Frege versteht Existenz als den Umstand, der unter einen Begriff fällt, Russell als die Tatsache, dass eine propositionale Funktion manchmal den Wahrheitswert ‚wahr‘ annimmt, und Quine wiederum als den Umstand, dass gebundene Variablen einen Wert haben (vgl. Gabriel: ‚Existenz, realistisch gedacht‘, S. 177 und 185).

⁴⁴ Ähnliches findet man auch schon bei Kant: ‚Existenz ist der Umstand, dass etwas in der Welt im Sinne des ‚Felde[s] möglicher Erfahrung‘ erscheint (Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, S. 277/A 229/B 281).

⁴⁵ Vgl. Gabriel, Markus: *Sinn und Existenz*, S. 193

⁴⁶ Die Argumentation von Gabriel ist etwas komplexer. Das zunächst triviale Argument verweist auf eine Zirkularität hin und lautet: Wenn wir uns die Welt als eine ‚Liste aller möglichen aufzählbaren Gegenstände‘ vorstellen und alles aufschreiben würden, was wir zur Welt zählen, bliebe am Ende immer wieder die Liste unvollständig, weil die ‚Liste aller möglichen aufzählbaren Gegenstände‘ selbst in der Liste fehlt (vgl. Gabriel: ‚Existenz, realistisch gedacht‘, S. 197).

abzugrenzen sind, nach welchen Gesetzen sie funktionieren oder ob sie sich gegebenenfalls naturwissenschaftlich untersuchen lassen, verrät Gabriel nicht. Er belässt es bei der Behauptung, dass die Wirklichkeit grundsätzlich von uns erkannt werden kann und wir also keinen Illusionen oder Täuschungen unterliegen.

Das Argument der Mehrfach-Perspektivität ist für Gabriel die Lösung für das Natur-Geist-Problem. ‚Natur‘ und ‚Geist‘ stellen verschiedene Sinnfelder bzw. Gegenstandsbereiche dar, die nicht gegeneinander etwa in Gestalt einer dualistischen Position ausgespielt werden können. Während mit dem ersteren Begriff die physikalische Wirklichkeit – das Universum – gemeint ist, in der sich naturwissenschaftliche Exaktheit erfassen lässt,⁴⁷ ist der Geist ähnlich wie in der Hegelschen Tradition (und wie bei Cassirer) eine menschliche Fähigkeit, sich ein Bild von sich selbst und seiner Stellung in der Wirklichkeit zu machen, die über ihn hinausgeht.⁴⁸ Der Geist produziert sich in der Welt und entwirft abwechselnde Bilder von sich, er ist nicht nur einfach mit dem menschlichen Bewusstseinsapparat zu identifizieren, sondern schafft Formen von Kunst, Religion oder Philosophie.⁴⁹ Es ist naheliegend, dass Gabriel mit der Theorie des Neo-Existenzialismus sympathisiert, die, auf Sartre und Camus fußend, davon ausgeht, dass sich die Menschen zunächst schlichtweg als existierend vorfindet und sich in der Folge ständig zu diesem Umstand verhalten müssen: „[D]ie Existenz [geht] der Essenz [voraus]“⁵⁰, wie es bei Sartre heißt.

Auch wenn Gabriel eine über das Bewusstsein hinausgehende Theorie des Geistes formuliert, spielt das Bewusstsein keine untergeordnete Rolle für ihn. In seiner Beschreibung bedient er sich bekannter, mehrheitlich in der Forschung akzeptierter Charakteristika; das Bewusstsein ist intentional, phänomenal sowie unhintergebar durch den subjektiven Standpunkt⁵¹ und schließlich in der Lage, die Wirklichkeit zu erfassen.⁵² Wie hängen jedoch Sinnfelder mit unserem Bewusstsein zusammen? Welche neurologischen Prozesse laufen im Gehirn ab, damit wir ein Bewusstsein von Gegenständen in Sinnfeldern haben können? Gabriel scheint

⁴⁷ Vgl. Gabriel: *Ich ist nicht Gehirn*, S. 52.

⁴⁸ Hegel schreibt dazu: „Der Geist ist nur, wozu er sich macht; er ist Tätigkeit, sich zu produzieren, sich zu erfassen.“ (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. 1: *Die Vernunft in der Geschichte*, Meiner: Hamburg 2013, S. 266). Vgl. Gabriel: *Ich ist nicht Gehirn*, S. 156.

⁴⁹ Vgl. ebd., S. 59.

⁵⁰ Sartre, Jean-Paul: *Der Existenzialismus ist ein Humanismus*, Rowohlt: Hamburg 2005, S. 149. Ferner schreibt er: „Der Mensch, wie ihn der Existenzialist versteht, ist nicht definierbar, weil er zunächst nichts ist. Er wird erst dann, und er wird so sein, wie er sich geschaffen haben wird“ (ebd.).

⁵¹ Vgl. Gabriel: *Ich ist nicht Gehirn*, S. 123 und 141.

⁵² Vgl. ebd., S. 108. Einschränkend ist zu sagen, dass insbesondere der letzte Punkt zur Wahrnehmung der Wirklichkeit in der Forschung äußerst umstritten ist und hier vor allem die Position des Neuen Realismus widerspiegelt.

gerade auf diese Fragen keine Antwort zu geben. Es fehlt eine verbindende Gesamtheorie zwischen seiner Idee der Sinnfelder und seinen Ausführungen zum Bewusstsein. Deutlich wird primär, dass das Bewusstsein eine wichtige Voraussetzung darstellt, Sinnzusammenhänge in der Welt zu erkennen, (Selbst)-Täuschungen zu korrigieren sowie schließlich ein Verhältnis zu sich als Person und anderen Menschen aufbauen zu können.⁵³

4. Fazit

Vergegenwärtigen wir uns erneut die Eingangsfrage – Wie gelingt es Cassirer und Gabriel, das Dilemma von Natur versus Geist zu umgehen? –, fallen erstaunliche Parallelen genauso wie Unterschiede in ihren Methoden auf. Um mit der Nennung ersterer zu beginnen: Sowohl Cassirer als auch Gabriel entwickeln eine antidualistische, antinaturalistische Theorie, die zu einer Bedeutungs-Erweiterung von Geist führt. Dieser ist in den Augen beider Autoren nicht mehr nur mit mentalen Prozessen gleichzusetzen, sondern wirkt unmittelbar in der Welt – ob als ‚objektiver Geist‘ oder als Lebensentwurf nach dem Vorbild des Neo-Existenzialismus. Die Wirklichkeit ist für Cassirer und Gabriel ein komplexes Gebilde aus Sinnzusammenhängen, die in einem Fall als ‚symbolische Formen‘, im zweiten Fall als ‚Sinnfelder‘ bezeichnet werden. Gemeinsam ist beiden Philosophen zudem, dass sie sehr starke Positionen vertreten, die sich kaum mit anderen naturalistischen, insbesondere physikalistischen Theorien in Einklang bringen lassen.

Gleichwohl gilt: Cassirer begründet seine symbolischen Formen mit der Beschaffenheit des Bewusstseinsapparates des Menschen, der die Wirklichkeit nur über Symbole erschließen kann und folglich anthropologisch als kulturelles Wesen zu setzen ist. Das Gebilde des Sinnzusammenhangs, sprich die Wirklichkeit, muss erst vom Menschen geschaffen werden. Demgegenüber vertritt Gabriel eine naive Realismus-Auffassung, die das Bewusstsein über den Wahrheitsgehalt der Welt nicht irren lässt. Die Einführung der Sinnfeld-Ontologie führt dazu, dass Natur und Geist nicht mehr in einem dualistischen Wettstreit stehen, sondern als zwei unterschiedliche Gegenstandsbereiche (Sinnfelder) aufzufassen sind, die eine vernünftige (Daseins-)Berechtigung haben. Der Sinnzusammenhang besteht bereits in der Wirklichkeit und braucht keine Vorarbeit des Verstandes. Die Frage, was Bewusstsein ist, beantworten Cassirer und Gabriel schließlich ebenfalls unterschiedlich, Cassirer mit Argumenten, die nah am Semantischen Physikalismus

⁵³ Vgl. Gabriel: *Warum es die Welt nicht gibt?*, S. 201ff.

liegen, Gabriel mit Rückgriff auf gängige moderne Bewusstseinstheorien. Somit konnte der vorliegende Beitrag zu Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und Gabriels Philosophie der Sinnfelder erste Anregungen sowie Fragen für weitere zukünftige Untersuchungen anreißen und derart auf ein lohnenswertes Desiderat der Forschung aufmerksam machen.

Der Begriff *transzendental* und seine Transformation im Rahmen der philosophischen Tradition der Deutschen Aufklärung

„Ich nenne alle Erkenntnis *transzendental*, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde *Transzendental-Philosophie* heißen.“¹

Der erkenntnistheoretische Standpunkt, den Kant seit 1781 mit dem Begriff ‚transzendental‘ vertritt, ist auch heute noch aktuell, und zwar als genuine Erfindung des Verfassers der *Kritik der reinen Vernunft*. Es geht aber sicher nicht um eine *creatio ex nihilo*. Das Begriffspaar ‚transzendent‘ / ‚transzendental‘ hat eine lange Vorgeschichte sowohl im Mittelalter als auch in der Neuzeit. Fast alle Denker der Philosophie der Deutschen Aufklärung, die üblicherweise als Vorläufer Kants gelten, haben beide Begriffe durch Transformationen und Bereicherungen lebendig erhalten. Das Wichtigste aber ist, dass ihr Gebrauch im Laufe der Zeit den Kantischen vorbereitet und manchmal – *mutatis mutandis* – antizipiert hat. Wenn also der Begriff im Mittelalter eine ontologische, extramentale Bedingung der Erkenntnis ausdrückt und bei Kant derselbe die interne Bedingung der Erfahrung ausmacht, dann müssen wir die Stationen dieser Transformation lokalisieren und die Rolle bewerten können, die der Gebrauch besagten Terminus in Texten verschiedener deutscher Denker des 18. Jahrhunderts bei der Gestaltung des Kantischen Denkens gespielt hat.

Wenn Kant von „der Transzendentalphilosophie der Alten“² spricht und erklärt, die *transcendentalia* des Mittelalters,

„diese vermeintlich transzendente Prädikate der Dinge sind nichts anders als logische Erfordernisse und Kriterien aller Erkenntnis der Dinge überhaupt, und legen ihr die Kategorien der Quantität, nämlich der Einheit, Vielheit, und Allheit, zum Grunde, nur daß sie [die Scholastiker, A.P.] diese, welche eigentlich material, als zur Möglichkeit der Dinge selbst gehörig, genommen werden müßten, in der Tat nur in formaler Bedeutung als zur logischen Forderung in Ansehung jeder Erkenntnis gehörig brauchten, und doch diese

¹ Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), A11-12 / B25.

² KrV, B113.

Kriterien des Denkens unbehutsamer Weise zu Eigenschaften der Dinge an sich selbst machen“³,

darf man annehmen, Kant habe sich in seinem Hauptwerk mit der Transzendentalienlehre des Mittelalters auseinandergesetzt. Es bleibt aber unklar, was Kant aus der mittelalterlichen Philosophie im Original gelesen hat und was ihm aus zweiter Hand (via Brucker⁴) bekannt war. Das ist allerdings eine Frage, die auch die Lektüre der Hauptwerke vieler seiner unmittelbaren Vorläufer betrifft. Jedenfalls begegnen wir in der *Kritik der reinen Vernunft* keiner Polemik gegen die ‚Alten‘, und es ist ebenfalls nicht sicher, welche diese ‚Alten‘ genau waren. Die Funktion des Begriffs ‚transzendental‘ hat bei Kant sicherlich nichts mit seinem Gebrauch im Mittelalter zu tun. Die Erforschung seiner Entwicklung in den Schriften der deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts ist dagegen aufschlussreich für die Bewertung der Originalität der neuen Anwendung dieses Begriffs bei Kant.⁵

³ KrV, B114.

⁴ Die Hauptquelle Kants für die ältere Philosophie (vor allem für die griechische) war die sechsbändige Philosophiegeschichte des evangelischen Theologen Johann Jakob Brucker (1696-1770) *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta*.

⁵ Das Begriffspaar ‚transzendent‘ / ‚transzendental‘ hat eine Geschichte, die im Mittelalter beginnt und durch die deutsche Schulmetaphysik und die Deutsche Aufklärung die Philosophie Kants erreicht. Die Frage, ob Kant der traditionellen Bedeutung treu geblieben ist, und inwiefern der Umfang und der Inhalt dieser Termini von Kant bereichert worden sind, ist seit Längerem Thema der Philosophiegeschichte. Vgl. Gideon, Abram: *Der Begriff transzendental in Kant's Kritik der reinen Vernunft*, Friedrich: Marburg 1903; Leisegang, Hans: „Über die Behandlung des scholastischen Satzes ‚Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum‘ und seine Bedeutung in Kant's Kritik der reinen Vernunft“, in: *Kant Studien*, 20, 1915, S. 403-421; Knittermeyer, Hinrich: *Der Terminus transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant*, Dissertation, Marburg 1920; ders.: „Transzendent und transzendental“, in: Cassirer, Ernst/Görland, Albert (Hrsg.) *Festschrift für Paul Natorp zum 70. Geburtstage von Schülern und Freunden gewidmet*, De Gruyter: Berlin/Leipzig 1924, S. 195-214; ders.: „Von der klassischen zur kritischen Transzendentalphilosophie“, in: *Kant Studien*, 45, 1953-1954, S. 113-131; Schulemann, Günther: *Die Lehre von den Transzendentalien in der scholastischen Philosophie*, Meiner: Leipzig 1929; Hinske, Norbert: „Die historischen Vorlagen der Kantischen Transzendentalphilosophie“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 12, 1968, S. 86-113; ders.: „Verschiedenheit und Einheit der transzendentalen Philosophien“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 14, 1970, S. 41-68; Honnefelder Ludger: *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*, Meiner: Hamburg 1990; ders.: „Die ‚Transzendentalphilosophie der Alten‘: Zur mittelalterlichen Vorgeschichte von Kants Begriff von Transzendentalphilosophie“, in: Robinson, Hoke (Hrsg.): *Proceedings of the 8. international Kant Congress, Memphis 1995*, Marquette University Press: Milwaukee 1995, Vol. 1., Part 2, S. 393-407; Bärthlein, Karl: „Zur platonischen Vorgeschichte der alten Transzendentalphilosophie“, in: *Kant Studien* 57, 1966, S. 72-89; ders.: „Von der ‚Transzendentalphilosophie der Alten‘ zu der Kants“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 58, 1976, S. 353-393.

Der erkenntnistheoretische Standpunkt der Kantischen Transzendentalphilosophie⁶ hebt keinesfalls die ontologischen Ansprüche auf, die jede Philosophie seiner Zeit mit sich brachte. Inhalt der transzendentalen Logik ist die Art und Weise der Erkennbarkeit der Gegenstände der Erfahrung, sie führt mit der Stiftung einer neuen Ontologie über jeden Dogmatismus hinaus und bietet der Metaphysik Immunität gegenüber den skeptizistischen Angriffen. Der Begriff des ‚Transzendentalen‘ bei Kant ist aber besser verständlich, wenn man zuvor nachvollzogen hat, welche Funktion die ‚transzendente Wahrheit‘ im Wolffschen System hat und wie dieser Begriff sowohl bei seinen Schülern als auch bei Lambert und Tetens aktiv bleibt und transformiert wird. Zudem werden die verschwommenen Grenzen zwischen Empirismus und Rationalismus, die zu fruchtbaren Auseinandersetzungen führten, in diesen Texten sofort sichtbar.

Für die richtige Einschätzung der Bedeutung des Begriffspaares ‚transzendent‘ / ‚transzendental‘ ist es meines Erachtens erforderlich, die folgenden drei Momente der Philosophie der Deutschen Aufklärung zu berücksichtigen:

a) Die Verlagerung der Problematik vom *Harmonie*-Gedanken der Wolff-Schule und ihrer Gegner (in dessen Rahmen Gott für die von ihm geschaffene Ordnung bürgen muss) hin zur Fragestellung nach der „Realisierung der Begriffe“ bei Tetens, in der sich der Mensch als sinnstiftendes Wesen dartut,⁷

b) das bereits bei Thomasius in Sprachparallelen zu Kant erschienene empiriorationalistische Moment,⁸ welches die ganze Zeit des Kampfes um die Wolffsche Lehre durchläuft und bei Lambert eine neue Form (a priori durch Erfahrung)⁹ bekommt, wenn auch angenommen wird, dass sie Kant nicht direkt herausgefordert hat, und

c) das Verständnis der Denkbarkeit als Mitteilbarkeit, das schon in der Frühaufklärung (von Thomasius implizit, von Tschirnhaus explizit)¹⁰ gestellt wurde,

⁶ Es geht um die „Verschiebung der Fragerichtung vom Sein zur Erkenntnis des Seins“ (Sala, Giovanni: „Die transzendente Logik Kants und die Ontologie der deutschen Schulphilosophie“, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 95, 1988, S. 18-53, insbesondere S. 32).

⁷ Vgl. Psilojannopoulos, Anastassios: *Von Thomasius zu Tetens. Eine Untersuchung der philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen der theoretischen Philosophie Kants in repräsentativen Texten der Deutschen Aufklärung*, Dissertation, Berlin 2013, abgerufen am 02.08.2017 von <https://edoc.hu-berlin.de/handle/18452/17334>, S. 403ff.

⁸ Das Wort „empiriorationalistisch“ verwendet zum ersten Mal Günter Mühlpfordt in seinem Aufsatz „Radikaler Wolffianismus. Zur Differenzierung und Wirkung der Wolffschen Schule ab 1735“, in: Schneiders, Werner (Hrsg.): *Christian Wolff (1679-1754). Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Meiner: Hamburg 1983, S. 237-253, insb. S. 243.

⁹ Psilojannopoulos: *Von Thomasius zu Tetens*, S. 368ff.

¹⁰ Vgl. Psilojannopoulos, Anastassios: „Thomasius – Tschirnhaus – Kant. Frühaufklärerisches Gedankengut in der kritischen Philosophie Kants, in: *Philosophisches Jahrbuch* 120, 2, 2013, S. 295-304.

aber während der Zeit des Kampfes um die Lehre Wolffs nicht diskutiert wurde; es wird von den Zeitgenossen Kants rehabilitiert und hauptsächlich von Tetens als Frage nach der Intersubjektivität (das Objektive als das „unveränderlich Subjektive“)¹¹ nachdrücklich betont.

1. Der erste Philosoph der Deutschen Aufklärung, der von ‚Transzendentalität‘ spricht, ist der wichtigste Denker in der Thomasiusschule, Andreas Rüdiger (1673-1731). Im Gegensatz zu Thomasius (1655-1728), der im Sinne seiner Zeit die Metaphysik als „*reginam tenebrarum*“¹² aus dem Reich der Philosophie verbannen wollte, wertet Rüdiger die Metaphysik auf: Für ihn ist sie nicht die Königin der Finsternis, sondern die der Wissenschaften („*regina scientiarum*“¹³). Die Metaphysik steht über den Wissenschaftsgegenständen, sie ist, als Doktrin von den ersten Wissenschaftsprinzipien, den Wissenschaften transzendent. Die Rede ist von metaphysischer Transzendentalität¹⁴, welche in diesem Zusammenhang allerdings überwiegend nicht im Sinne von „Transzendenz“, sondern im Sinne ihrer Grundlage verwendet wird. Dies wird leicht erkennbar, wenn wir die Unterscheidung zwischen logischer und metaphysischer Wahrheit bei Rüdiger nachvollziehen: Die „*veritas logica*“ ist die Übereinstimmung unserer Gedanken mit einer Empfindung („*convenientia cogitationum nostrarum cum sensione*“)¹⁵, während die „*veritas metaphysica*“ die Übereinstimmung eben der Empfindung mit jenem Akzidens ist, das empfunden wird („*convenientia ipsius sensionis cum illo accidente, quod sentitur*“).¹⁶ So ist die metaphysische Wahrheit die Grundlage der logischen Wahrheit („*veritatem metaphysicam esse principium veritatis logicae*“).¹⁷

2. Christian Wolff (1679-1754), der erste deutsche Philosoph, welcher europaweit bekannt wurde, verwendet die Ausdrücke „*veritas metaphysica*“ und „*veritas transcendentalis*“ gleichbedeutend. Die metaphysische bzw. transzendente Wahrheit befindet sich in den Dingen und ist, wie bei Rüdiger, grundlegenden

¹¹ Vgl. Psilojannopoulos, *Von Thomasius zu Tetens*, S. 457ff.

¹² Thomasius, Christian: *Aussübung der Vernunft-Lehre*, Halle 1691, 1. Hauptstück, § 125, S. 61.

¹³ Rüdiger, Andreas: *Institutiones eruditionis seu philosophia synthetica*, Frankfurt am Main 1717, Liber II., S. 363.

¹⁴ Vgl. ebd., S. 361f. Dort heißt es: „*Metaphysica est doctrina de primis disciplinarum principiis [...] Metaphysica transcendit omnium disciplinarum objectum, in quo posita est celebris illa transcendentalitas metaphysica.*“

¹⁵ Rüdiger, Andreas: *De sensu veri et falsi libri IV. Editio altera, perpetuis scholiis, fere duabus tertiis, ita auctior ut non facile aliquid, quod at artem ratiocinandi spectet, fuerit praetermissum*, Leipzig 1722, Liber I., Cap. I., § 12.

¹⁶ Ebd., § 11.

¹⁷ Ebd., § 12.

Charakters. Ihre *gegebene* Quelle („fons quae datur“)¹⁸ sind der Satz vom Widerspruch und der Satz vom Grunde: sie stellen die Fundamente seiner Metaphysik dar. Diese transzendente Wahrheit ist der Träger der Welt- und Seinsordnung; von ihr hängt die logische Wahrheit ab.¹⁹

Das Wichtigste dabei ist aber (vor allem in Hinsicht auf Kant), dass besagte Prinzipien von Wolff nicht nur als logisch, sondern auch als *ontologisch* verstanden werden. Wenn also die transzendente Wahrheit durch diese Prinzipien fundiert wird, befindet sich das erkennende Subjekt implizit schon in der Region der ontologischen Untersuchung²⁰, und der Terminus „transcendentalis“ hat einen sowohl ontologischen (im Sinne der Grundlegung) als auch erkenntnistheoretischen Standpunkt in der Wolffschen Metaphysik. So erweist sich die Frage nach einem impliziten (*mutatis mutandis*) transzendentalen (im Kantischen Sinne) Projekt in Wolffs Metaphysik und Ontologie nicht als grundlos.²¹ Indem selbiger die transzendente Wahrheit als Träger der Seinsordnung durch ihre Gegenüberstellung zum Traum begründet²², betrachtet er sie unter dem Gesichtspunkt des gesunden Menschenverstandes und macht sie letztendlich zum Grundstein nicht bloß für die Philosophie im Allgemeinen, sondern für die Philosophie als ein dezidiert aufklärerisches Projekt.

Diese Ansicht wird durch die Wolffsche Definition der Philosophie als Wissenschaft des Möglichen²³, d.h. des Widerspruchsfreien, bekräftigt. Die Welt als Schöpfung Gottes ist jedoch ‚wirklich‘: „Der Wille Gottes ist die Quelle der Wirklichkeit der Dinge“.²⁴ Die Welt besteht aus wirklichen Einzeldingen. Sie sind aber nicht der Gegenstand der Wissenschaft. Wenn die Wirklichkeit dem

¹⁸ Wolff, Christian: *Philosophia prima sive Ontologia*, Leipzig 1736, § 498.

¹⁹ Vgl. ebd., § 499: „Si nulla datur in rebus veritas transcendentalis, nec datur veritas logica propositionum universalium, nec singularium datur nisi in instanti“. Beide Termini erscheinen in Wolffs *Deutsche Metaphysik (Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt)* nicht.

²⁰ Vgl. Wolff, Christian: *Ontologia*, § 499.

²¹ Vgl. Pichler, Hans: *Über Christian Wolffs Philosophie*, Dürr: Leipzig 1910, S. 89.

²² Dazu vgl. Carboncini, Sonia: *Transzendente Wahrheit und Traum. Christian Wolffs Antwort auf die Herausforderung durch den cartesianischen Zweifel*, Frommann-Holzboog: Stuttgart/Bad Cannstatt 1991.

²³ „Philosophia est scientia omnium possibilium qua talium“ (Wolff, Christian: *Aerometriae Elementa, in quibus aliquot aeris vires ac proprietates iuxta methodum Geometrarum demonstrantur*, Leipzig 1709). Das Mögliche ist auch Gegenstand der Wissenschaften: Die natürliche Theologie ist die Wissenschaft dessen, was durch Gott möglich ist („scientia eorum, quae per Deum possible sunt“) (Wolff, Christian: *Philosophia rationalis sive Logica, Discursus praeliminaris*, Frankfurt/Leipzig 1740, § 57); die Psychologie ist die Wissenschaft dessen, was durch die menschliche Seele möglich ist („scientia eorum, quae per animam humanam possible sunt“) (ebd., § 58); die Physik ist die Wissenschaft dessen, was durch die Körper möglich ist („scientia eorum, quae per corpora fieri possunt“) (ebd., § 59); die Ontologie ist die Wissenschaft des Seienden im allgemeinen oder insoweit es Seiendes ist („scientia entis in genere, seu quatenus ens est“) (ebd. § 73).

²⁴ Wolff: *Vernünftige Gedanke*, § 988.

Willen Gottes zugeschrieben wird, dann bleibt dem denkenden Menschen – d.h. seinem Verstand – nur das Reich der Möglichkeiten. Es heißt weiter:

„In Wissenschaften handeln wir nicht von einzelnen, sondern von allgemeinen Dingen (§ 361). Einzele Dinge sind wirklich, allgemeine nur möglich (§ 273), und also handelt man in Wissenschaften nicht von der Wirklichkeit, sondern nur von der Möglichkeit“.²⁵

Dem Menschen, dem menschlichen Verstand, ist nur das Mögliche zugänglich, weil die Quelle des Möglichen nicht der Wille, sondern der Verstand Gottes ist.²⁶ Vor diesem Hintergrund wird klar, warum die Philosophie für Wolff eine „scientia possibilium“ ist. Die Welt als Wirklichkeit bleibt uns versperrt, weil der Wille Gottes für uns nicht fassbar ist; sie ist uns als begrifflicher Gegenstand erkennbar, aber als reales Objekt, als *res*, unzugänglich. In diesem Sinne wird aber die Identität zwischen metaphysischer und transzendentaler Wahrheit fraglich. Vielleicht repräsentieren beide im Rahmen der Leibnizschen „prästabilierten Harmonie“, die bei Wolff aktiv bleibt, die zwei Seiten der Schöpfung: Der metaphysischen Wahrheit entspräche dann das Mögliche (das Denkbare, das *cogitabile* nach Tschirnhaus), und der transzendentalen (die sich jenseits von Affirmation und Negation befindet) entspräche das Wirkliche (das Produkt des göttlichen Willens, das für uns nicht denkbar ist, das Unausprechliche). In dieser Hinsicht kommt die transzendente Wahrheit dem Transzendenten näher (im Sinne der Kantschen „intelligiblen Anschauung“²⁷), erhält sich aber stets ihren grundlegenden Charakter.

3. Die Ontologie ist nach dem Wolffianer Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) nicht wie bei Wolff „scientia entis in genere, seu quatenus ens est“²⁸, sondern „scientia praedicatorum entis generaliorum“, d.h. Wissenschaft der allgemeinsten Prädikate des Seienden.²⁹ Diese Definition der Ontologie kann sich einerseits auf die mittelalterliche Transzendentalienlehre beziehen,³⁰ andererseits

²⁵ Ebd., § 991.

²⁶ Ebd., § 989.

²⁷ Vgl. KrV, A808 / B836.

²⁸ Wolff: *Ontologia*, § 1.

²⁹ Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Metaphysica*, Hemmerde: Halle 1739, § 4.

³⁰ Die Transzendentalien *ens, unum, ordo, verum* und *perfectum* gehören nach Baumgarten den allgemeinsten Prädikaten zu.

bringt dieselbe Definition die Ontologie Baumgartens auch Kant näher.³¹ Der interessanteste Punkt in der Transzendentalienlehre Baumgartens ist in unserem Zusammenhang die Behandlung des Einheitsbegriffes: Wenn bei einem Seienden keine seiner Bestimmungen aufgehoben werden kann, dann ist dieses Seiende Eins (*unum*). Die Untrennbarkeit der Bestimmungen vom Seienden ist die Einheit (*unitas*). Wird diese Untrennbarkeit *per se* betrachtet, d.h. geht es dabei um die dem Seienden wesentlichen Bestimmungen (*essentialia*), dann ist die Rede von ‚transzendentaler Einheit‘ und das Seiende ist „transcendentaliter unum“ (wesentlich Eins, wie Baumgarten selbst übersetzt).³² Die transzendente Wahrheit ist nicht, wie bei Wolff, mit der metaphysischen identisch. Die metaphysische Wahrheit ist die Ordnung vieler Dinge zu einer Einheit und die transzendente (nach Baumgarten: „notwendige metaphysische“ Wahrheit) ist in den wesentlichen Bestimmungen und den Attributen enthalten.³³ Wolff hatte zwar als Quelle der Wahrheit die Dinge betrachtet („fons veritatis in rebus“)³⁴, aber er begründete sie in den logischen und ontologischen Prinzipien des Widerspruchs und des zureichenden Grundes. Dieser erkenntnistheoretische Aspekt bleibt bei Baumgarten nicht nur lebendig, sondern er wird bekräftigt: Die metaphysische Wahrheit kann bei ihm als die Übereinstimmung des Seienden mit universalen Prinzipien bestimmt werden,³⁵ was letztendlich den Begriff der Ordnung verständlich macht.

Vor dem Hintergrund dieser Übereinstimmung ist alles Seiende objektiv erkennbar. Baumgarten nennt die objektive Gewissheit (*certitudo objectiva*) „apperceptibilitas veritatis in ente“.³⁶ Das Wort „apperceptibilitas“ (Leibnizscher

³¹ Kant zufolge setzen die Prädikate Urteile voraus, das Urteil wiederum ist der Entstehungsort der Kategorien. Interessant hinsichtlich der Aufwertung der Funktion des Prädikats ist für die Ontologie die These des gemäßigten Wolffianers Joachim Georg Darjes (1714-1791), die dieser in seinem Buch *Weg zur Wahrheit, auf Verlangen übersetzt, und mit Anmerkungen* erläutert (es geht um die Übersetzung seines Buches *Via ad veritatem, commoda auditoribus methodo demonstrata*, Jena 1755). Darjes behauptet (§ 99-103), dass im Urteil „das wahre Prädicat der Name der Verhältniß sey. Wenn man demnach das Subject, und das Prädicat die Glieder des Satzes nennet, so muß man die Glieder der Verhältniß von dem Formal des Satzes unterscheiden [...]. Lieget der Name der Verhältniß in dem Verbindungszeichen, und dieser Name ist das wahre Prädicat.“ Man bekommt den Eindruck, dieses formale, wahre Prädikat gehört der tieferen Struktur der Dinge, die das Urteilen ermöglicht, d.h. es macht eine Voraussetzung der Erkennbarkeit. Der ganze Text der Paragraphen 99-103 bietet sich sowohl für eine Wolffsche als auch für eine Kantsche Lektüre (vgl. Psilojannopoulos: *Von Thomasius zu Tetens*, S. 251ff).

³² Baumgarten: *Metaphysica*, § 73: „Posito ente ponitur essentia, ergo complexus essentialium, hinc posito ente simul ponuntur essentialia omnia, et ita quidem, ut nullum possit tolli. Ergo essentialia entis sunt per se inseparabilia. UNUM est, cuius determinationes sunt inseparabiles, et TRANSCENDENTALITER quidem, cuius determinationes sunt per se inseparabiles. Ergo omne ens est unum transcendentale.“

³³ Vgl. ebd., § 89: „VERITAS METAPHYSICA (realis, objectiva, materialis) est ordo plurium in uno, VERITAS in essentialibus et attributis entis.“

³⁴ Wolff: *Ontologia*, § 498.

³⁵ Baumgarten: *Metaphysica*, § 92: „VERITAS METAPHYSICA potest definiri per convenientiam entis cum principiis catholicis.“

³⁶ Ebd., § 93.

Prägung) bringt deutlich den Glauben an die Erkennbarkeit der Welt und an die unverfälschte Übereinstimmung zwischen Seiendem und Bewusstseinsinhalten zum Ausdruck. Wenn also die metaphysische Wahrheit als „ordo plurium in ente“ bestimmt wird, könnte sie nichts anderes als die Wahrheit sein, die bei Kant als Produkt des Verstandes aufgefasst wird, d.h. als das Produkt des Prozesses, der das Mannigfaltige zu einer einheitlichen Vorstellung bringt.

Noch deutlicher wird Baumgartens Bedeutung für die Gestaltung des Kantischen Begriffs ‚transzendental‘, wenn man den Paragraph 89 seiner *Metaphysica* liest. Dort wird erklärt, dass die transzendente (in Baumgartens Paraphrasierung „notwendige metaphysische“) Wahrheit in der Erkenntnis der essentialia und der attributa besteht, die aus der „essentia“ (der internen Möglichkeit des Seienden – *interna possibilitas*)³⁷ entstehen. Diese Voraussetzung der internen Möglichkeit des Seienden (die als Wahrheit durch die Vereinheitlichung des Mannigfaltigen erkennbar wird) könnte als Wegweiser der Kantisch-transzendentalen Basis für die Möglichkeit der Erfahrung betrachtet werden. Hierbei ist hervorzuheben, dass Baumgartens Überlegungen noch vor der kopernikanischen Wende Kants zu verorten sind. Bei Baumgarten, nicht anders als bei Wolff, bleiben die Bedingungen des Ontologischen unreflektiert und die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung (die Quintessenz der *Kritik der reinen Vernunft*) unerforscht. Nichtsdestoweniger unterliegt es keinem Zweifel, dass Baumgarten einen großen Schritt hin zur kritischen Umwertung des Terminus „transzendental“³⁸ gemacht hat, die erst Kant in seinem Hauptwerk vollziehen sollte.

4. Der Mathematiker Johann Heinrich Lambert (1728-1777) kann als Paradebeispiel der empirio-rationalistischen Denkweise seiner Zeit herangezogen werden. Er versteht das Werk Wolffs als unvollendetes Projekt, das einer Verbesserung bedarf, vor allem in Bezug auf die Verbindung der Metaphysik mit der Vernunftlehre.³⁹ Er versucht zu zeigen, dass die Anwendung der apriorischen Methode in den Wissenschaften ein Prozess gradueller Entfernung aus der Erfahrung

³⁷ Ebd., § 40.

³⁸ Norbert Hinske bemerkt dazu: „In der Tat legt sich die Frage nahe, was den Begriff des Transzendentalen noch legitimiere, wenn in ihm gar kein transcendere mehr gedacht wird. So gesehen enthüllt die Verwandlung des Terminus bei BAUMGARTEN die fortschreitende Aushöhlung und Entleerung der transzendentalphilosophischen Tradition. Der Traditionsbruch (oder Verlust), der mit der Kantischen Transzendentalphilosophie verknüpft scheint, vollzieht sich in Wahrheit weniger mit KANT selber als vielmehr in WOLFFS transzendentaler Kosmologie und in BAUMGARTENS Transzendentalienlehre“ (Hinske: „Die historischen Vorlagen der Kantischen Transzendentalphilosophie“, S. 107f.).

³⁹ Lambert, Johann Heinrich: *Abhandlung vom Criterium veritatis* (Kant Studien, Ergänzungshefte, 36, 1915), hrsg. von Karl Bopp, § 32 und 41.

ist.⁴⁰ So bleiben die Grenzen zwischen a priori und a posteriori eher konfus. Im Rahmen dieser Problematik entsteht die Frage nach dem Geltungs- und Anwendungsbereich der Ontologie als Grundlehre, sowie ihrer Grundbegriffe und Grundsätze. Bei Lambert finden wir eine Unterscheidung zwischen dem *mundus sensibilis* und dem *mundus intelligibilis*. Die menschliche Erkenntnis wird in „zwei Hauptclassen“ eingeteilt: „Einige betreffen die Intellectualwelt, andere aber die Körperwelt“.⁴¹ Was die Gemeinsamkeit bzw. die „Analogie zwischen beyden Welten“⁴² in unserem Verstand ermöglicht, sind einfache Begriffe, die in beiden Welten gültig sein können; diese Begriffe nennt Lambert „transcendent“. Unsere Einbildungskraft trägt aufgrund ihrer Kraft zum Vergleichen zur Entstehung solcher transzendenten Begriffe bei:

„Die Benennungen der Dinge der Intellectualwelt sind von den Dingen der Körperwelt hergekommen, so fern sie nach unserer Vorstellungsart eine Aehnlichkeit damit haben, und wenn wir beyde mit einerley Namen benennen, so ist der abstracte Begriff, den wir mit dem Worte verbinden, *transcendent*.“⁴³

Mit dem Begriff ‚transcendent‘ ist also hier die Transzendenz des ursprünglichen Geltungsbereichs (Körperwelt) gemeint.⁴⁴ Lambert spricht sowohl von „transcendenter Theorie“ als auch von „Theorie transcendenten Begriffe“.⁴⁵ Der Gebrauch transcendenten Begriffe erscheint als ein natürlicher Weg wissenschaftlicher Erkenntnis, der bei der Bildung der allgemeinen Sätze der Wissenschaften der geeignete sein kann.⁴⁶ Aber es darf nicht übersehen werden, dass diese Transzendenz ein Akt und Produkt unserer Sprachanlagen im engeren Sinne und nur in Folge dessen unserer mentalen Anlagen überhaupt ist. Diesbezüglich ist auf die Unterscheidung hinzuweisen, die Lambert zwischen der logischen Wahrheit (dem

⁴⁰ Vgl. Lambert, Johann Heinrich: *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein*, Leipzig 1764, I. Dianoiologie oder Lehre von den Gesetzen des Denkens, § 612, 656, 658, 660, II. Alethiologie oder Lehre von der Wahrheit, § 236a; ders.: *Anlage zur Architectonic oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der Philosophischen und mathematischen Erkenntniß*, Riga 1771, § 283.

⁴¹ Lambert: *Anlage zur Architectonic*, § 29.

⁴² Ebd., § 160.

⁴³ Vgl. ebd., § 48.

⁴⁴ In Bezug auf diesen Gebrauch differenziert sich Lambert von der Wolff-Schule, in der das Wort ‚transcendentalis‘ den schon dargestellten Sinn hatte (vgl. Carboncini: *Transzendente Wahrheit und Traum*, S. 226).

⁴⁵ Lambert: *Anlage zur Architectonic*, § 160.

⁴⁶ Vgl. ebd., § 39.

Reich der Sätze)⁴⁷ und der metaphysischen Wahrheit (dem Reich der Begriffe, welche die Dinge vorstellen) trifft. Lambert schreibt:

„Einem wahren Dinge entspricht ein wahrer Begriff und hinwiederum stellet jeder an sich wahre Begriff ein wahres Ding vor. Wenn man daher in der Metaphysic saget, ein jedes Ding sey ein wahres Ding, *Omne ens est verum*, so setzet man das Ding dem Undinge entgegen, und nimmt daher, besonders im Deutschen, das Wort Ding in einer eingeschränkter Bedeutung, als man es in der Sprache nimmt, wo man alles mögliche, unmögliche, ungereimte etc. ein Ding nennet. Auf diese Art bringt man die Wahrheit von den Sätzen auf die Begriffe und von den Begriffen auf die Dinge selbst und nennet die Wahrheit, die in den Dingen selbst ist, die metaphysische Wahrheit, welche daher den eigentlichen Unterschied wahrer Dinge von bloß erträumten Dingen ausmachtet.⁴⁸ Man will dadurch überhaupt anzeigen, daß das Gedenkbare wirklich etwas sey. Die Wahrheit in den Dingen machet nämlich das Gedenkbare nicht nur von Seiten des denkenden Wesens, sondern fürnehmlich von Seiten der Dinge selbst gedenkbar, die dadurch vorgestellt werden [...] Wie die logische Wahrheit die Gränzlinie zwischen dem bloß Symbolischen⁴⁹ und dem Gedenkbaren ist, eben so auch die metaphysische Wahrheit die Gränzlinie zwischen dem bloß gedenkbaren und dem wirklichen, oder realen categorischen Etwas sey [...] So viel man auch das Gedenkbare möglich nennen will, so bleibt es nur in Absicht auf die Kräfte des Verstandes möglich: an sich aber sind alle diese Möglichkeiten Nichts, oder ein leerer Traum, wenn die Möglichkeit zu existiren nicht mit dabey ist. Da sich nun ohne Solides und ohne Kräfte nichts Existirendes gedenken läßt, so ist das Solide nebst den Kräften⁵⁰ die Grundlage zu der metaphysischen Wahrheit.“⁵¹

So wird von Lambert die logische Wahrheit als die Möglichkeit mentaler, subjektiver Synthesis angesehen, während die metaphysische als die Möglichkeit extramentaler, objektiver Synthesis verstanden wird. Aber da Lambert selbst die metaphysische Wahrheit „in der Gedenkbarkeit“ sieht, dürfen wir auch davon ausgehen, dass die Grundlagen der metaphysischen Wahrheit wie „Solide“, „Kräfte“ oder „Existenz“ bei ihm nicht als Bestandteile der natürlichen Außenwelt, sondern als aus dem denkenden Wesen stammende Begriffe erscheinen. Das heißt, die metaphysische Wahrheit bei Lambert scheint das letzte Fundament der wahren Welt und zugleich Produkt des denkenden Wesens zu sein. So bleibt unklar, ob die metaphysische Wahrheit von etwas Mentalem oder etwas Extramentalem

⁴⁷ Vgl. ebd., § 291.

⁴⁸ Hier folgt Lambert Wolff (vgl. Carboncini: *Transzendente Wahrheit und Traum*, S. 221).

⁴⁹ Durch die „symbolische Möglichkeit“ können wir „auch unmögliche Dinge bezeichnen“ (Lambert: *Anlage zur Architectonic*, § 288).

⁵⁰ „Solidität“ und „Kraft“ gehören nach Lambert der Tafel der zehn einfachen Begriffe an (vgl. Lambert: *Neues Organon, II. Alethiologie*, § 18-25; ders. *Anlage zur Architectonic*, § 46).

⁵¹ Ebd., § 297.

abhängt. Aber ebendiese Unklarheit zeigt meines Erachtens einen neu gewonnenen Charakter des Begriffs ‚transzendental‘ bei Lambert. So heißt es bei ihm beispielsweise:

„Da demnach selbst in der Gedenkbarkeit, sowohl in Ansehung des denkenden Wesens, als in Ansehung der gedenkbaren Dinge, metaphysische Wahrheit seyn muß, so eignen wir auch den für sich und durchaus gedenkbaren Begriffen, auf eine transcendenten Art metaphysische Wahrheit zu, weil sie schlechthin in einem denkenden Wesen und mit demselben müßten existiren können.“⁵²

Das Wichtigste im Kontext der Behandlung der metaphysischen Wahrheit ist aber ihre Beziehung zur logischen Wahrheit. Diese ist nicht einseitig, wie bei Wolff, sondern wechselseitig. Denken und gedacht werden, subjektiv und objektiv, Logik und Metaphysik werden eng verbunden, und was bei Lambert ermöglicht wird, ist auch eine Transformation der logischen Wahrheit. Sie kann „in die metaphysische verwandelt werden“:

„Das Reich der logischen Wahrheit, wäre ohne die metaphysische Wahrheit, die in den Dingen selbst ist, ein leerer Traum, und ohne ein existirendes Suppositum intelligens würde es auch nicht einmal ein Traum, sondern vollends gar nichts seyn. Man kann demnach sagen, daß das Reich der logischen Wahrheit eine gedoppelte Basis oder Grund, worauf es beruhen könne, haben müsse. Einmal ein denkendes Wesen, damit sie in der That gedacht werde; und sodann die Sache selbst, die der subjective, letztere der objective Grund, wonach die logische Wahrheit in die metaphysische verwandelt wird.“⁵³

Anders ausgedrückt: „Die Wissenschaften überhaupt sind eigentlich nur eine angewandte Vernunftlehre, eben so, wie es eine angewandte Mathematik gibt.“⁵⁴ Was hier postuliert wird, ist eine Logik über ihre bloße Formalität hinaus, die Vermittlung zwischen Naturwissenschaft und Metaphysik – eine Vermittlung, deren Herstellung auch Kant unternehmen wird.⁵⁵ Die Argumentation der transzendentalen Logik führt bekanntermaßen von der Urteilstafel zur Kategorientafel und von der legitimen Anwendung dieser Tafel zu den „Dingen“ im Sinne der Objekte der Erfahrung. Die Argumentation der „transcendenten Wahrheit“ bei Lambert ist

⁵² Ebd., § 300.

⁵³ Ebd., § 299.

⁵⁴ Lambert: *Neues Organon*, I., § 444.

⁵⁵ Vgl. Schönfeld, Martin: *The philosophy of the young Kant. The precritical project*, Oxford University Press: Oxford 2000, S. 14.

eine ähnliche. Sie führt von den Sätzen und Begriffen zu den Dingen: „Wir haben [...] nähere Gründe angegeben, warum das Wahre in den Dingen transcendent genennet werden könne, indem wir anzeigten, wie es von den Sätzen und Begriffen auf die Dinge selbst transferirt wird.“⁵⁶

5. Nach Alois Riehl gilt Johann Nicolaus Tetens (1736-1807) als „der eigentliche und wahre Vorgänger, ja zum Teile selbst Doppelgänger Kants auf deutschem Boden“.⁵⁷ Er war der erste, der den Ausdruck „transzendente Philosophie“ gebrauchte. Die Metaphysik nennt er „speculativische Philosophie“ und die Ontologie „transcendente Philosophie“ oder „Grundwissenschaft“. Letztere, die eine „Wissenschaft für sich“ ist, „lässet sich“, so Tetens,

„nur auf solche Grundsätze, welche *höher und allgemeiner sind, als die Begriffe von körperlichen Dingen* auf einer Seite, *und als die Begriffe von immateriellen Gegenständen*, die uns allein durch die innere Empfindung zukommen, auf der andern [...] Die *transcendente Philosophie* [...] ist nichts als eine allgemeine Theorie, die an sich selbst keine wirkliche Dinge zum Gegenstande hat [...] Sie hat mit wirklich vorhandenen Objekten nichts zu thun, und beschäftigt sich nur mit dem, was möglich oder nothwendig ist bey allen Arten von Dingen überhaupt. Allein so bald sie auf Erfahrungen angewendet wird; so entsteht durch sie die philosophische Einsicht in die Beschaffenheit der wirklich vorhandenen Dinge [...] Eine *reelle speculativische Philosophie* ist [...] in unsrer Gewalt, wenn eine Grundwissenschaft in unsrer Gewalt ist, die die Namen von einer wahren und vesten Wissenschaft von Sachen führen kann; und haben wir diese nicht, so fehlet uns jene.“⁵⁸

Hier bemerken wir einerseits, dass die „transcendente Philosophie“, ähnlich wie bei Lambert, die Basis sowohl der körperlichen als auch der immateriellen Entitäten ausmacht. Wir bemerken andererseits aber auch, dass das Problem des Erkenntnisvermögens des denkenden Wesens deutlich in den Vordergrund rückt. Die Pflicht der „transcendenten Philosophie“ besteht in der Klärung und Formung der Voraussetzungen, unter denen die Erkenntnis der real existierenden Dinge möglich ist. So erhebt sich bei Tetens, wie auch bei Kant, die Frage nach den Grundbegriffen, die die Erkenntnis überhaupt erst ermöglichen. Wenn wir also für die Metaphysik den Status der Wissenschaftlichkeit beanspruchen, müssen wir akzeptieren, dass „die wesentlichen Beschaffenheiten einer wahren reellen Wissenschaft, wovon die innere Stärke der Mathematic, ihre Zuverlässigkeit und

⁵⁶ Lambert: *Anlage zur Architectonic*, § 301.

⁵⁷ Riehl, Alois: *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*, Bd. 1, Engelmann: Leipzig 1924, S. 231.

⁵⁸ Tetens, Johann Nicolaus: *Über die allgemeine speculativische Philosophie*, Wismar 1775, S. 23ff.

Evidenz abhänget, für jede andere Wissenschaft die nämlichen“ sind. „Zuerst *bestimmte* und *reelle Grundbegriffe*, nebst *evidenten Grundsätzen*“.⁵⁹ Das reicht aber nicht aus – was geprüft werden muss, das sind die hinsichtlich der Grundbegriffe angewandten Termini von Subjektivität, Objektivität und Realität. Durch die sorgfältige Prüfung dieser Termini können wir über den herrschenden naiven Realismus hinausdenken:

„Es werden *reelle* Grundbegriffe erfordert. Nicht genug, daß sie genau bestimmt sind, ja nicht genug, daß sie von einer Seite deutlich entwickelt sind. Dem ohnerachtet könnten sie ganz oder zum Teil ein sachenleeres Wortwerk seyn. Es muß alles, was in unsern allgemeinen Notionen nur *subjectivisch* ist, was unsre eigne Denkkraft hinein trägt, von dem, was wirklich *objectivisch* ist, was Sachen ausser dem Verstande entspricht, sorgfältig abgesondert werden. Das letztere macht die *Realität der Begriffe* aus. Dies ist es, was wir für uns zu einer reinen Luft macht, wodurch wir die Gegenstände sehen. Ist das Subjectivische mit dem Objectivischen vermischt, so entstehen Dünste und Nebel; die Gegenstände werden aus ihrer wahren Lage gerückt und schwankend, und man sieht zuweilen, was nicht da ist, so wie man, was wirklich da ist, übersieht.“⁶⁰

Die Grundbegriffe, die bis jetzt im Lauf der Philosophiegeschichte vorgeschlagen und diskutiert wurden, sind, so schreibt Tetens, nicht „mit Beweisen versehen [...] [,] woraus ihre Realität und Richtigkeit unwidersprechlich erhellet. Solche Beweise kann die *Realisierung* der Begriffe und Grundsätze geben, und auch nur diese allein kann sie geben“.⁶¹ Dieser Ausdruck (Realisierung der Begriffe) ist sicher mit dem Kantischen Ausdruck der „objektiven Gültigkeit“⁶² der Begriffe verwandt. Die Objektivität wird aber nur dann gewonnen, wenn der Status der Subjektivität geklärt worden ist. Die Objektivität wird im Rahmen der Tetenschen Erkenntnislehre als eine entwickelte Stufe der – mit Regeln und Denkgesetzen – versehenen Subjektivität verstanden.

Die Allgemeingültigkeit unserer ersten Begriffe und Grundsätze ist die Voraussetzung der Möglichkeit ihrer Realisierung, und der intersubjektive Charakter unserer Vorstellungen festigt unsere Ansprüche auf ihre Objektivität. Es gibt logi-

⁵⁹ Ebd., S. 26.

⁶⁰ Ebd., S. 27. Vgl. auch ebd., S. 37f., wo es heißt: „So muß die Verstandeskraft, als Verstandeskraft auch in andern Wesen, selbst der unendliche Verstand, in so ferne wir von ihm einen Begriff haben können, auf die nämliche Art urtheilen. *Solche Untersuchungen machen das Realisieren der Grundsätze aus.*“

⁶¹ Ebd., S. 35.

⁶² KrV, A89 / B122 und A93 / B126.

sche und „materielle“ Grundsätze; letztere sagen „die besondern Denk- und Urteilsweisen“ aus, „welche bey gewissen allgemeinen Gattungen von Vorstellungen – oder von Objekten – dem Verstande natürlich und nothwendig sind“⁶³; sie machen den größten Teil der „transcendenten Philosophie“ aus. Die Realisierung der Vorstellungen bzw. Ideen ist nach Tetens von den Grundsätzen abhängig. Wenn wir aber zu den „allgemeinen Grundsätzen der Grundwissenschaft“, d.h. denjenigen der „transcendenten Philosophie“ gelangen wollen, müssen wir zunächst zu den „transcendenten Begriffen“ kommen, die von „Immateriellem und Materiellem“ abgesondert werden sollen.⁶⁴ Durch diese Begriffe werden die sogenannten „völligen“ oder „logischen“ Urteile möglich, die die höchste Stufe des Urteilens bei Tetens ausmachen.⁶⁵

Wie erreichen aber die „völligen“ Urteile den Status der objektiven Gültigkeit? Tetens' Lösung ist von derjenigen Kants nicht allzu weit entfernt. Ersterer spricht nicht von der Objektivität herkömmlicher Prägung, sondern von Intersubjektivität und zwar genial. Er schreibt:

„Man setze an statt der Wörter *objektivisch* und *subjektivisch*, die Wörter *unveränderlich subjektivisch* und *veränderlich subjektivisch*, so ist es nicht nöthig auf die Denkkräfte anderer Wesen Rücksicht zu nehmen, von denen wir keine Begriffe haben, und dennoch zeigt es sich, wie viel es bedeutet? Es ist das nämliche, wenn wir fragen, was hängt von der besondern Einrichtung unserer Organe ab, und von unserer jetzigen Verfassung? was ist dagegen nothwendig und immer so, und bleibet so, wie auch die körperlichen Werkzeuge unsers Denkens verändert werden möchten, so lang unser Ich nur ein denkendes Wesen bleibet? [...] Diese beyden Punkte [Objektivität und Wahrheit, A.P.] voraus festgesetzt, wodurch alles Wortgezänk vermieden wird, so ist das erste worüber etwas entschieden werden kann, dieses: „Ob die nothwendigen Denkgesetze unsers Verstandes nur subjektive Gesetze unserer Denkkraft sind, oder ob sie Gesetze jeder Denkkraft überhaupt sind? und dann auch, ob die allgemeinen Vernunftwahrheiten nur Wahrheiten für uns sind, oder Allgemeingesetze vor jeder Vernunft?“⁶⁶

Tetens' Auffassung vom Objektiven als dem „unveränderlich Subjektiven“ bringt ihn näher an Kant heran. Es gibt dennoch einen wichtigen Punkt, welcher die beiden voneinander trennt: Tetens behandelt nicht das Problem des Verhältnisses

⁶³ Ebd., S. 36f.

⁶⁴ Ebd., S. 51. Vgl. auch ebd. S. 60f.

⁶⁵ Rudimentäre, nicht sprachliche, „unentwickelte“ Urteile sind nach Tetens schon beim Empfinden präsent (vgl. Tetens, Johann Nicolaus: *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, 2 Bde., Leipzig 1777, I., S. 273f., 300, 365, 374ff., 453, 456f., 459).

⁶⁶ Ebd., S. 540. Vgl. auch ebd. S. 560

zwischen Erscheinung und Ding an sich. Der Tetensche Begriff des Objektiven, verstanden als das „unveränderlich Subjektive“ ist noch nicht mit dem „immanente[n] Objektbegriff“ Kantischer Prägung deckungsgleich.⁶⁷

Um damit die Überlegungen abzuschließen: Die Geschichte des Begriffs ‚transzendental‘ bzw. ‚transzendent‘ ist eine weit zurückgehende und vielfach verschachtelte. Selbst wenn wir die Rede auf die Vor-Kantische Zeit beschränken, taucht der Begriff – wie im vorliegenden Beitrag aufgezeigt wurde – mit verschiedenlich nuancierter Bedeutung auf.

Rüdiger spricht von der metaphysischen Transzendentalität in einem solchen Sinne, dass die Metaphysik die Gegenstände aller Wissenschaften bzw. unseres Denkvermögens *überschreitet*. Nach Wolff wiederum ist die „*veritas transcendentalis seu metaphysica*“, deren Quellen die Sätze vom Widerspruch und vom zureichenden Grunde sind, die Grundlage und *conditio sine qua non* der „*veritas logica*“. Beide Wahrheiten drücken aber eine weltliche Ordnung aus, die nur im Rahmen des Leibnizschen ‚Harmonie‘-Begriffs verständlich ist. So wird der Begriff ‚transzendental‘ bei Wolff nicht als Transzendenz, sondern als erkenntnistheoretische Grundlage betrachtet, die auch die Grundlage der Kantischen Philosophie ist.

Ähnlich geschieht es bei Baumgarten. Die Behandlung des Seienden im Rahmen der Metaphysik entwickelt sich bei diesem zu einer Theorie der Bestimmungen, d.h. zu einer Erkenntnistheorie. Die metaphysische Wahrheit bedeutet hier die Ordnung vieler Dinge in Einheit, während die transzendente Wahrheit – verstanden als höhere Stufe über der metaphysischen – die Notwendigkeit dieser eigentlichen Ordnung ausdrückt. Dieser notwendige Charakter der Vereinheitlichung des Mannigfaltigen durch den Verstand *antizipiert* die Kantische Erkenntnistheorie. Für Lambert stellt der Begriff ‚transzendent‘ in erster Linie das Hinausgehen über die Grenze zwischen der Körperwelt und der intellektuellen Welt dar.

Nicht weniger wichtig ist bei Lambert zudem der ‚transzendente‘ Charakter der Wahrheit, d.h. die Verwandlung der logischen Wahrheit in die metaphysische Wahrheit. Die Möglichkeit dieser Verwandlung macht die Bedingung der durch das Subjekt begründeten Objektivität aus. Dies ist deswegen von Bedeutung, weil

⁶⁷ Vgl. Uebele, Wilhelm: *J. N. Tetens nach seiner Gesamtentwicklung betrachtet, mit besonderer Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Kant. Unter Benützung bisher unbekannt gebliebener Quellen*, in: *Kant Studien*, Ergänzungshefte 24, 1911, S. 229.

eine solche Verwandlung bereits auf die Kantische transzendente Begründung der Erkenntnis hindeutet.

Tetens schließlich bleibt der Lambertschen Deutung treu: Die „transzendente Philosophie“ beschäftigt sich nicht mit entweder materiellen (körperlichen) oder immateriellen Dingen, sondern mit den Dingen überhaupt. Bemerkenswert ist dabei, dass diese ‚transzendente Philosophie‘ mit ihrem Verständnis der Objektivität als Ausdruck des ‚unveränderlich Subjektiven‘, d.h. der Intersubjektivität, die Denkweise der Kantischen *Kritik* in gewissen, hier angedeuteten Aspekten vorzeichnet.

Kants *transzendente* Philosophie hat zwar wesentlich eine Epoche geprägt, aber mit einer *creatio ex nihilo* haben wir es – wie so häufig in der Geschichte der Philosophie – nicht zu tun. Trotz seines unbestreitbaren Verdiensts darf nicht vergessen werden, dass verschiedene Vorläufer entscheidend zur Formung der Philosophie Kants beigetragen haben.

Das Böse und seine Gewaltpotentiale. Kant über die „Krankheiten“ der praktischen Vernunft

Kant scheint kein besonderes Interesse am Thema der ‚Gewalt‘ zu haben, wenn es um das ‚Böse‘ geht. Gleichwohl finden sich in seinen Abhandlungen zum Bösen und den moralischen Lastern ethische Aspekte von Gewalt, die in der gegenwärtigen Gewaltforschung nicht auszumachen sind.

Die Untersuchung von Kants Abhandlungen zum Bösen hat zum Ziel, eine Leerstelle im Diskurs der Gewalt, des Bösen und der Kant-Forschung zu schließen. Von einer solchen Leerstelle ist auszugehen, weil sich erstens in der Gewaltforschung bislang kaum eine Autor*in des Themas der Gewaltpotentiale des Bösen angenommen hat, zweitens in der Kant-Forschung keine Publikation ein dezidiertes Interesse an den von Kant im Diskurs des Bösen thematisierten Gewaltpotentialen gezeigt hat und drittens in der Kant- und Gewaltforschung der Zusammenhang des Bösen mit Gewalt bislang kaum thematisiert worden ist.¹

Um diese Aspekte zu klären, ist im ersten Teil zunächst Kants Erörterung des Bösen zu betrachten. Dabei werden zwei grundlegende Probleme prinzipiell zu diskutieren sein: die Verankerung des Bösen in der Freiheitskonzeption und die Erklärung des Bösen als Abweichung vom moralischen Gesetz bzw. als dessen Verkehrung. Dass eine Erklärung des Bösen mit Kants Konzeption des moralischen Gesetzes eigentlich kaum zu leisten ist, soll im zweiten Teil kritisch betrachtet werden. Daran anschließend wird im dritten Teil der nicht minder wichtige Diskurs des Bösen in den Lastern (als Phänomene des Bösen) erörtert, und zwar unter dem Aspekt der Gewaltpotentiale des Bösen.

1. Die Freiheit und das Böse

In Kants Diskurs des Bösen ist eine eigentümliche Spannung präsent. Obgleich das Böse einerseits untergründig unscheinbar omnipräsent ist, können wir über die Beweggründe und Motive böser Menschen letztlich keine zuverlässigen Aussagen machen. Auch wenn einerseits die Gründe, die zum Bösen bewegen, im

¹ Vgl. Neiman, Susan: *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 2004; Hirsch, Alfred: *Recht auf Gewalt? Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes*, Fink: München 2004; Brandt, Reinhard: *Immanuel Kant – Was bleibt?*, Meiner: Hamburg 2010.

Verborgenen bleiben, betont Kant andererseits mit großem Nachdruck, dass jeder Mensch selbst für sein böses Handeln (und seine moralische Schuld) verantwortlich zu machen sei.² Das ist wörtlich zu nehmen: Jeder Mensch ist über seine moralische Schuld und Unschuld nur seinem eigenen Gewissen eine Rechenschaft schuldig. Als defizitäres Vernunftwesen ist der Mensch moralisch schuldig nur vor sich selber, kein Richter der Welt kann ihn oder sie moralisch für schuldig (oder unschuldig) erklären.

Neben dieser Spannung ist für Kants Diskurs über das Böse die paradoxe Feststellung charakteristisch, dass es eigentlich keinen Menschen gibt, der wirklich das Böse um seiner selbst willen wollen kann. Die Frage lautet, wie erklärbar sein soll, dass niemand das Böse will, wenn doch unbestreitbar ist, dass Menschen aus freiem Entschluss zu Bösem fähig sind: Wodurch wird Böses hervorgebracht, wenn es selbst doch nicht gewollt zu werden scheint?

Kant geht davon aus, dass eine Erklärung der zwiespältigen Veranlagung des Menschen sowohl zum Bösen wie zum Guten beim menschlichen Freiheitsvermögen ansetzen muss. Als Naturwesen ist der Mensch eingespannt in das kausale Netzwerk seiner Neigungen und Glücksbestrebungen; insofern ist der Mensch als Naturwesen unfrei. Gleichwohl ist er auch frei, und zwar als ‚intelligibles‘ Wesen, worunter Kant die Fähigkeit des Menschen versteht, sich kraft seiner Vernunft selbst Gründe seines Handelns zu geben, um so frei zu werden von kausaler Abhängigkeit durch Begierden, Bedürfnisse, Empfindungen und sinnliche Neigungen, die dem Menschen von Natur eigentümlich sind. Die normative Kraft eines solchen Grundes ist der *kategorische Imperativ*.

Dass der kategorische Imperativ ein allgemein gesetzgebender Wille sei, diese Behauptung Kants soll besagen, dass der Mensch nicht durch Begierden, Neigungen usw. kausal angetrieben wird, sondern durch moralische Maxime sich selbst Gründe zum Handeln gibt. Ist der Mensch nur dann frei, wie Kant unterstellt, wenn er sich nicht seinen Begierden und Neigungen überlässt, bedarf es der normativen Kraft eines Grundes, d.h. einer moralischen Regel, von der der Mensch sich leiten lässt, heißt: Einer „praktischen Regel“³ der Vernunft, so erläutert Kant seinen Gedanken, die „mit der äußeren Determinationsmacht natürlicher Bestimmungen“⁴ (Affekte, Begierden, Selbstliebe usw.) bricht, da wir mit ihr uns eigene

² Vgl. Brandt: *Immanuel Kant – Was bleibt?*, S. 81.

³ Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*, V 20.

⁴ Menke, Christoph: „Autonomie und Befreiung“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58, 5, 2010, S. 676-693, hier S. 687.

Beweggründe für unser Tun und Lassen selbst geben. Kants Diskurs des Bösen zeigt, dass die Verpflichtung durch eine moralische Regel qua Gesetz alles andere als ein Automatismus ist. Dass die Regel normativ zu verstehen ist, soll zum Ausdruck bringen, dass wir uns an diese Regel halten *sollten*. Aber das tun wir eben nicht immer. Unsere Handlungsmaximen werden „nicht naturwüchsig dem Kriterium der Gesetzlichkeit gerecht“,⁵ was nach Kant zum einen dem Umstand der Freiheit des Menschen geschuldet sein soll und zum anderen dem Umstand, dass die Menschen ihre natürlichen Begierden nicht abspalten können, da sie keine Möglichkeit haben, ihren „inneren Naturzustand ein für allemal abzulegen“.⁶

Der Mensch entscheidet sich frei zwischen Gut und Böse. Eigentlich kann er oder sie das Böse nicht wollen, gleichwohl entscheidet er sich in seiner Willkür für das Böse. Was den Menschen dazu veranlasst, verortet Kant im „Hang“ bzw. der Versuchung: Das „böse Prinzip in uns“ ist der „Hang“, die Maxime meines Tuns an den „Antrieben“ der „Sinnlichkeit“ und nicht der moralischen Regel zu orientieren.⁷

Die Antriebe der Sinnlichkeit, d.h. das Glücksbegehren und die natürlichen Neigungen sind in Kants Darstellung moralphilosophisch indifferent: sie sind weder gut noch böse. In Kants Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* erfahren wir, dass der Mensch „vermöge seiner [...] schuldlosen Naturanlage an den Triebfedern der Sinnlichkeit“ hänge und daher „sie (nach dem subjectiven Princip der Selbstliebe) auch in seine Maxime“ aufnimmt.⁸ Nimmt er sie in seine Maxime auf, verlieren die Antriebe der Sinnlichkeit ihre moralische Unschuld.

Unsere jeweiligen Neigungen und unser Glückbestreben werden moralphilosophisch relevant, wenn es um ihre Unterordnung unter die moralische Regel geht. Eine solche Unterordnung ist jedoch alles andere als ein Automatismus. Ebenso denkbar ist der umgekehrte Fall: die Unterordnung der moralischen Regel unter die sinnlichen Neigungen und Glückbestrebungen, die laut Kant als das „subjective Princip der Selbstliebe“⁹ zur Maxime des Handelns werden. Die subjektive Willkür (mit ihren Maximen) kann sich zwar frei für die Neigungen oder für die moralische Regel entscheiden, wie es jedoch tatsächlich zu der Entscheidung

⁵ Brandt: *Immanuel Kant – Was bleibt?*, S. 88.

⁶ Ebd., S. 102.

⁷ Kant, Immanuel: „Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik: Welches sind die wirkliche Fortschritte“, XX 347.

⁸ Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, VI 36.

⁹ Ebd.

kommt, bleibe letztlich eine „unbegreifliche Eigenschaft der *Freiheit*“.¹⁰ Durch die Unterordnung der uns selbst, d.h. frei gegebenen moralischen Regel unter die Neigungen kommt es zu einer, wie Kant sie nennt, „Verkehrung“¹¹, durch die die Gesinnung als moralisch böse zu charakterisieren sei.

In der *Metaphysik der Sitten* betont Kant, dass die Gesinnung und der Wille gut sind, wenn die Regel bzw. das Gesetz die alleinige „Triebfeder“ einer Handlung ist, ohne dass sich die moralischen mit anderen, unmoralischen „Triebfedern“ vermischen. Moralische Handlungen werden „rein aus Pflicht“ gegenüber dem Grundsatz der moralischen Regel getan, und das Handeln nach dieser Regel wird nicht abhängig gemacht von der Erfüllung der natürlichen „Triebfedern“ und ihres Glücksbegehrens.¹² Das Böse hat demnach seine „Triebfedern“ in nicht pflichtgemäßen Handlungen bzw., wie es in der „Anthropologie“ heißt, in der „thätigen Begehrung des Unerlaubten“.¹³ Unklar ist vorerst allerdings noch, wie es zur Abweichung von der moralischen Regel bzw. zur Verkehrung von Gesetz und Neigungen kommt. Wie kann der Mensch begehren, was er doch eigentlich sich selbst kraft der moralischen Regel nicht erlauben sollte, wenn er nicht wieder unfrei sein will?

Böse ist der Wille, wenn die sinnlichen Impulse nicht uneingeschränkt der moralischen Regel nach- bzw. untergeordnet werden. Kant erläutert das Böse in seinen verschiedenen Ausprägungen als einen Verstoß gegen das moralische Gesetz oder als eine Vernachlässigung des Gesetzes (in Form der Abweichung).

Ich fasse Kants Prämissen zusammen: Der „Grund des Bösen“ liegt in der „Regel“ bzw. „Maxime“, die ein Mensch sich selbst für den Gebrauch seiner Freiheit gibt. Ist diese Regel mit dem Grundsatz der moralischen Regel nicht verträglich, macht der Mensch von seiner Freiheit in einer Weise Gebrauch, die als „böse“ zu bezeichnen ist. Die Entscheidung, eine solche Maxime anzunehmen oder abzulehnen, ist eine freie und daher jeweils von uns selbst zu verantworten. Die Frage nach dem subjektiven Grund, der den Menschen letztlich dazu bewegt, für den Gebrauch seiner Freiheit bestimmte Maximen an- oder abzulehnen, lässt sich laut Kant nicht beantworten.

Aus der zweiten Prämisse folgt nicht nur, dass uns die letzten Gründe verborgen bleiben, die uns und andere Menschen bewegen, der selbst frei gewählten

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd., VI 50.

¹² Kant, Immanuel: *Metaphysik der Sitten*, VI 388.

¹³ Kant, Immanuel: „Anthropologie in pragmatischer Absicht“, VII 324.

moralischen Regel nicht Folge zu leisten und Ausnahmen von der Regel zu machen. Aus der zweiten Prämisse folgt auch, dass es kein greifbares „Dasein des Bösen“ gibt, „das als solches zu bekämpfen wäre“; das Böse liegt verborgen in der „Tiefe“ der menschlichen Vernunft.¹⁴

Kant bestimmt diesen „Hang“ als die subjektive Ursache für die Fähigkeit (oder Unfähigkeit), das moralische Gesetz aus *freiem* Entschluss in die Maxime aufzunehmen (oder abzulehnen). Das Böse „liegt nicht in den Neigungen, Antrieben, Glücksbedürfnissen als solchen – diese sind Naturgegebenheiten und als solche sittlich indifferent“.¹⁵ Wenn die Antriebe der Sinnlichkeit über die moralische Regel (zeitweilig) dominieren, wenn das für das Gute charakteristische Beziehungsgefüge zwischen Moral (als Bestandteil unserer intelligiblen Natur) und Sinnlichkeit (als Bestandteil unserer animalischen Natur) sich verkehrt, ist der „Hang“ zum Bösen keine Anlage unserer empirischen, sondern unserer intelligiblen Natur, d.h. er ist Teil unserer Freiheit.

In seiner Untersuchung gelangt Jaspers zu dem Schluss, dass sich vom Grund des Bösen bei Kant lediglich sagen lässt, dass er „nicht in unserer Sinnlichkeit und unsere natürlichen Neigungen“¹⁶ liegt, da wir diese nicht zu verantworten haben. Umgekehrt, so Jaspers, enthält die „boshafte Vernunft, ein schlechthin böser Wille dagegen [...] zu viel, weil dadurch der Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder erhoben und so das Subjekt zu einem teuflischen Wesen gemacht würde.“¹⁷ Gleichwohl ist der Verdacht nicht unbegründet, dass gleichsam durch die Hintertür die sinnlichen Antriebe und Glücksbegehren letztlich doch für das Böse verantwortlich zu machen sind.

Kant verweist in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* mit Nachdruck darauf, dass der Mensch „in sich selbst ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht“ hat, „die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig vorstellt“, und zwar das machtvolle Gegengewicht seiner „Bedürfnissen und Neigungen“ mit ihren „ungestümen und dabei so billig scheinenden Ansprüche[n] (die sich durch kein Gebot wollen aufheben lassen)“, deren Befriedigung der Mensch „unter dem Namen der Glückseligkeit zusammenfaßt.“¹⁸ Offenkundig will Kant da-

¹⁴ Jaspers, Karl: „Das radikal Böse bei Kant. Vortrag im Lesezirkel Hottingen, Zürich 1953“, in: ders.: *Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus*, Reclam: Stuttgart 1983, S. 53-81, hier S. 58.

¹⁵ Ebd., S. 57.

¹⁶ Ebd., S. 71.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, IV 405.

rauf aufmerksam machen, dass es nicht allein die sinnlichen Antriebe sind, sondern die im „Hang“ zum Ausdruck kommende Versuchung, diesen Antrieben nachzugeben, die etwas Böses hervorrufen.

Das Böse unterteilt Kant in drei verschiedenen Formen, die sich durch unterschiedliche Ausprägungen und Steigerungen voneinander abgrenzen: erstens die „Gebrechlichkeit (fragilitas) der menschlichen Natur“, zweitens die „Unlauterkeit (impuritas, improbitas) des menschlichen Herzens“ und drittens die Bösartigkeit (vitiositas, pravitas) bzw. „Verderbtheit (corruptio) des menschlichen Herzens“.¹⁹

Kant verwendet verschiedene Bezeichnungen für diese drei Stufen: Die Gebrechlichkeit bezeichnet er auch als Schwäche (lat. fragilitas), die Unlauterkeit als Unredlichkeit (lat. impuritas) und die Bösartigkeit als Verderbtheit (lat. corruptio, perversitas). Mit diesen drei Stufen differenziert er zwischen drei Gruppen von Vorwänden, um von unserer eigenen moralischen Regel qua Gesetz willentlich abweichen zu können, und Ausflüchten, mit denen wir uns und anderen glauben machen wollen, dass wir eigentlich doch nicht von der moralischen Regel abgewichen sind. Weder wollen wir die Abweichung (und Missachtung) der moralischen Regel wahrhaben, noch wollen wir, dass andere Personen sie wahrnehmen. Daher suchen wir nach Vorwänden und Ausreden, mit denen wir uns und andere Menschen glauben machen wollen, dass es sich nicht wirklich um eine wissentliche Abweichung von der moralischen Regel qua Gesetz handelt. Die „Gebrechlichkeit der menschlichen Natur“ erläutert Kant als die menschliche Schwäche, das Gute zwar zu wollen, an der Umsetzung bzw. dem „Vollbringen“ jedoch (immer wieder) zu scheitern. In Kants Termini: Obwohl ich das „Gute (das Gesetz)“ als die Maxime annehmen will, nach der ich von meiner Freiheit Gebrauch zu machen gedenke, erweist sich das Gute (das moralische Gesetz) als schwächerer Impuls im Vergleich mit der Maxime meiner jeweiligen Neigungen. Das Gute unterliegt oftmals, wenn es darum geht, bestimmte Neigungen zu befriedigen. Gleichwohl zeigt das Böse in Form der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur eine (vorerst) nur sehr flüchtige Präsenz; es ist die Ausnahme, nicht die Regel. Der Mensch ist geneigt, eine Ausnahme von einer Regel zu machen, an der er weiterhin festhält und die er eigentlich weiterhin auch zu befolgen willig ist.

Anders sieht es hinsichtlich der Unlauterkeit (impuritas, improbitas) aus; hier hat das Böse eine zugleich ausgebildeterere wie raffiniertere Form entwickelt:

¹⁹ Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, VI 30.

„Pflichtmäßige Handlungen“ werden „nicht rein aus Pflicht gethan“,²⁰ wie Kant betont, weil in die moralische Maxime nicht allein das moralische Gesetz eingeht, sondern noch andere, unmoralische Antriebe; um der moralischen Regel Folge leisten zu können, ihr treu zu bleiben und auf diese Weise meine Pflicht zu erfüllen, bedarf es noch anderer Impulse als nur der moralischen Regel.

So gebe es Handlungen, wie Kant am Beispiel eines klugen Kaufmanns erläutert, „wo die Handlung pflichtmäßig ist und das Subject noch überdem unmittelbare Neigung zu ihr hat“, und zwar „in eigennütziger Absicht“.²¹ Kants Einwand ist: Man befolgt das moralische Gesetz nur scheinbar aus moralischen Gründen; in Wirklichkeit seien es andere Erwägungen, die uns dazu bewegen. Daher tun wir lediglich so, als ob wir im Einklang mit dem moralischen Gesetz von unserer Freiheit Gebrauch machen würden. Indem wir so tun, belügen wir uns im Grunde selber.

Das Böse in Gestalt der Unlauterbarkeit und der Gebrechlichkeit des menschlichen Herzens ist nicht jenseits aller moralischen Erwägungen. Denn das „böse Prinzip in uns“, das der „Hang“ ist, die „Maxime [...] frey“ an den „Antrieben“ der „Sinnlichkeit“ zu orientieren, ist steigerungsfähig, und zwar in der Bösartigkeit.²² In dieser Gestalt tritt uns das Böse nicht allein nur in einer sehr ausgeprägten, gesteigerten Gestalt entgegen; es unterscheidet sich auch vom „gewöhnlichen“ Bösen, das „nur als Ausnahme von der Regel“ begangen werde, hingegen die Bosheit das Böse „nach der Maxime einer angenommenen objectiven Regel“ begehe.²³ Während der Gebrechlichkeit und Unlauterbarkeit der menschlichen Natur durchaus noch gewisse Hemmschwellen gesetzt sind, präsentiert sich das Böse in der dritten, gesteigerten Gestalt völlig hemmungslos als „Bösartigkeit (vitiösitas, pravitas)“. Darunter versteht Kant den „Hang“ der Willkür zu Maximen, in denen das moralische Gesetz anderen, nicht moralischen „Triebfedern“ konsequent nachgesetzt und untergeordnet wird. In der Bösartigkeit kehrt sich das Verhältnis von moralischen und anderen Gründen radikal um. Daher setzt Kant die Bösartigkeit mit der „Verkehrtheit (perversitas) des menschlichen Herzens“

²⁰ Ebd.

²¹ Kant: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, IV 397.

²² Kant: „Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik“, XX 347.

²³ Kant: *Metaphysik der Sitten*, VI 321, Anmerkungen.

gleich. Und weil diese Verkehrung durchaus im Einklang mit gesetzlichen, legalen Handlungen stehen kann, charakterisiert Kant die Bösartigkeit als die „Verderbtheit (corruptio) des menschlichen Herzens“.²⁴

In Kants Erörterungen der Gestalten des Bösen scheidet das Freiwerden von kausaler Abhängigkeit der Antriebe der Sinnlichkeit, von denen wir durch unsere Naturanlage abhängig sind, immer wieder an der Schwäche des menschlichen Herzens; die Unabhängigkeit von der äußeren Determinationsmacht gelingt nur selten. Zu stark ist die Neigung, eine Ausnahme hinsichtlich des moralischen Gesetzes zu machen, d.h. nicht der moralischen Regel zu folgen, sondern andere Maximen an die Stelle der selbst gegebenen Regel zu setzen.

Kant sieht sich genötigt, einzuräumen, dass das Böse bzw. Gute nicht daran erkennbar ist, ob Menschen sich in ihren Handlungen und Entscheidungen an das moralische Gesetz als einer Regel halten. Auch wenn eine Handlung dem moralischen Gesetz „gemäß“ sei, so räumt Kant ein, ist diese Handlung noch lange nicht „an sich selbst gut“. Damit eine Handlung wirklich als gut gelten kann, muss auch der Wille, wie Kant betont, „unmittelbar“ dem Gesetz folgen. Erst wenn der Wille das Gesetz als seine eigene moralische Regel anerkennt, sei eine Handlung gut. Weicht der Wille vom Gesetz ab (in Form der Schwäche des menschlichen Herzens und der Unlauterbarkeit) oder verkehren sich Gesetz und Maxime (der Neigungen usw.), haben wir es mit den unterschiedlichen Gestalten des Bösen und seiner Metamorphosen zu tun. Kants Bestimmung des Willens als Kriterium für das Böse bzw. Gute scheint davon auszugehen, dass es immer eine klare Wahl zwischen Gut oder Böse gibt. Das Gute scheint sich immer klar vom Bösen unterscheiden zu lassen.

Wie ist es nun möglich, dass wir wissentlich etwas Böses tun? Kants Antwort lautet, dass wir in der Lage sind, jederzeit klar zu erkennen, dass das, was wir tun, nicht dem entspricht, was wir für richtig halten, und wir uns dennoch dagegen entscheiden.

²⁴ Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, VI 30.

2. Moralische Freiheit und Die (Un-)Möglichkeit des Bösen

Halten wir Kants Prämissen fest. Erstens sind nicht die Absichten unserer Handlungen oder ihre erhofften Wirkungen moralisch relevant sondern das Prinzip des Willens.²⁵ Zweitens ist der Mensch frei, wenn er seine sinnlichen Antriebe bzw. „Triebkräfte“ dem moralischen Gesetz konsequent unterordnet: „Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist: daß er als freier Wille, mithin nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben und mit Abbruch aller Neigungen, so fern sie jenem Gesetze zuwider sein könnten, bloß durchs Gesetz bestimmt werde.“²⁶ Die moralische Regel soll unabhängig vom „Einfluß der Neigung“ sein: Die moralische Regel ist das praktische Gesetz, mit dem ich den „Abbruch aller meiner Neigungen Folge zu leisten“²⁷ habe, wobei es vollkommen irrelevant ist, was an „Wirkung [...] daraus erwartet wird“.²⁸ In „völliger Ausschließung“ natürlicher „Bestimmungsgründe des Willens“, sollen sich die Prinzipien des Freiheitsbegriffes auf moralisch-praktische „Vorschriften“ gründen, die zwar „Gesetze“ heißen, im Grunde jedoch *Regeln* sind.²⁹ Mit dem moralischen Gesetz qua Regel sondiert Kant nach der „normative(n) Kraft eines Grundes“,³⁰ der an die Stelle der kausalen Wirksamkeit menschlicher Triebe, Neigungen, Impulse usw. treten soll. Was bedeutet all dies für die Erklärung des Bösen?

In der Bestimmung des Bösen und Guten, die Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788) zu formulieren anstrebt, sind Gut und Böse Modalitäten „der Causalität“ des Gesetzes der Freiheit, die die Vernunft sich selbst gibt.³¹ Ist der freie Wille das „Vermögen“, „sich eine *Regel der Vernunft zur Bewegursache einer Handlung* [...] zu machen“,³² wäre die Ursache einer Handlung sowohl im Guten als auch im Bösen zu vermuten. Im Unklaren lässt Kant uns nicht nur in der Frage, was uns zum Bösen bewegen sollte. Da Kant die sinnlichen Impulse des Menschen jenseits des Gesetzes der Freiheit verortet, sollten uns die Neigungen eigentlich *überhaupt nicht* zum Bösen bewegen können. Denn wann immer

²⁵ Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, IV 400.

²⁶ Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, V 72.

²⁷ Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, IV 401.

²⁸ Ebd., IV 400.

²⁹ Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*, X 80.

³⁰ Menke: „Autonomie und Befreiung“, S. 678.

³¹ Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, V 65.

³² Ebd., V 60. Eigene Hervorhebung.

die Neigungen für unser Handeln entscheidend werden, haben wir uns vom moralischen Gesetz der Freiheit bereits längst verabschiedet. Wir handeln zwar aus der „Freiheit der Willkür“³³, wie Kant es nennt. Aber diese Freiheit hat mit der Freiheit, die uns das moralische Gesetz im Freiwerden von unseren sinnlichen Neigungen garantiert, nichts zu tun. Zusammengefasst gilt: Die Freiheit der Willkür und die Freiheit des moralischen Gesetzes sind in Kants Moralphilosophie strikt voneinander getrennt.

Wenn der freie Wille als ein Vermögen zu denken ist, „der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen“³⁴, wie es in der *Kritik der Urteilskraft* heißt, so kann neben dem Guten nicht auch das Böse für die normative Kraft eines Grundes stehen. Ist die Freiheit an das moralische Gesetz gebunden, so kann diese Freiheit nicht eine Freiheit zum Handeln wider das Gesetz sein. Freiheit kann nicht gegen sich selbst verstoßen. Kant betont zwar, dass „das Böse in den Augen von jedermann ein Gegenstand des Abscheues“³⁵ sein sollte. Die Frage ist jedoch, wie mit dem moralischen Gesetz der Freiheit die Wahl auf etwas Abscheuliches wie das Böse fallen sollte. Ist das Böse ein Störfall des moralischen Gesetzes der Freiheit?

Das Problem besteht darin, dass diese Möglichkeit in Kants systematischer Darstellung der moralischen Regel qua Gesetz ausklammert wird, d.h., dass sie nicht vorgesehen ist. Reinhard Brandt ist es zu verdanken, die Aufmerksamkeit darauf zu richten, dass es „zwei Pole“ in Kants Freiheitskonzeption der Religionsschrift gibt: zum einen „die Gesetzgebung des freien Willens bzw. der reinen praktischen Vernunft, zum anderen die freie Willkür des Subjekts, für oder gegen die gesetzliche Freiheit zu agieren“. Letzteres macht es möglich, „das Unerlaubte und Pflichtwidrige zu begehren und die Pflicht und das Erlaubte frei zu verabscheuen, also etwas Böses zu tun und zu verantworten“.³⁶ Richtig ist, dass es sich bei dem freien Willen und der subjektiven Willkür um zwei verschiedene Vermögen handelt, wobei der freie Wille als Synonym für die Freiheit der moralischen Regel steht. Eine Antwort auf die Frage, wie das Böse im Rahmen der Freiheit des moralischen Gesetzes möglich sein soll, müsste demnach nicht in der subjektiven Willkür zu suchen sein, sondern im freien Willen – der wiederum einen Verstoß gegen den Grundsatz der moralischen Regel auszuschließen scheint. Im

³³ Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, VI 49, Anmerkung.

³⁴ Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, IV 427.

³⁵ Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, V 61.

³⁶ Brandt: *Immanuel Kant – Was bleibt?*, S. 78.

Aufsatz von 1786 „Was heißt: sich im Denken orientieren?“ gesteht Kant sich ein, dass der „rege und doch freie Wille [...] bestimmter Gründe“³⁷ bedarf, die den Grundsatz der moralischen Regel unterlaufen können, sofern sich die Vernunft nicht einem Gesetz beugt, d.h. sich selbst überlassen bleibt. Für diese Interpretationsperspektive spricht, dass Kant behauptet, dass das Böse „nicht in den Neigungen, sondern in der verkehrten Maxime und also *in* der Freiheit selbst zu suchen“³⁸ sei. Mit anderen Worten: Für das Böse ist die Vernunft, nicht aber die Gesinnung (oder subjektive Willkür) verantwortlich zu machen.

In der *Metaphysik der Sitten* (1797) bestreitet Kant, dass die Freiheit der Willkür gleichzusetzen sei mit dem Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln. Gleichwohl legt er nahe, dass es auch andere Gesetze des Handelns geben kann.³⁹ Vom Standpunkt der Freiheit (des moralischen Gesetzes) ist dies zwar ausgeschlossen, weil „das vernünftige Subject“ keine „wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann“.⁴⁰ Der Schlüssel zu dieser paradoxen Konstellation liegt in Kants Ansicht darin, dass die Freiheit (des Grundsatzes der moralischen Regel) „eigentlich allein ein Vermögen“ sei, hingegen „die Möglichkeit von dieser abzuweichen ein Unvermögen“.⁴¹ Dass es ein Unvermögen sei, bedeutet, „unvermögend“ zu sein, vom Vermögen der Freiheit (der moralischen Regel) Gebrauch machen zu können. Anders formuliert: zum Gebrauch der Freiheit unvermögend zu sein. Ein solches Unvermögen ist primär nicht auf die schlechte Gesinnung zurückzuführen. Kant geht darauf in unterschiedlicher Weise ein:

In der Religionsschrift ist es der bereits erwähnte „Hang“ zum Bösen,⁴² der erklären soll, wie es dem freien Willen möglich sein sollte, gegen den Grundsatz der moralischen Regel zu verstoßen. Ganz in diesem Sinne erläutert Kant den „Hang“ zum Bösen nicht als eine Anlage unserer empirischen, sondern unserer intelligiblen Natur. Den „Hang“ zum Bösen bezeichnet er als radikal und untilgbar. Radikal, weil das Böse „den Grund aller Maximen verdirbt“ und, wenn das Böse als „der oberste subjective Grund aller Maximen als verderbt vorausgesetzt“⁴³ werden muss, alle guten Maximen wie mit einem Krebsgeschwür zerstört.

³⁷ Ebd., Anmerkung 4.

³⁸ Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, VI 57, Anmerkung (Eigene Hervorhebung).

³⁹ Kant: *Metaphysik der Sitten*, VI 226.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd., VI 227.

⁴² Vgl. Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, VI 28.

⁴³ Ebd., VI 37.

Untilgbar, weil dieser „Hang“ sich „so unausbleiblich und so früh regt, als der Mensch nur von seiner Freiheit Gebrauch zu machen anhebt“.⁴⁴ Von der menschlichen Freiheit ist der „Hang“ zum Bösen nicht wegzudenken. Menschliche Freiheit wäre ohne das Böse undenkbar, und der „Hang“ zum Bösen ist in jedem Menschen vorauszusetzen – und zwar ohne Ausnahme.

Kants Überlegungen sind in diesem Punkt sehr anschaulich und konsequent. Anschaulich, weil Kant im Unterschied zu seinen vorigen Schriften mit dem „Hang“ zum Bösen den intrinsischen Zusammenhang von Freiheit und dem Bösen weitaus überzeugender herausarbeiten kann als zuvor mit der Abscheu gegenüber dem Bösen. Zudem ist der Begriff des „Hangs“ zum Bösen anschlussfähig an zwei Prämissen Kants, auf die ich zu Beginn dieses Abschnitts meiner Darlegungen zusammenfassend verwiesen habe.

Erinnern wir uns: Ist Freiheit an die moralische Regel als einer Gesetzlichkeit gebunden, so schließt Kants zweite Prämisse eine Freiheit zur Widergesetzlichkeit aus. Denn „frei“ ist der Mensch laut dieser Prämisse dann, wenn er seine sinnlichen Antriebe bzw. „Triebkräfte“ dem moralische Gesetz unterordnet. Kant ist dieser Zwiespalt nicht verborgen geblieben, wenn er den Widerpart der Moral in der *Metaphysik der Sitten* (1797) nicht in den sinnlichen Antrieben, sondern in der „Lust an der Freiheit“⁴⁵ lokalisiert. Die Freiheit lässt sich von der praktischen Vernunft ebenso widerwillig einschränken wie von den sinnlichen Antrieben. Auslöser der Verkehrung ist das, was Kant bereits in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (1785) das „Vernünfteln“ nennt. Die praktische Vernunft ist in keiner Weise gegen den „Hang“ zum Bösen gefeit, im Gegenteil: Gegen die „Vorschriften“ der moralischen Regel „zu vernünfteln und ihre Gültigkeit [...] unsern Wünschen und Neigungen angemessener zu machen“, das bedeutet laut Kant das moralische Gesetz der Freiheit im Praktischwerden der reinen Vernunft „im Grunde zu verderben“.⁴⁶ Gegen ein solches Verderben haben gute Maximen kaum eine Chance. Weder bilden gute Maxime eine standfeste Barriere gegen das Böse, wie Kant einräumt, noch könnten gute Maximen das Böse jemals endgültig verdrängen. Vielmehr werden gute Maxime durch das Vernünfteln manipuliert und korrumpiert. Das Vernünfteln ist in diesem Sinne eine Krankheit der praktischen Vernunft, von der der Mensch niemals wirklich genesen kann. Wie der

⁴⁴ Kant: *Anthropologie in pragmatischer Absicht*, VII 324.

⁴⁵ Stangneth, Bettina: *Böses Denken*, Rowohlt: Hamburg 2016, S. 62.

⁴⁶ Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, IV 405.

„Hang“ zum Bösen in dem Augenblick augenscheinlich hervortritt, wo Menschen Gebrauch von ihrer Freiheit zu machen beginnen, so trägt die praktische Vernunft den Keim zu ihrer Krankheit immer schon in sich. Gleichwohl muss es möglich sein, so fügt Kant hinzu, dass gute über böse Maximen überwiegen, wenn das Böse doch nur ein „Hang“, eine Versuchung des Menschen als ein frei handelndes Wesen sein soll.⁴⁷

Was Kant zum Ausdruck bringt, ist mehr eine Hoffnung als Zuversicht. Das wird deutlich, wenn wir uns im folgenden Abschnitt jenen Ausführungen Kants zur Gewalt zuwenden, die im eingegrenzten Bereich der Laster thematisiert werden, tatsächlich jedoch den Gewaltpotentialen des Bösen zuzurechnen sind.

3. Die Gewaltpotentiale des Bösen

Kants Diskurs der moralischen Laster veranschaulicht sehr deutlich, dass Menschen auch im „öffentlich gesetzliche[n] Zustand [...] niemals vor Gewaltthätigkeit gegen einander sicher sein können“.⁴⁸ Im Unterschied und im Gegensatz zum Diskurs der Laster grenzt er in seiner Untersuchung der Metamorphosen des Bösen deren *Gewalt*potentiale aus, so meine These, da er das Böse aus einer Abweichung und Ausnahme von der Regel des moralischen Gesetzes abzuleiten versucht. Erklärt sich das Böse als eine Ausnahme und Abweichung, so ergeben sich daraus allenfalls moralische Konflikte für die Person, die von der Regel abweicht, wie zum Beispiel Gewissenskonflikte. Gewaltsame Konflikte sind in diesem Falle eher unwahrscheinlich. Denn wie sollten sich gewaltsame Konflikte anbahnen, wenn es doch bei einer Abweichung bzw. Ausnahme von der Regel lediglich darum geht, wie ich eine solche Abweichung bzw. Ausnahme vor meinem Gewissen rechtfertige?

Auch wenn Kant die *Gewalt*potentiale im Diskurs des Bösen ausgrenzt, finden sich Ansätze für verschiedene Lese- und Interpretationsstrukturen für die *Gewalt*potentiale des Bösen. Während solche Potentiale von Gewalt in Kants systematischen Erörterungen des Bösen eher untergründig präsent sind, kommt Kant auf diese Potentiale in seinen Darlegungen zu den Lastern in der Tugendlehre sehr deutlich zu sprechen. Allerdings ordnet er sie den verschiedenen Metamorphosen des Bösen nicht immer klar zu. Eine erste Lese- und Interpretationsstruktur für die *Gewalt*potentiale des Bösen findet sich in Kants Darstellung des Menschen

⁴⁷ Vgl. Kant: *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, VI 37.

⁴⁸ Kant: *Metaphysik der Sitten*, VI 312.

als eines sinnlich-natürlichen und intelligiblen Wesens. Kant neigt zuweilen dazu, wie wir sehen konnten, das Böse in den sinnlichen „Triebfedern“ des Menschen zu verorten, die eng mit den unstillbaren Glücksbestrebungen des Menschen verwoben sind.

Kants Beispiele in der Tugendlehre sind sehr aussagekräftig, wenn es darum geht, zu erklären, wie die unstillbaren Glücksbestrebungen des Menschen in böseartige Laster umschlagen können. Unter Böseartigkeit bzw. Bosheit fallen in der Tugendlehre beispielsweise diejenigen „teuflischen Laster“, die ihre Wurzel in der Selbstliebe haben. Das sind laut Kant die „Laster der Rohigkeit“, zu denen das „viehische Laster der Völlerei, der Wollust und der wilden Gesetzlosigkeit (im Verhältnisse zu andern Menschen)“ zu zählen seien.⁴⁹ Zu den Lastern der Selbstliebe zählt auch das Laster des Neides, der Undankbarkeit und der Schadenfreude, die Kant ebenso als „teuflisch“ bezeichnet. Seine Verwendung des Prädikats „teuflisch“ soll deutlich machen, dass es weder um Laster schlechthin noch um ihre moralische Verwerflichkeit geht, sondern um deren höchste Steigerung.

Kant erklärt das Umschlagen der Selbstliebe in Feindseligkeit und Gewaltbereitschaft gegenüber anderen Menschen damit, dass die Neigung nach Anerkennung in der Meinung anderer Menschen sich zum Gefühl der Überlegenheit steigert: Unser Wunsch nach Anerkennung schlägt um in die Begierde, sich anderen überlegen zu fühlen und sich über sie zu erheben. Eine solche Begierde kann schnell anwachsen zu den Lastern „geheimer und offenbarer Feindseligkeiten gegen Alle, die wir als für uns fremde ansehen“.⁵⁰ Ähnliche Beschreibungen finden sich zu anderen Lastern, auf die ich nicht weiter eingehen möchte. Von Bedeutung sind mir nämlich solche Beschreibungen zunächst und vor allem, weil sie meine These erhärten, dass die sinnlichen Neigungen zusammen mit den unstillbaren Glücksbestrebungen in Kants Darstellung des Menschen als eines *sinnlich-natürlichen* Wesens ein untergründiges *Gewaltpotential* bilden.

Mit der Lüge kommt Kant auf ein ganz besonderes *Gewaltpotential* des Menschen als eines *intelligiblen* Wesens zu sprechen. In der Lüge treffen wir auf die Unlauterbarkeit, die sich durch den Zwang auszeichnet, mittels der Lüge sich selbst und anderen etwas glauben machen wollen, was in Wirklichkeit ganz anders sei: Ein Zwang, die Wirklichkeit nicht so zu sehen, wie sie wirklich ist; ein

⁴⁹ Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, VI 27.

⁵⁰ Ebd.

Zwang, die Wirklichkeit so sehen zu wollen, wie ich möchte, dass sie ist. In der Unlauterbarkeit steigert sich die Unredlichkeit (der Schwäche des menschlichen Herzens) zur „Falschheit und Täuschung anderer“.⁵¹ Die Lüge brandmarkt Kant bekanntlich als den „faulen Fleck“⁵² in der menschlichen Natur – ein Vergleich, der Assoziationen mit einer Fäulnis weckt, die man vielleicht rausschneiden könnte, aber nie wirklich auszumerzen vermag. Der faule Fleck markiert eine Stelle in der menschlichen Natur, die man allenfalls begrenzen, aber nicht loswerden kann.

Eine zweite Lese- und Interpretationsstruktur für die *Gewaltpotentiale* des Bösen bilden die moralischen Laster. Dass das Böse nicht nur eine geschwächte Willensstärke und Vernunftkraft ist, sondern eine dem Guten entgegengesetzte Kraft, belegen Kants Beispiele aus dem Katalog der Laster, die nicht Bedauern (angesichts von Schwäche und Unvermögen) hervorrufen, sondern Schrecken und Entsetzen.

Auf der Ebene der ersten Lese- und Interpretationsstruktur für die *Gewaltpotentiale* des Bösen bin ich von der These ausgegangen, dass die sinnlichen Neigungen zusammen mit den unstillbaren Glücksbestrebungen in Kants Darstellung des Menschen als eines *sinnlich-natürlichen* Wesens ein untergründiges *Gewaltpotential* bilden. Aktiviert wird dieses in den Lastern des Neides, der Undankbarkeit, Überlegenheit und Schadenfreude schlummernde *Gewaltpotential* in den Phänomenen ursprünglich sozialer Gewalt. Moralische Laster sind nicht nur Formen der Verletzungen von Tugenden bzw. Verstöße gegen Tugenden, sondern Phänomene *ursprünglich sozialer Gewalt* in Form der Bosheit, des Hochmuts, der Spottsucht, Heuchelei, Unterdrückung und der Ungleichheit. Als Phänomene ursprünglich sozialer Gewalt rechnet Kant den moralischen Lastern ein zweifaches *Gewaltpotential* zu: als Gewalt gegen andere (zum Beispiel in Form der Nichtachtung anderer Menschen und im Laster der Niederträchtigkeit) und als Gewalt gegen sich selbst (zum Beispiel in Form der Verletzung der Pflichten gegen sich selbst und im Laster des Geizes).

Der in den moralischen Lastern schlummernde „Hang“ zur ursprünglich sozialen Gewalt wird in den Metamorphosen des Bösen unterschiedlich aktiv und tätig: als latent präsent in der Schwäche des menschlichen Herzens, als stets auf

⁵¹ Ebd., VI 38.

⁵² Arendt, Hannah: *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, Piper: München 2012, S. 28.

dem Sprung zur Gewalttätigkeit auf der Ebene der Unlauterbarkeit und als omnipräsente Gewaltbereitschaft in der Boshaftigkeit. Letzteres ist charakteristisch für jene Laster, die Kant als ‚teuflich‘ bezeichnet: Menschenhass, Neid, Undankbarkeit und Schadenfreude (sowie der sich von ihnen ableitenden Herrschsucht, Streitsucht, Habgier, Geldgier usw.). Zwar trete der Hass auf andere Menschen in den Lastern der Undankbarkeit, des Neides und der Schadenfreude (noch) nicht offen „gewaltthätig“⁵³ auf, wie Kant zu bedenken gibt. Wohl aber feindselig und stets gewaltbereit, insofern Neid und Schadenfreude Aggressivität, Ausgrenzung, Beschimpfung, Bedrohung und offenen Hass einschließen.

Zwei Aspekte sind für die zweite Lese- und Interpretationsstruktur für die *Gewaltpotentiale* des Bösen von zentraler Bedeutung: Erstens sind moralische Laster in phänomenaler Hinsicht Ausdruck einer gewalttätigen Konfliktbereitschaft und zweitens werden sie in moralphilosophischer Hinsicht zu „Krankheiten“ bzw. „Krebsschäden“ der praktischen Vernunft, wenn sie von den Leidenschaften der Rachsucht und Ehrsucht (vergleichbar einem Virus oder einer Krebszelle) befallen werden.⁵⁴ Kant spricht nicht von unheilbaren Krankheiten, will aber offenkundig deutlich machen, dass das Verhalten von Menschen krankhafte (und möglicherweise pathologische) Züge annimmt, wann immer sie sich der Rache hingeben. Dass Kant hier von einer Sucht spricht, und zwar in mehrfacher Weise, macht zudem deutlich, dass Menschen sich nicht nur wie kranke Personen benehmen, wenn sie sich der Rachsucht und Ehrsucht hingeben. Solche Krankheiten sind keine gewöhnlichen Krankheiten, sondern Suchtkrankheiten, d.h. Menschen kommen von ihnen nicht mehr los.

Eine dritte Lese- und Interpretationsstruktur für die *Gewaltpotentiale* des Bösen bilden die Laster insofern, als sie Abgründe im Geflecht menschlicher Beziehungen verorten. Auf dieser Ebene der Betrachtung sind die *Gewaltpotentiale* des Bösen, wie sie in den Lastern offen hervortreten, nicht als Phänomene ursprünglich sozialer Gewalt relevant, sondern als Formen der Verletzbarkeit von Menschen. Menschliche Beziehungsgeflechte sind fragil und trügerisch zugleich. Im Neid und in der Schadenfreude verbergen sich unter der Oberfläche moralisch intakter sozialer Beziehungen Interaktionsformen der Verletzbarkeit und Verletzlichkeit. Sind Menschen undankbar, auf andere Menschen neidisch und schadenfroh über das Missgeschick und Unglück anderer Menschen, so sind sie laut Kant

⁵³ Kant: *Metaphysik der Sitten*, VI 458.

⁵⁴ Kant: *Anthropologie in pragmatischer Absicht*, VII 266.

noch keineswegs offen gewalttätig. Gleichwohl sind jedoch Menschen, wenn sie Neid, Schadenfreude und Undankbarkeit empfinden, „verschleiert“⁵⁵ gewalttätig und das bedeutet: permanent gewaltbereit.

Eine vierte Lese- und Interpretationsstruktur für die *Gewaltpotentiale* des Bösen ist dem moralischen Rechtfertigungsdiskurs von Gewalt zu entnehmen, die Kant in den Begriffen Gesetz und Gehorsam thematisiert. Der Gehorsam gegen die Regel des moralischen Gesetzes formuliert einen voluntaristischen Aspekt, den ich bislang nicht thematisiert hatte. Der Mensch muss das moralische *Gesetz* „für sich selbst im Urtheile der Vernunft“ zum Impuls seines Handelns machen, um „moralisch gut“ zu sein.⁵⁶ Daher bezeichnet Kant das Gesetz auch als eine „intelligibele That“.⁵⁷ Deutlich werden soll nämlich, dass der Mensch seine moralischen Maximen vernünftig überdenken kann (und muss) – und dementsprechend eine Handlungsoption wählen sollte. Damit der Mensch entsprechend seiner Regel qua Gesetz handelt, muss er dazu ebenso den Willen aufbringen, entsprechend seiner Regel das Gute kraft seiner Freiheit auch tatsächlich zu tun. Beides, das Überdenken und die Handlung, erfolgen keineswegs automatisch im Einklang mit dem eigenen moralischen Gesetz. Kant betont zwar an einer Stelle, dass die moralische Regel des Gesetzes sich dem Menschen eigentlich „kraft seiner moralischen Anlage unwiderstehlich“⁵⁸ unweigerlich aufdrängen würde. Zugleich sieht er sich gezwungen einzuräumen, dass die Neigungen und das unruhvolle Begehren der Glückseligkeit ein äußerst machtvolles Gegengewicht zur moralischen Regel des Gesetzes bilden.

Die moralische Regel des Gesetzes verbürgt die Freiheit, wie wir erfahren konnten. Verstößt der Mensch gegen diese Regel, verstößt er nicht gegen seine eigene, freiwillig angenommene Regel. Vielmehr verzichtet der Mensch auf seine Freiheit und fällt zurück in die Unfreiheit seiner Neigungen und Begierden. Indem die Menschen „vernünfteln“, versuchen sie sich laut Kant darüber hinwegzutäuschen, dass sie die Unfreiheit der Freiheit vorziehen. Denn sie argumentieren mit scheinbar vernünftig nachvollziehbaren und stichhaltigen Gründen – was Kant als „vernünfteln“ bezeichnet – gegen die moralische Regel qua Gesetz, wenn sie deren „Vorschriften“ und „Gültigkeit [...] in Zweifel zu ziehen“, um sie ihren „Wünschen und Neigungen angemessener zu machen“ und die moralische Regeln

⁵⁵ Kant: *Metaphysik der Sitten*, VI 458.

⁵⁶ Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, VI 24.

⁵⁷ Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, IV 39, Anmerkung.

⁵⁸ Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, VI 36

den Neigungen und Wünschen nachordnen oder unterordnen.⁵⁹ Möglicherweise bezieht sich Jaspers auf Kants These vom Vernünfteln, wenn er behauptet, dass das Böse in der Tiefe der menschlichen Vernunft gleichsam schlummert.⁶⁰

Kants Ausführungen zum Gewissen hinterlassen den Eindruck, dass er die Dimension, die Jaspers mit dem Schlaf des Bösen in der Vernunft anspricht, entweder nicht gesehen oder ausgeblendet hat. Das Gewissen wacht laut Kant über den Gehorsam bzw. Ungehorsam gegenüber dem eigenen moralischen Gesetz. Laut Kant irrt sich das Gewissen nie. Ebenso wenig lässt es sich korrumpieren oder manipulieren. Wer seinem Gewissen folgt, der handelt stets richtig. Wer nach seinem Gewissen handelt, der macht sich moralisch nicht schuldig. Einen ganz anderen Eindruck hinterlassen Kants Überlegungen zum moralischen Gesetz im Übergang zur Rechtsphilosophie. Hier ist vom optimistischen Vertrauen in die Kraft des Gewissens wenig zu spüren. Vielmehr rechtfertigt Kant Gewalt in Form einer präventiven Gegengewalt zu den spezifischen Gewaltpotentialen der moralischen Laster, in denen jeder es für sein eigenes Recht erachtet, „zu thun, was ihm recht und gut dünkt“.⁶¹

Dass Kant mit großem Nachdruck auf den Gehorsam gegenüber dem Gesetz insistiert, ist immer wieder Anlass für Kritiken an Kants Moralphilosophie als einer Gesetzesethik gewesen. Die Reihe der Kritiken, die sich an Kants juristische Gesetzesformulierungen und an seinem Begriff des Gehorsams entzündet haben, ist lang: Sie reicht von Schopenhauer über Nietzsche bis zu Adorno. Letzterer hat der Kantischen Moralphilosophie einen repressiven Charakter vorgeworfen, und Schopenhauer kritisiert Kant, die Eigentümlichkeit moralischen Handelns in „legislatorisch-imperativer“⁶² Weise auf Kategorien wie Gehorsam, Gebot und Sollen reduziert zu haben. Diese Kritiken sollen im Rahmen dieser Untersuchung nicht vertieft werden.⁶³ Was mich an Kants Diskurs des Bösen und seiner Gewaltpotentialen interessiert, ist die Einbindung des Gesetzes in einem Rechtfertigungsdiskurs von Gewalt. Darauf kann hier nur verwiesen werden, weil dieser Rechtfertigungsdiskurs überleitet zu Kants Rechts- und Staatsphilosophie, für die die

⁵⁹ Kant: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, VI 405. Dass „Vernünfteleien“ eine dem Staat bedrohende „Gefahr“ sein können, erläutert Kant in der *Metaphysik der Sitten* (Kant: *Metaphysik der Sitten*, VI 318).

⁶⁰ Vgl. Jaspers: „Das radikal Böse bei Kant“, S. 58.

⁶¹ Kant, *Metaphysik der Sitten*, VI 312.

⁶² Schopenhauer, Arthur: *Sämtliche Werke*, Bd. 4, hrsg. von Julius Frauenstädt, Brockhaus: Leipzig 1923, S. 120.

⁶³ Vgl. Wischke, Mirko: *Die Geburt der Ethik. Schopenhauer – Nietzsche – Adorno*, Akademie Verlag: Berlin 1994.

Begriffe „Gesetz“, „Gehorsam“ und „Nötigung“ („Zwang“) von zentraler Bedeutung sind.

4. Abschließende Betrachtung

Erinnern wir uns an die These von Jaspers, dass das Böse ein Teil der menschlichen Vernunft ist, der inaktiv (weil schlafend) ist, jederzeit jedoch aktiv werden kann, so muss mit und gegen Kant hinzugefügt werden, dass der Mensch sowohl seinem sensiblen, d.h. natürlichen als auch seinen intelligiblen, d.h. vernünftigen Teil als potentiell böse zu beurteilen ist. Ebenso ist hinzuzufügen, dass der Mensch laut Kant potentiell gewalttätig ist. Über dieses Thema äußert sich Kant in seiner Rechts- und Staatsphilosophie unmissverständlich, wenn er auf die „Maxime der Gewaltthätigkeit der Menschen“ und „ihrer Bösartigkeit, sich [...] einander zu befehlen“ (auch in Form von Lastern), zu sprechen kommt.⁶⁴ Diese Einschätzung hat Kant nicht daran gehindert, zumindest in der Moralphilosophie ein schwach optimistisches Fazit zu ziehen. Wie das Böse durch die widerstrebenden Neigungen, aus denen es hervorgeht, sich selbst neutralisiert und depotenziert, so Kants Hoffnung, werde das Gute sich behaupten und letztlich über das Böse triumphieren. Das Übel des Bösen und dessen Gewaltpotentiale lässt sich zwar nicht aus der Welt schaffen, dies sollte uns laut Kant allerdings nicht davon abhalten, darauf zu vertrauen, dass der Mensch mit diesem Übel umgehen kann.

⁶⁴ Kant: *Metaphysik der Sitten*, VI 312.

**„Postfaktische“ Politik und mythisches Denken.
Gedanken zu einer aktuellen Frage im Anschluss an
Ernst Cassirer und Claude Lévi-Strauss**

1. Eine neue Ära?

Vor kurzem wurde ‚postfaktisch‘ zum deutschen Wort des Jahres 2016 gewählt. Die Meldung kam nicht ganz überraschend, nachdem es bereits das englische ‚post truth‘, dessen deutsche Übertragung ‚postfaktisch‘ darstellt, zum internationalen Wort des Jahres gebracht hatte. Nach der Erklärung der *Gesellschaft für deutsche Sprache* soll in diesen Begriffen der Befund zum Ausdruck kommen,

„dass es heute zunehmend um Emotionen anstelle von Fakten geht. Immer größere Bevölkerungsschichten sind in ihrem Widerwillen gegen »die da oben« bereit, Tatsachen zu ignorieren und sogar offensichtliche Lügen zu akzeptieren. Nicht der Anspruch auf Wahrheit, sondern das Aussprechen der »gefühlten Wahrheit« führt zum Erfolg. [...] Zugrunde liegt [...], ähnlich wie bei *Postmoderne* oder *Poststrukturalismus*, die Vorstellung einer neuen Epoche [...] so versteht sich die Rede vom *postfaktischen Zeitalter*.“¹

Gegenüber Neologismen dieser Art, die nicht nur eine unerhörte Neuentdeckung, sondern gleich den Anbruch eines neuen *Zeitalters* proklamieren, darf man zwar im Allgemeinen gelassen bleiben; tatsächlich stellen ja auch die ‚Postmoderne‘ und der ‚Poststrukturalismus‘ ziemlich zweifelhafte Epochenkonstrukte dar, bei denen man sich darüber streiten kann, ob ihre Etablierung eher zur Klärung oder zur Verwirrung beigetragen hat. Bedenklich wird es, wenn die Suggestion des nie Dagewesenen, der „neuen Epoche“ im Nebeneffekt dazu verleitet, sich gar nicht erst nach analogen Entwicklungen in der Geschichte umzusehen.

Im besseren Fall (dem der ‚Postmoderne‘) kann das zu einer Überschätzung der Originalität gewisser geistiger Stile und Tendenzen führen; im schlechteren (wie dem der ‚Postfaktizität‘) dazu, dass man den wie auch immer gearteten ‚anderen Diskurs‘ ganzer Bevölkerungsteile von vornherein wie etwas radikal Unverständliches vorstellt und so am Ende selbst den „Emotionen“, nämlich einem

¹ Gesellschaft für deutsche Sprache: *Wort des Jahres 2016*. Pressemitteilung vom 9.12.2016, abgerufen am 25.5.2017 von <http://gfds.de/wort-des-jahres-2016/#postfaktisch>.

Gefühl der allgemeinen Bestürzung und Ratlosigkeit, das politische Feld überlässt.

Dabei könnte es gerade mit Blick auf die in der politischen Gegenwart zu beobachtenden Phänomene, deren Einordnung der Begriff ‚postfaktisch‘ leisten soll, sinnvoll sein, die Thematik mit derjenigen des mythischen Denkens abzugleichen, um dessen Aufklärung sich im 20. Jahrhundert Denker wie Ernst Cassirer und Claude Lévi-Strauss verdient gemacht haben. Falls sich, wie ich glaube, zwischen der „zunehmend[en]“ Emotionalisierung heutiger politischer Diskurse und dem, was bei Cassirer *mythisches* Denken oder Weltverstehen, bei Lévi-Strauss auch „wildes Denken“ heißt, eine Art Familienähnlichkeit aufweisen ließe, dann könnten uns die theoretischen Vorleistungen dieser beiden Philosophen womöglich helfen zu begreifen, welche individual- und sozialpsychologischen Mechanismen hier am Werk sind, und wie sich mit ihnen angemessen umgehen lässt.

Unter welchen Voraussetzungen ließe sich aber der zeitliche und terminologische Abstand überbrücken, der die modische Rede von der ‚Postfaktizität‘ von diesen früheren Analysen trennt? Zunächst wäre die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass die mit jener Rede unterstellte Orientierung breiter Bevölkerungsschichten am Gefühl und an persönlichen Meinungen statt an allgemein akzeptierten Fakten vielleicht weniger eine späte Abwendung von der wissenschaftlich-aufgeklärten Geisteshaltung, sondern eher eine ursprüngliche Indifferenz der Menschen gegenüber den Bedingungen, der Natur und dem Wert alles eigentlichen ‚Faktenwissens‘ anzeigen könnte. Möglich immerhin, dass anstelle des durch die Vorsilbe ‚post-‘ unterstellten ‚Nicht mehr‘ den Akteuren der Unterschied zwischen bloßer Meinung und faktischem Wissen, persönlichem Gefühl und sachlich begründetem Urteil noch nicht hinreichend klar ist – sei es, weil sie die Bedeutung dieser Differenzierung in ihrem individuellen Leben nicht mit hinreichender Dringlichkeit erfahren haben, oder weil sie (noch) nicht über praktikable Kriterien verfügen, sie vorzunehmen.

Denn was sich schon für informationell übersichtlichere Zeiten sagen lässt, das gilt erst recht in unserer von wachsender Informationsflut und Medialisierung charakterisierten Gegenwart: Es ist nicht so und niemals so gewesen, dass der Unterschied von ‚Sein‘ und ‚Schein‘, ‚Faktum‘ und ‚Meinung‘ einfach offen zutage liegen würde. Schon dass im Zusammenhang der Debatte um ‚postfaktische‘ Meinungsbildung immer wieder auf den (nicht zuletzt durch die ‚Filterblasen‘ so-

zialer Medien katalysierten) Mangel an Austausch zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Perspektiven hingewiesen wird, legt nahe, dass das eigentliche Problem weniger in einer neuartigen Verkennung der Tatsachen, gar in einem plötzlichen Desinteresse der Menschen am ‚offenkundig Evidenten‘ liegen dürfte. Vielmehr stehen nicht nur hinter jeder Konstatierung, sondern auch hinter jeder Anerkennung von Fakten als solchen höchst komplizierte Prozesse des Unterscheidens und Voneinander-Scheidens, der Auswahl und kritischen Bewertung von Quellen hinsichtlich ihrer Vertrauenswürdigkeit, der wiederholten Prüfung des eigenen Dafürhaltens am Maßstab ungewohnter Blickwinkel etc. – Tätigkeiten, die man als voraussetzungsreiche, jederzeit fragile, aber auch: *lernbare* Handlungen der Urteilskraft erst einmal verstehen müsste, um dem immer machtvollen Rückgriff der Menschen auf das eigene *Gefühl* überhaupt produktiv begegnen zu können.

2. Mythos und Politik der Affekte nach Ernst Cassirer

So fraglich es ist, ob Cassirer, der zur sogenannten Tagespolitik meist Abstand hielt, sich auf die gegenwärtigen Debatten um ‚postfaktische‘ Diskursformen eingelassen hätte, so darf man doch mit Blick auf die inhaltliche Fragestellung annehmen, dass er mit dem Gedanken ‚präfaktischer‘ Weltbeurteilungen etwas hätte anfangen können. Denn zum einen steht es für den Kulturphilosophen in der Tradition des Marburger Neukantianismus fest, dass jede in aufklärerischer Absicht unternommene Reflexion über Entwicklungen der zeitgenössischen Kultur sich zuallererst an deren ‚Fakta‘² zu orientieren habe. Das aber meint letztlich: am *Expertenwissen*, wie es in den sogenannten Einzelwissenschaften, der Literatur, den künstlerischen und religiösen Praktiken usw. immer schon akkumuliert ist, und auf das sich die Philosoph*in nicht blind, aber aus angemessener kritischer Distanz verlassen darf und muss.

Zum anderen war es Cassirer mit Blick auf die politische Problemstellung *seiner* Zeit klar, dass für die Entwicklung, die Deutschland und andere Länder Europas bis in den Faschismus getrieben hatte, nur ein *Rückfall* der zivilisierten Menschheit in ‚vormoderne‘ Denk- und Verhaltensmuster verantwortlich sein konnte – Denkformen, die gerade *noch nicht* von einer solchen Orientierung am

² Vgl. z.B. Cassirer, Ernst: „Zur Logik des Symbolbegriffs“, in: ders.: *Aufsätze und kleine Schriften (1936-1940)* (Gesammelte Werke, Bd. 22), Meiner: Hamburg 2006, S. 112-139, hier S. 136f.

Faktischen gekennzeichnet sind und von ihm unter dem Sammelbegriff des „Mythos“ angesprochen werden.³

Die Begriffe „Mythos“ und „mythisches Denken“ zielen bei Cassirer nicht primär auf einen bestimmten Typus von Erzählungen, sondern auf eine in sich zusammenhängende Lebens-, Anschauungs- und Denkform des Menschen.⁴ Als die ursprünglichste der „symbolischen Formen“, in denen sich nach Cassirers Einsicht Kultur konstituiert, bildet der Mythos den „gemeinsamen Mutterboden“⁵, in dem alle Kultur wurzelt und aus dem sie sich initial herausentwickelt:

„Das theoretische, das praktische und das ästhetische Bewußtsein, die Welt der Sprache und der Erkenntnis, der Kunst, des Rechts und der Sittlichkeit, die Grundformen der Gemeinschaft und die des Staates: sie alle sind ursprünglich noch wie gebunden im mythisch-religiösen Bewußtsein.“⁶

Selbstkritisch räumt Cassirer in seinem letzten Buch *Vom Mythos des Staates* ein, dass die westlichen Intellektuellen sich zu lange der Illusion hingegeben hätten, mythisches Denken sei eine Eigenart ‚primitiver Völker‘, die in den eigenen, vermeintlich ‚fortschrittlichen‘ Gesellschaften seit langem und endgültig überwunden sei. Stattdessen erweist sich ihm die vordergründige Zurückdrängung des Mythos in den Kulturen des Abendlands am Ende als ein Sieg auf Zeit, der abhängig bleibt von dem Maß, in dem es ‚entwickelteren‘ kulturellen Formen jeweils gelingt, das politische und gesellschaftliche Leben in ihrem Sinne zu gestalten:

„Solange [höhere] Kräfte, intellektuelle und moralische, ethische und künstlerische, in voller Stärke stehen, bleibt der Mythos gezähmt und unterworfen. Aber wenn sie einmal ihre Stärke zu verlieren beginnen, [...] [d]ann beginnt mythisches Denken sich von neuem zu erheben und das ganze kulturelle und soziale Leben des Menschen zu durchdringen.“⁷

³ Vgl. Cassirer, Ernst: *Vom Mythos des Staates*, übers. von Franz Stoessl, Artemis: Zürich 1949; ders.: „Judaism and the Modern Political Myths“, in: ders.: *Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946)* (Gesammelte Werke, Bd. 24), Meiner: Hamburg 2007, S. 197-208.

⁴ Vgl. Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, Meiner: Hamburg 2002.

⁵ Cassirer, Ernst: „Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen“, in: ders.: *Aufsätze und kleine Schriften (1922-1926)* (Gesammelte Werke, Bd. 16), Meiner: Hamburg 2003, S. 227-311, hier S. 266.

⁶ Ebd.

⁷ Cassirer: *Vom Mythos des Staates*, S. 390.

Wir haben also nach Cassirer immer mit der Möglichkeit zu rechnen, dass wiedererstarrende mythische Tendenzen unsere kulturelle Ordnung „bis in ihre Grundlagen erschüttern können“⁸, weil diese Ordnung selber auf *Tiefenschichten* des menschlichen Geisteslebens ruht, die jederzeit wieder dominant werden können. In dieser Erkenntnis verbinden sich zwei Einsichten Cassirers aus unterschiedlichen Schaffensperioden: Einerseits hatte er schon 1924 seine These vom Mythos als dem „Mutterboden“ aller Kultur in den Rang „ein[es] Gesetz[es]“ erhoben, „das für alle symbolischen Formen in gleicher Weise gilt und das ihre Entwicklung wesentlich bestimmt“.⁹

Später interpretiert Cassirer diese Beobachtung explizit so, dass hinter diesem ‚gesetzmäßigen‘ Strukturaufbau der Kultur ein *natürlicher* und *deshalb* auf Dauer unhintergebarer Aspekt der *conditio humana* steht. Weil der Mensch stammesgeschichtlich Tier ist und es in gewisser Hinsicht auch bleibt, bauen auch seine ‚höheren‘ psychischen Funktionen notwendig auf emotional-affektiven Reaktionsdynamiken auf, die sich wohl vielfach kulturell überformen, aber niemals endgültig abschaffen lassen. So gibt es für den Autor des *Mythus des Staates*

„gewiß noch unzählige menschliche Reaktionen [...], die sich im Prinzip nicht von tierischen Reaktionen unterscheiden. Wenn ein Mensch auf eine Beleidigung durch Runzeln der Stirn oder Ballen der Faust antwortet, so reagiert er genau so, wie es ein Tier tut, das seine Zähne in Gegenwart eines Feindes zeigt.“¹⁰

In dieser ‚untersten‘ und ursprünglichsten Motivschicht – als Tiere – sind wir jedoch nach Cassirer natürlicherweise weniger daran interessiert, was objektiv vorliegt, sondern zunächst nur daran, „was unmittelbar [in unserem] Tun [...] und in [unserem] Affekt und Willen lebendig ist“¹¹ – d. h. an dem, was uns allein deshalb „unmittelbar“ bedeutsam erscheint, weil es sich bedeutend *anföhlt*. Diese Form des verstehenden Weltumgangs, die wir nach Cassirers Einsicht auch umgekehrt „schon dem Tiere zuschreiben“¹² müssen, bleibt insofern ‚präfaktisch‘, als sie auf einer Ebene angesiedelt ist, auf der weder ein Anspruch noch allgemeine Kriterien bestehen, zwischen subjektiver und objektiver Bedeutsamkeit zu differenzieren:

⁸ Ebd., S. 389.

⁹ Cassirer: „Sprache und Mythos“, S. 266.

¹⁰ Vgl. Cassirer: *Vom Mythus des Staates*, S. 62f.

¹¹ Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, S. 47.

¹² Cassirer: „Sprache und Mythos“, S. 261.

So übernehmen hier die Naturanlagen des Menschen zwischen individueller sinnlicher Disposition und psychologischen Mechanismen der Gattung fraglos und unhinterfragt die Führung.

Gegenüber dieser noch ganz naturhaften, situativen und affektiven Beurteilung der Erfahrungswelt durch die Einzelnen stellt ihre kollektive Verarbeitung in den szenischen *Bildern* des Mythos für Cassirer nun bereits eine wichtige kulturelle Errungenschaft dar. Im *Mythus des Staates* hält er in diesem Sinne fest: „Mythus kann nicht als bloßes Gefühl bezeichnet werden, weil er *Ausdruck* des Gefühls ist. Der Ausdruck eines Fühlens ist nicht das Fühlen selbst – er ist Gefühl in Bild gewandelt.“¹³ Indem der Mythos menschliche Gefühle und Gefühlsreaktionen zu immer neuen prägnanten Szenen und Bildern, zu ‚Pathosformeln‘ im Sinne Aby Warburgs verarbeitet, ermöglicht er zugleich Distanz zum eigenen Erleben und zur Befangenheit im subjektiven Affekt. Weil nur ein solcher bildhaft-bedeutsamer Gefühls*ausdruck* nach Cassirer überhaupt Gegenstand weiterer Reflexionen werden kann, stellen nicht unsere wechselnden tierischen Affektlagen selbst, sondern eben erst die mythischen Bilder und Narrative den eigentlichen Urstoff bereit, aus dem und auf dem sich durch Übernahme, Transformation und Kritik schließlich die ganze geistige Kultur des Menschen aufbaut. Dabei erfüllt das mythische Denken vor allem eine *ordnende und sammelnde* Funktion, indem es – als echt „symbolische“ Leistung¹⁴ – im Durcheinander individueller Affekte schon genau so „das »Typische« vom »Transitorischen« scheidet“¹⁵, wie es (zwar mit anderen Inhalten und in anderer Form) Sprache und Kunst, Technik und Wissenschaft tun.

So leistet der Mythos Cassirer zufolge eine erste und tatsächlich unverzichtbare „Objektivierung von Gefühlen“¹⁶, die es dem Menschen erlaube, „seine am tiefsten verwurzelten Instinkte, seine Hoffnungen und seine Furcht zu organisieren“¹⁷ – nicht indem er solche Gefühle einfach verleugnet oder ignoriert, sondern indem er sie im Gegenteil allererst in ihrer universellen Dimension erfahrbar macht.¹⁸

¹³ Cassirer: *Vom Mythus des Staates*, S. 60.

¹⁴ Vgl. für diese Bedeutung des Cassirerschen Symbolbegriffs wiederum Cassirer: „Sprache und Mythos“, S. 256ff.

¹⁵ Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, Meiner: Hamburg 2002, S. 175.

¹⁶ Cassirer: *Vom Mythus des Staates*, S. 64.

¹⁷ Ebd., S. 66.

¹⁸ Vgl. zu diesem Punkt Krois, John Michael: „Die Universalität der Pathosformeln. Der Leib als Symbolmedium“, in: Belting, Hans/Kamper, Dietmar/Schulz, Martin (Hrsg.): *Quel corps? Eine Frage der Repräsentation*, Fink: München 2002, S. 295–307.

Die Ambivalenz des Mythos und seine Gefährlichkeit für das politische Leben ergeben sich für Cassirer denn auch aus etwas anderem. Seine gegenständliche Funktion erschöpft sich nämlich nicht in der „Objektivierung von Gefühlen“ und der dazugehörigen „physiognomischen“ Wahrnehmungsart, mit Blick auf die Cassirer dem Mythos noch im *Versuch über den Menschen* einen bleibenden „anthropologische[n] Wert“¹⁹ zusprechen kann. Wie die mangelnde Differenzierung von ‚Subjektivem‘ und ‚Objektivem‘ im mythischen Weltvorstellen zu einer Durchtränkung von (für uns) objektiven Wahrnehmungsinhalten mit (aus unserer Sicht) subjektiven Gefühlswerten führe, so komme es dort andererseits auch immer wieder zu einer *Verdinglichung des rein Subjektiven*:

So ist es nach Cassirer „dem Mythos eigentümlich, daß er, bei aller »Geistigkeit« seiner *Objekte* und *Inhalte*, in seiner »Logik«, in der *Form* seiner Begriffe, verhaftet an den Körpern klebt“²⁰ und daher etwa auch kategoriale Beziehungen als „eine Art von Kitt“²¹ ansehe, der mit den Anschauungsgegenständen der Umwelt auf ein und derselben Stufe steht. Weil diese charakteristische Blindheit gegenüber der Eigenart von Relationen insbesondere auch die *politische* Grundrelation des Einzelnen zum Gemeinwesen betrifft, reduziert das mythische Denken im Effekt die ganze Vielfalt möglicher Stellungen und Einstellungen des Menschen zur Gesellschaft auf die binäre Alternative von Identität und Nicht-Identität, ‚Zugehörigkeit‘ und ‚Fremdheit‘.

Einer ‚vormodernen‘, z. B. totemistisch organisierten Gesellschaft mag das immerhin noch insofern angemessen erscheinen, als eine solche Sozialordnung ohnehin primär an anderen Prinzipien als dem der Individualität ausgerichtet ist und dem ‚Über-einen-Kamm-Scheren‘, der funktionellen Gleichwertung verschiedener Individuen mit derselben gesellschaftlichen ‚Rolle‘ auf der anderen Seite Formen des radikalen Identitätswechsels gegenüberstehen, etwa durch das institutionalisierte Überwechseln einzelner Mitglieder in einen anderen Clan.²²

¹⁹ Cassirer, Ernst: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, übers. von Reinhard Kaiser, Meiner: Hamburg 2007, S. 124.

²⁰ Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, S. 73.

²¹ Ebd., S. 78.

²² Vgl. ebd., S. 205ff.

In der westlichen Moderne aber wird gerade die mythische Konzeption des Staates nach Cassirer zur einheitsstiftenden Basis für die ansonsten ganz heterogenen Phänomene von Rassismus und romantischer Blut-und-Boden-Ideologie, Heldenverehrung und Führerkult, deren perfide Kombination im totalitären NS-Staat in einer völligen Gleichschaltung alles Denkens und Handelns gipfele:

„[H]ier sind es [...] Menschen von Erziehung und Intelligenz, [...] die plötzlich das höchste menschliche Privileg aufgeben. Sie haben aufgehört, freie und persönlich handelnde Menschen zu sein. [...] Sie handeln wie Marionetten in einem Puppenspiel – und sie wissen nicht einmal, daß die Fäden dieses Spiels und des ganzen individuellen und sozialen Lebens des Menschen von nun an von den politischen Führern gezogen werden.“²³

Auf die Frage, wie es in den in vieler Hinsicht hochentwickelten Kulturen des Westens zu einem solchen Verzicht der Menschen auf ihre individuelle Freiheit überhaupt kommen konnte, antwortet Cassirer mit dem Hinweis auf die Rolle der *Technik* in der modernen Politik: Im Unterschied zu den Auffassungen naturnaher Kulturen seien nämlich die mythischen Denkformen, die die ungeheuren Fehlentwicklungen des zwanzigsten Jahrhunderts ermöglichten, „keine wilden Früchte einer üppigen Einbildungskraft“, sondern „planmäßig erzeugt“ von Politikern, denen der Spagat gelungen sei, „gleichzeitig sowohl als homo magus, als auch als homo faber [zu] handeln“.²⁴

Nach Cassirers Auffassung machten sich diese Führer und Verführer die geschichtlichen Bedingungen äußerer Unsicherheit nach dem Weltkrieg geschickt zunutze, um einerseits durch gezielte Veränderungen der *Sprache* „die ganze Tonleiter menschlicher Affekte – von Haß, Angst, Wut, Hochmut, Verachtung, Anmaßung und Geringschätzung“²⁵ zu bespielen, andererseits durch die Einführung strenger *Rituale* und die Politisierung des gesamten öffentlichen und privaten Lebens der Menschen immer wieder an die „tiefe Sehnsucht des Individuums“ zu appellieren, „von den Fesseln seiner Individualität befreit zu werden“.²⁶

²³ Cassirer: *Vom Mythos des Staates*, S. 373.

²⁴ Ebd., S. 367.

²⁵ Ebd., S. 370.

²⁶ Ebd., S. 58. Vgl. ebd., insb. S. 371ff.

Hätten sie damit Erfolg, so Cassirer, dann identifizierten die Menschen schließlich ihr eigenes Leben mit dem Schicksal des Staates und legten dieses wiederum in die Hände des Führers, der ihnen als „personifizierte[r] kollektive[r] Wunsch“ zugleich zum Garanten für dessen zukünftige Erfüllung werde.²⁷

Hier konvergieren die kollektivistischen und emotionalen Tendenzen der mythischen Denkweise mit einem weiteren ‚präfaktischen‘, jedenfalls ganz unwissenschaftlichen Zug derselben. Neben dem übermäßigen Gebrauch der Identitätskategorie ist es nämlich nach Cassirer besonders typisch für den Mythos, dass er auch in seinen *Kausalbegriffen* ganz ‚anders‘, und zwar *anthropomorph* und *teleologisch* verfährt. Wenn das mythische Denken damit anstelle wissenschaftlicher Erklärungen eigentlich immer nur phantastische *Geschichten* vom persönlichen Schicksal und Handeln der Helden, Götter und Dämonen anbieten kann, die modernen Ansprüchen an die Aufklärung von Sachverhalten kaum gerecht werden, so legt Cassirer doch Wert auf die Feststellung, dass es, indem es in dieser Weise verfährt, eine wesentliche *Lücke* gar nicht erst entstehen lässt, die jede wissenschaftliche Kausalerklärung notwendig und sogar bewusst aufreißen muss:

²⁷ Ebd., S. 365. Ich kann mich nicht enthalten, in diesem Zusammenhang auf die jüngsten Ereignisse an der Spitze der Vereinigten Staaten einzugehen. Schon im Wahlkampf zur US-Präsidentschaft 2008, den bekanntlich die Demokraten für sich entscheiden konnten, setzten Teile der Republikanischen Partei stark auf psychologische Effekte anstelle sachlicher Argumente. So wurde z.B. die rein phonetische Assoziation zwischen dem Namen des demokratischen Kandidaten, *Obama*, und dem des damals von den USA meistgesuchten Terroristen, *Osama bin Laden*, von Wahlkämpfern der sogenannten Tea Party so oft reproduziert, bis sie in den Augen ihrer Zielgruppe fast den Status eines ‚Beweises‘ für die (in der Sache zwar frei erfundene) Behauptung erlangte, Barack *Hussein* Obama sei ‚in Wahrheit‘ muslimischen Glaubens. Diese These, die sich mit den in gewissen (weißen) Wählerschichten verbreiteten Ressentiments gegenüber einem dunkelhäutigen Präsidentschaftsanwärter trefflich verband und einen willkommenen Vorwand bot, rassistische Motive mit einer scheinbar legitimen Sorge zu überdecken, nährte die Furcht vor einem vermeintlichen *Islamisten im Präsidentenamt*, zu der wiederum die ebenso verbreitete Unkenntnis um die Unterschiede zwischen religiösem und politischem Islam das ihre beitrug. Auch wenn die Wahl für die Republikaner zunächst verloren ging und beide Amtszeiten Obamas keinerlei Anhaltspunkte dafür boten, dass jene Furcht berechtigt gewesen wäre, so verfiel die Strategie der fortgesetzten persönlichen Stigmatisierung Obamas als ‚Moslem‘, ‚Einwanderer‘ oder ‚Sozialist‘ dennoch langfristig: so sehr, dass es den Republikanern noch acht Jahre später gelang, mithilfe der gezielten und wiederum unablässig wiederholten Betitelung der inzwischen von den Demokraten durchgesetzten Neuregelung des staatlichen Gesundheitssystems als ‚*Obamacare*‘ dieses Gesetz unmittelbar mit dem Feindbild des Präsidenten zu identifizieren, darüber ihre Wählerschaft die Tatsache vergessen zu lassen, dass vor allem sie es war, die vom *Affordable Health Care Act* profitierte, und in der Folge genauso erfolgreich gegen *Obamacare* als Stellvertreter des nicht mehr antretenden *Obama* zu mobilisieren wie gegen die neue demokratische Kandidatin, die sich ebenfalls von Anfang an heftiger persönlicher Anfeindungen zu erwehren hatte und mit ihren sachlichen Vorschlägen daneben kaum noch Gehör fand. Eine Mehrheit der Wähler (im Sinne des amerikanischen Wahlrechts) scheint hingegen in der Person Donald Trumps die ideale Verkörperung ihrer ‚kollektiven Wünsche‘ gefunden zu haben: Einem Mann, dessen wichtigstes Versprechen die ‚Wiedererlangung amerikanischer Größe‘ ist, und der weder konkretisieren muss, was darunter im Einzelnen zu verstehen, noch einen vernünftigen Plan vorlegen muss, wie dieses Ziel zu erreichen wäre, solange er nur selbst in seiner Rhetorik und seinem Habitus dem *Bild* des ‚starken Mannes‘ im Weißen Haus verpflichtet bleibt.

„Unsere kausalen Gesetzesbegriffe lassen, sosehr sie auf Erfassung und Bestimmung des Besonderen gerichtet sind [...] an diesem Besonderen doch immer noch gewissermaßen eine Sphäre der Unbestimmtheit zurück. [...] Will das theoretische Denken auch dieses [...] »Zufällige« noch irgendwie fassen und bestimmen, so muß es – wie die »Kritik der teleologischen Urteilskraft« dies im einzelnen dargelegt hat – in eine andere Kategorie übertreten. An die Stelle des reinen Kausalprinzips tritt jetzt das Zweckprinzip [...] Der Mythos aber geht hier den genau umgekehrten Weg. Er *beginnt* mit der Anschauung des zweckhaften Wirkens – denn alle »Kräfte« der Natur sind ihm nichts anderes als dämonische oder göttliche Willensäußerungen. [...] [Die] Notwendigkeit des allgemeinen »Naturlaufs« bliebe für den Mythos, auch wenn er sich zum Gedanken derselben zu erheben vermöchte, bloße Zufälligkeit, weil sie gerade das, was sein Interesse fesselt und worauf sein Blick einzig gerichtet ist, weil sie das Hier und Jetzt des Einzelfalles [...] unerklärt läßt. Dieses Individuelle des Geschehens scheint erst dann »verständlich« zu werden, wenn es uns gelingt, dasselbe [...] auf einen persönlichen Willensakt zurückzuführen, der als freier Akt keiner weiteren Erklärung mehr fähig oder bedürftig ist.“²⁸

Dieser Aspekt des mythischen Denkens nach Cassirer scheint mir für die Frage nach den Motiven hinter ‚postfaktischen‘ Diskurstendenzen besonders aufschlussreich zu sein. Denn bei allem Nachdruck, den man heute gegenüber den (nicht nur, aber besonders auch im Internet) grassierenden Verschwörungs- und sonstigen Theorien oft gänzlich unbelegbarer Natur wieder auf die Vorzüge neutraler Beobachtung und wissenschaftlicher Analyse legen muss, sollte uns Cassirers Beobachtung zu denken geben, dass die „kausalen Gesetzesbegriffe“ unserer wissenschaftlichen Erklärungen ausgerechnet dort ‚blinde Flecken‘ haben, worauf das Interesse der Menschen natürlicherweise zunächst gerichtet ist – in der Frage nach dem „Hier und Jetzt des Einzelfalles“. Auf das paradoxe Verhältnis, dass im Zuge des Übergangs vom mythischen zum wissenschaftlichen Weltverstehen die steigenden Ansprüche an Differenziertheit und Allgemeingültigkeit offenbar immer mit *einem Verlust an emotionaler Relevanz* für die Einzelnen erkaufte werden, ist schon von anderer Seite²⁹ hingewiesen worden:

Gut möglich, dass die gegenwärtige Gleichgültigkeit vieler Zeitgenoss*innen gegenüber wissenschaftlich gesicherten Tatsachen – auch in Deutschland beginnen Teile der CDU bereits die Relevanz des Klimawandels zu bestreiten! – zu großen Teilen auf diesem Gefühl des Kalt-gelassen-werdens erwächst, das sich

²⁸ Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, S. 60f.

²⁹ Recki, Birgit: „Lebendigkeit als ästhetische Kategorie. Die Kunst als Ort des Lebens bei Cassirer, Goethe und Kant“, in: Naumann, Barbara/Recki, Birgit (Hrsg.): *Cassirer und Goethe. Neue Aspekte einer philosophisch-literarischen Wahlverwandtschaft*, Akademie Verlag: Berlin 2002, S. 195-219.

aus der in wissenschaftlichen Publikationen gebotenen Nüchternheit mit einer gewissen inneren Notwendigkeit ergibt.

Mit Blick darauf täten wir womöglich gut daran, das vergleichsweise geringe Interesse vieler, wenn nicht der meisten Menschen an möglichst allgemeingültigen, möglichst unabhängig überprüfbaren Wahrheiten nicht einfach als ‚irrational‘ abzutun, ohne es andererseits schon als *vernünftig* anzuerkennen. Wer schon einmal in irgendeinem Fall auf die Präsentation von Fakten offen oder insgeheim geantwortet hat: ‚Es ist mir ganz egal, wie sich XY verhält, denn es hat ja nichts mit mir zu tun‘, der sollte auch prinzipiell nachempfinden können, wenn weniger vernünftige Zeitgenoss*innen auch in Fragen, die *objektiv* sehr wohl mit ihrem Leben zusammenhängen, sich trotzdem eher vom *Gefühl* der Beziehungslosigkeit leiten lassen und nicht bereit sind, ‚dafür‘ auch noch die scheinbar übertriebenen Mühen wissenschaftlicher Argumente und Differenzierungen auf sich zu nehmen. So haltlos und krude manche ‚Erklärungen‘ sind, denen sich Menschen in solcher Lage zuwenden – man denke nur an die ungebrochene Attraktivität fremdenfeindlicher Klischees –, so ‚rational‘ sind sie doch zumeist in diesem (mythischen) Sinn: Sie bewahren sowohl in ihrem Inhalt wie in der Form ihrer Schlussfolgerungen einen direkten Anschauungsbezug zum Leben dessen, der sie übernimmt; sie sind ‚allgemein‘ genug, um von ganzen Gemeinschaften akzeptiert zu werden, aber dabei nie so ‚abstrakt‘ wie die wissenschaftlichen Kunstbegriffe; und schließlich erscheinen sie gerade deshalb als so unmittelbar gewiss, dass sie geeignet sind, die Unsicherheiten und Zweifel des Lebens zu reduzieren und – *Orientierung* zu schaffen.

3. Die Struktur des „wilden Denkens“ nach Claude Lévi-Strauss

Lévi-Strauss’ Theorie des Mythos stimmt mit derjenigen Cassirers in vielen grundlegenden Aspekten überein. Genau wie Cassirer ist auch Lévi-Strauss bemüht, den scheinbaren Widerspruch zwischen der sinnlichen ‚Konkretheit‘³⁰ des mythischen Denkens und dem weit über das unmittelbar anschaulich Gegebene hinausreichenden Spektrum seiner Gegenstände aufzulösen. Gegen die traditionellen Vorurteile über das ‚primitive‘ Bewusstsein, das nur mit dem Nächstliegenden und Lebensnotwendigen, höchstens noch mit den sozialen Verhältnissen

³⁰ Nach Lévi-Strauss kommt das „wilde Denken“ der sogenannten Naturvölker einer „Wissenschaft vom Konkreten“ gleich (vgl. Lévi-Strauss, Claude: *Das wilde Denken*, übers. von Hans Naumann, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1991). Auch Cassirer spricht vom Mythos als Form des „konkreten Denken[s]“ (Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, S. 115).

der eigenen Gemeinschaft befasst sei, prägt er den Terminus des „wilden“, aber seiner eigenen Logik folgenden Denkens; der vermeintlichen „intellektuellen Armut der Wilden“ stellt er den Hinweis auf den tatsächlichen Reichtum ihrer klassifizierenden Begriffsbildungen entgegen, die nach seiner Einsicht sogar hauptsächlich „intellektuellen Ansprüchen [genügen], vor und anstelle der bloßen Befriedigung von Bedürfnissen“.³¹ Von unserer eigenen wissenschaftlichen Gelehrsamkeit unterscheidet sich das wilde Denken Lévi-Strauss zufolge nicht darin, dass jene einen universalen, dieses nur einen partikularen Erklärungsanspruch hätte,³² sondern vielmehr in der Art der *Erzeugung* der Welterklärungen: Während die westliche Theorie im Ganzen versuche, in relativer Unabhängigkeit von der sinnlichen Erfahrung ein möglichst einfaches System abstrakter Begriffe zu konstruieren, auf die die Realität zurückgeführt und durch die sie mit Blick auf eng umgrenzte Fragestellungen erkannt werden kann, so komme das Denken naturnaher Kulturen dem Verfahren des „Bastlers“³³ näher, indem es aus der Vielfalt der sinnlichen Umwelt eine begrenzte Anzahl aussagekräftiger Dinge und Ereignisse herausgreife, die dann wie in einem Kaleidoskop zu immer neuen Kombinationen zusammengefügt würden.³⁴

Das verbindende Element, das alle diese Arrangements und Rekombinationen ermöglicht und trägt, ist für Lévi-Strauss die *Sprache*. ‚Mythos‘ meint bei ihm – anders als bei Cassirer – zunächst eine besondere Weise des Sprechens, die in schriftlosen Kulturen einen Großteil der Überlieferungen strukturiert und sie deshalb der ursprünglich in der Linguistik entstandenen *strukturalen Analyse* zugänglich macht. Indem er diese Methode in die Ethnologie einführt und auf ihre Gegenstände überträgt, zielt Lévi-Strauss auf die Erkenntnis gewisser allgemeiner Strukturen ab, die bei ihm als eine Art „Vermittlungsebene“ zwischen dem schwer greifbaren „mythischen Denken als Matrix“ und der empirisch aufweisbaren „Erzählform“³⁵ fungieren. Und ganz ähnlich wie Cassirer beruft er sich bei der Darstellung dieser Untersuchungsmethode auf die Mathematik, die für beide Autoren die paradigmatische Realisierung des spezifisch-abendländischen Logos darstellt.

³¹ Lévi-Strauss: *Das wilde Denken*, S. 20.

³² Vgl. ebd. Auch mit dieser Anerkennung des mythischen Denkens liegt Lévi-Strauss mit Cassirer auf einer Linie (vgl. Cassirer, Ernst: „Die Begriffsform im mythischen Denken“, in: ders.: *Aufsätze und kleine Schriften (1922-1926)*, S. 3-73).

³³ Lévi-Strauss: *Das wilde Denken*, S. 29.

³⁴ Vgl. ebd., S. 50.

³⁵ Smith, Pierre: „Stellungen des Mythos“, in: Lévi-Strauss, Claude/Vernant, Jean-Pierre u.a. (Hrsg.): *Mythos ohne Illusion*, übers. von Ulrike Bokelmann, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1984, S. 47-67, hier S. 50.

Bei Cassirer ist es der allgemeine Primat der „Funktionsbegriffe“, den er schon früh³⁶ aus der mathematischen Logik übernimmt, um ihn später in seiner *Philosophie der symbolischen Formen* und insbesondere auch in seiner Mythosophie in Geltung zu lassen.³⁷ Man könnte fast meinen, man höre Cassirer sprechen, wenn auch Lévi-Strauss später als Ziel seiner strukturalen Methode den Aufweis universaler „Invarianten“³⁸ der menschlichen Natur nennt, denen er sich durch die Aufstellung von „Transformationsgruppen“³⁹ nähern will, die gemäß seiner Konzeption hinter den vielfältigen Variationen mythischer Motive stehen und sich aus ihnen rekonstruieren lassen:

„Ein Mythos darf niemals allein interpretiert werden, sondern nur in Beziehung zu anderen Mythen, die zusammengenommen eine Transformationsgruppe darstellen. [...] Ohne vorzugeben, selbst an der Entwicklung einer sogenannten qualitativen Mathematik beteiligt zu sein, die unsere Logik erweitert hat, indem sie dem Anspruch an Strenge größeres Gewicht gegenüber dem Verlangen nach Meßbarkeit gegeben hat, kann die Anthropologie dem Logiker und Mathematiker Materialien zur Verfügung stellen, die originell genug sind, um ihre Aufmerksamkeit zu verdienen.“⁴⁰

Die mit der gesuchten Nähe zur Mathematik verfolgte Absicht ist freilich bei beiden Autoren unterschiedlich. Cassirer geht es vor allem um die Wahrung kritischer Distanz zu den von ihm untersuchten Mythologemen: So ernsthaft er sich in Anknüpfung an Schelling um ein eingehendes, „tautegorisches“⁴¹ Verständnis der mythischen Denkformen bemüht, hält er dabei in seiner Eigenschaft als ‚Erkenntniskritiker‘ trotzdem immer am Gedanken eines *Wertgefälles* zwischen mythisch-magischen Deutungen eines Geschehens und seiner logisch-rationalen Erklärung fest. Der Ethnologe Lévi-Strauss setzt hier einen anderen Akzent, der auch seinem persönlichen Engagement für die Rechte und Würde der von ihm studierten Völker entspricht. Obwohl auch er die moderne Mathematik als einen „Erkenntnismodus“ würdigt, „dessen absolute Überlegenheit sich nicht bestreiten

³⁶ Vgl. Cassirer, Ernst: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchung über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Meiner: Hamburg 2000.

³⁷ Vgl. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, S. 15f.

³⁸ Lévi-Strauss, Claude: *Strukturelle Anthropologie*, Bd. 2, übers. von Hans Naumann, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1992, S. 35.

³⁹ Vgl. Cassirer, Ernst: „The Concept of Group and the Theory of Perception“, in: ders.: *Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946)*, S. 209-250.

⁴⁰ Ebd., S. 82.

⁴¹ Zu diesem vgl. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, S. 4ff.

lässt“⁴², steht für ihn dennoch das „wilde“ Denken mit dem des Abendlands prinzipiell auf einer Stufe, weil beide Formen zunächst nur Anspruch auf *regionale Bedeutung* erheben können. Weil der primäre Wert jeder Theoriebildung immer nur im Hinblick auf das jeweilige kulturelle Referenzsystem zu bestimmen sei, kann es für Lévi-Strauss durchaus seinen guten Sinn haben, wenn ein Kollektiv auch nach der Begegnung mit westlichen Denkweisen trotzdem weiterhin einem ‚bastelnden‘, der sinnlichen Erfahrung näheren Vorgehen den Vorrang einräumt, indem dieses für *seine* Lebensart und Lebenswirklichkeit tauglicher sein mag als ihre ‚abstrakte‘ wissenschaftliche Determination.

Hinter dieser Differenz scheint mir vor allem eine unterschiedliche Einschätzung der modernen Naturwissenschaft zu stehen. Indem Lévi-Strauss nicht wie Cassirer primär von der Frage nach dem *Wahrheitsgehalt* der exakten Wissenschaften ausgeht, sondern ihre Leistungen eher von den technisch-praktischen *Zwecken* her denkt, die sie in den Kulturen des Westens (auch) erfüllen, knüpft er ihre Bedeutung an ein bestimmtes gesellschaftliches Interesse an ihrer Entwicklung. Den von ihm untersuchten nicht-westlichen Gesellschaften gehe es aber im Allgemeinen weniger um Theorien, die sich im Sinne einer materiellen Beherrschung der Natur dienstbar machen lassen, als um *in sich schlüssige, ansprechende Geschichten*, die den Bezug zur anschaulichen Lebenswirklichkeit in ihrer eigenen Formulierung aufrechterhalten. Indem er diesen ästhetischen Zweck als ein relativ legitimes Interesse auch in unseren westlichen Kulturen anerkennt, erwächst dem ethnologischen Strukturalisten daraus nicht zuletzt ein praktisches Prinzip für die ethnologische Begegnung mit vordergründig ‚anderen‘, aber eben nicht in jeder Hinsicht als ‚fremd‘ begriffenen mythischen Denkformen.

Wenn Lévi-Strauss damit einerseits mit Blick auf die Geltung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse in die Nähe eines Kulturrelativismus rückt, so eröffnet ihm diese Perspektive andererseits die Option, die Bedeutung des Mathematischen im Kontext des mythischen Denkens an einer ganz anderen Stelle zu verorten, die in Cassirers Überlegungen überhaupt keine Rolle spielt. So nimmt sich Lévi-Strauss weniger die wissenschaftliche Mathematik selbst als vielmehr die *Musik* als die ‚mathematischste‘ der westlichen Kunstgattungen zum Modell, um

⁴² Lévi-Strauss, Claude: *Der nackte Mensch (Mythologica IV)*, übers. von Eva Moldenhauer, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1975, S. 745.

die strukturalen Grundprinzipien mythischer Motive und Verschiebungen zu verdeutlichen.⁴³ Gerade aufgrund ihres im Allgemeinen nicht-darstellenden Charakters eigne sich die Musik besser als jedes andere Gebiet unserer Kultur dazu, die Zusammenhänge zwischen den formalen Anforderungen eines sinnlichen Materials und dem emotionalen Wert seiner möglichen Konfigurationen gleichsam unbelastet von den inhaltlichen Einzelheiten eines Textes, einer dramatischen Handlung etc. zu studieren:

„Im Fall der Musik ist die Struktur gewissermaßen vom Sinn losgelöst und dem Laut verhaftet; im Fall der Mythologie ist die Struktur vom Laut losgelöst und dem Sinn verhaftet. [...] In dieser Hypothese werden Musik und Mythologie zu den Unterprodukten einer Verschiebung der Struktur, die sich von der Sprache her vollzogen hat.“⁴⁴

Auch wenn dieses Verhältnis hier als eine bloße „Hypothese“ vorgestellt wird, ist es von grundlegender Bedeutung für Lévi-Strauss' Zugang zur Mythologie. In seinen Augen besteht nämlich die „tiefgreifende, auf den ersten Blick überraschende Affinität zwischen Musik und Mythen“⁴⁵ nicht zufällig; vielmehr habe die (westliche) Musik ihre formale Struktur tatsächlich *vom Mythos übernommen*, und zwar genau in dem Maß seines ‚Vergessenwerdens‘ und Versinkens in die historische Bedeutungslosigkeit.⁴⁶ Der entscheidende Punkt ist dabei für ihn das Strukturprinzip der Polyphonie mit seiner charakteristischen Verschränkung von ‚Diachronie‘ und ‚Synchronie‘. Wie sich das Ganze z.B. einer Sinfonie nur im zweidimensionalen Schema ihrer Partitur angemessen darstellen lässt, so zielt Lévi-Strauss mit seiner in den *Mythologica* exemplarisch durchgeführten Methode auf die doppelte Übersicht über die zeitliche Entwicklung der untersuchten Mythen und die Beziehungen zu ihren jeweiligen Varianten, die sich in Analogie zu den Verhältnissen der Stimmen eines musikalischen Werks als Parallele, Kontrapunkt, Umkehrung usw. beschreiben lassen.

⁴³ Vgl. zur „Ouverture“ Lévi-Strauss, Claude: *Das Rohe und das Gekochte (Mythologica I)*, übers. von Eva Moldenhauer, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1971, S. 11ff., insb. S. 28ff.

⁴⁴ Lévi-Strauss: *Der nackte Mensch*, S. 758f.

⁴⁵ Lévi-Strauss: *Das Rohe und das Gekochte*, S. 30. Dabei nennt Lévi-Strauss Richard Wagner „den unabweisbaren Vater der strukturalen Analyse der Mythen“, wie überhaupt „die Analyse der Mythen derjenigen einer großen Partitur vergleichbar“ sei (ebd.).

⁴⁶ „Alles in allem sieht es so aus, als ob die Musik und die Literatur sich das Erbe des Mythos geteilt hätte. Die Musik [...] hat sich seiner Form bedient, während der Roman [...] sich der entformalisierten Reste des Mythos bediente“ (Lévi-Strauss: *Der nackte Mensch*, S. 766).

Dabei unterscheidet Lévi-Strauss durchaus zwischen der willkürlichen Komposition eines Musikstücks und der unwillkürlichen, kollektiv-unbewussten Schöpfung oder Variation einer mythischen Erzählung durch die mündliche Überlieferung. Wenn es auch „in beiden Fällen [...] der Hörer [ist], der eine oder mehrere virtuelle Bedeutungen in das Schema legt, so daß die wahre Einheit des Mythos und des musikalischen Werks sich nur zu zweit herstellen läßt“⁴⁷, so ist doch dieser Dialog oder Polylog im mythischen Erklären durchaus nicht als solcher bezweckt: „man spricht nicht über die Mythen der Gruppe, man verwandelt sie, indem man sie zu wiederholen glaubt“.⁴⁸ Ungeachtet dieses Unterschieds meint Lévi-Strauss durch den Rekurs auf die Musik das *Übersetzungsproblem* lösen zu können, das sich aus seiner Prämisse einer parallelen Legitimität mythisch-vor-moderner *und* wissenschaftlich-moderner Denk- und Lebensweisen ergibt. Während Cassirer darauf verweist, dass der Mythos nichts rein Fremdes ist, weil er auch in der Geschichte unserer eigenen Kultur und selbst der Wissenschaft eine bedeutende Rolle gespielt hat, die nur langsam (und eben niemals endgültig) zurückgedrängt werden konnte, geht Lévi-Strauss von der Vorstellung eines historischen Bruchs aus, durch den im kurzen Zeitraum zwischen Renaissance und Aufklärung die Mythologie im kulturellen Leben des abendländischen Menschen durch die neue Form der mathematischen Wissenschaft abgelöst worden sei. Die Musik als in unserer Gegenwartskultur lebendiges und sogar wissenschaftlich reflektiertes Kunstgebiet schlägt hier nach seiner Auffassung eine Brücke zwischen Denkformen, die ansonsten beziehungslos nebeneinanderstehen müssten. In der Musik sind die Muster, die in den Realisierungen und Transformationen von Mythen sichtbar werden, nicht bloß in einem quasi-hegelschen Sinne ‚aufgehoben‘, sondern auch systematisch organisiert; so bereitet die Reflexion der musikalischen Strukturen den Boden für die „Wissenschaft vom Konkreten“, die Lévi-Strauss selbst mit seinem Strukturalismus anstoßen will.

⁴⁷ Ebd., S. 767.

⁴⁸ Ebd., S. 768f.

4. Die Faktizität der Gefühle

Wie kann uns nun das, was die beiden hier betrachteten Philosophen über das mythische Denken gelehrt haben, beim Verständnis der ‚postfaktischen‘ Diskurstendenzen der Gegenwart helfen? Lässt sich etwas davon womöglich sogar dazu brauchen, kommunikative Strategien zum *Umgang* mit diesen Tendenzen zu entwickeln?

Mit Blick auf die erste Frage scheinen mir gute Gründe dafür zu sprechen, jede (im Sinne der eingangs zitierten Definition) ‚postfaktische‘ Haltung zu Politik und Weltgeschehen als einen Fall von mythischem Denken anzusehen. Wer sich um die Unterschiede von Fakt und Meinung, objektivem Wissen und subjektivem Dafürhalten, mehr oder weniger vertrauenswürdigen Quellen, Berichten und Methoden nicht schert, oder wer mit dem Verweis darauf, dass ‚ohnehin alles nur manipuliert‘ sei und bloß den jeweiligen Interessen der ‚Mächtigen‘ diene, in zynische Resignation verfällt, der oder die bleibt bei einer mythischen Konzeption der Geschichte und der eigenen Rolle in ihr stehen. Diese Person begeht genau denselben Fehler wie nach Cassirer die kultur- oder jedenfalls in eigener Sache pessimistischen Philosophien der Vor- und Zwischenkriegszeit: Sie „verzichtet auf [die] eigenen grundsätzlichen theoretischen und ethischen Ideale“, indem sie „alle Hoffnung [aufgibt], den Lauf der politischen und sozialen Ereignisse zu beeinflussen“, und macht sich, nach Art einer *self-fulfilling prophecy*, im Zweifel gerade dadurch selbst zu einem „geschmeidige[n] Instrument in der Hand der politischen Führer“.⁴⁹

Wenn es aber wirklich so sein sollte, wie die Apologet*innen des „postfaktischen Zeitalters“ behaupten, dass es heute einen regelrechten Trend zum rein affektiven Umgang mit politischen Fragen gibt – dann täten wir erst recht gut daran, uns Cassirers 1945 geäußelter Mahnung zu erinnern, den verhängnisvollen „Irrtum“, die Macht des Mythos zu unterschätzen, „nicht ein zweites Mal [zu] begehen“.⁵⁰ Diesmal ist das Kind noch nicht so tief in den Brunnen gefallen, dass wir uns wirklich mit dem Gedanken einer ‚neuen Ära‘ arrangieren müssten, in der Tatsachen als Gründe nicht mehr gelten würden. Weil aber in der Tat auch gute Gründe für Cassirers Einschätzung sprechen, dass es für eine erfolgreiche Bändigung des durch rationale Argumente „in gewissem Sinne unverwundbar[en]“⁵¹

⁴⁹ Cassirer: *Vom Mythos des Staates*, S. 384 und 387.

⁵⁰ Ebd., S. 388.

⁵¹ Ebd.

Mythos vor allem auf die Stärkung der *anderen* kulturellen Kräfte ankommt, wäre es ein fataler Trugschluss zu glauben, dass man sich nur an den vermeintlichen Epochenwandel anpassen und das geistige Leben sozusagen auf den kleinsten gemeinsamen Nenner der persönlichen Gefühls- und Meinungsäußerungen herunterschrauben müsste, um die Teile der Bevölkerung, die sich (vermeintlich!) aus dem ‚traditionellen‘ rationalen Diskurs verabschiedet hätten, auf ‚ihrer‘ Basis wieder erreichen zu können. So wichtig es ist, sich der Herausforderung der neuen Mythen zu stellen und „dem Gegner ins Angesicht [zu] sehen, um zu wissen, wie er zu bekämpfen ist“⁵²: Die *Anbiederung* an den Mythos und seine Gleichgültigkeit gegenüber den Tatsachen läuft immer auf eine Form der intellektuellen Selbstaufgabe hinaus.

Aus demselben Grund scheint es mir klar, dass eine Maxime radikaler Offenheit, wie sie Lévi-Strauss mit gutem Recht für den Umgang mit indigenen Kulturen einfordert, in diesem Fall keine Lösung sein kann. Die Stärke des ‚Kulturrelativismus‘ im interkulturellen Kontext – die Anerkennung fremder Kulturleistungen als potentiell wertvoller auch da, wo sich dieser Wert dem Beobachter nicht unmittelbar erschließt – verkehrt sich nämlich in eine Schwäche, wo in ein und derselben Gesellschaft widersprüchliche Vorstellungen von den Prinzipien des kulturellen Zusammenlebens aufeinanderprallen.⁵³ Wir können Fragen, die solche Prinzipien betreffen, nicht in demselben Sinne gleichgültig gegenüberstehen, wie ein Ethnologe verschiedene Kulturen als a priori ‚gleichwertig‘ ansehen mag und sollte. Von dieser Art ist aber die Frage, worauf eigentlich in einer modernen Gesellschaft Entscheidungen beruhen sollten, die das Kollektiv betreffen; und deshalb erscheint mir hier Cassirers antagonistische Konzeption des Verhältnisses von Mythos und Wissenschaft und seine klare Bevorzugung der *aufgeklärten Vernunft* angemessener.

Eine solche Bevorzugung ist nun aber eben nicht mit dem nach Cassirer unerreichbaren Ziel zu verwechseln, den Mythos ein für allemal aus dem kulturellen Leben zu verdrängen. Ob man sein gegenwärtiges Wiedererstarken eher auf eine geänderte Medienlandschaft und die neuen partizipativen Möglichkeiten einer

⁵² Ebd.

⁵³ Was wiederum eine ‚einzelne‘ Gesellschaft im modernen Sinne ausmacht, das lässt sich – wenn die Idee einer naturegebenen ‚Volksidentität‘, wie sie die alten oder ‚neuen Rechten‘ zwar gern hätten, einmal als das, was sie ist: als Mythos erkannt ist – nur durch das gemeinsame *Ziel* eines bei allen Differenzen *friedlichen* Zusammenlebens der Menschen definieren: ein Ziel, das (zumindest mit Blick auf die eigene existentielle Beteiligung) glücklicherweise immer noch grundlegend genug scheint, um von Menschen mit ansonsten sehr unterschiedlichen Ansichten geteilt zu werden.

früher ‚schweigenden Masse‘ zurückführen mag, auf eine real gestiegene Verunsicherung global vernetzter Gesellschaften und das daraus resultierende Bedürfnis nach klarer Orientierung oder auf ganz andere Faktoren: In jedem Fall sind es, sowenig das mythische Denken im Einzelnen den von ihm intendierten Tatsachen gerecht wird, doch *tatsächliche Gefühle*, die sich in ihm artikulieren und die zu ignorieren oder schönzureden in der Politik so wenig weiterhilft wie im persönlichen Leben.

Weil es in letzter Instanz (wenn auch in unterschiedlichen Anteilen) immer die Bürger*innen einer Gesellschaft sind, die durch ihr kollektives Handeln die weitere politische Entwicklung bestimmen, und weil die Relevanz der Gefühle für unsere Haltung zu allen Fragen, die unser Leben betreffen, ihrerseits zu den unleugbaren Fakten gehört, die man über Menschen wissen kann, muss jeder Versuch, die Bevölkerung (sei es ‚wieder‘ oder überhaupt) für faktenbasierte Diskussionen zu gewinnen, damit beginnen, ihre heute vielleicht im ‚postfaktischen‘ Gewand zum Ausdruck kommenden Wünsche, Ängste und Sehnsüchte zu verstehen, als solche ernst zu nehmen und in die Beschreibung des gesellschaftlichen *status quo* zu integrieren.

Und man *kann* es ja verstehen, wenn Menschen unter den Bedingungen des globalen ‚Informationszeitalters‘ ihre Schwierigkeiten haben, vor den unzähligen Bäumen öffentlicher Äußerungen noch den Wald zu sehen; wenn sich bei ihnen aufgrund der diffusen Empfindung, dass ‚die Welt zu kompliziert geworden‘ sei, die uns allen in die Wiege gelegte Neigung zu überschaubaren Erzählungen noch verstärkt. Gerade deshalb muss man sich freilich umso deutlicher im Klaren darüber sein, *warum es nichts verbessert*, dieser Neigung nachzugeben.

In Ermangelung einer kollektiv bindenden Autorität der Überlieferung, wie es sie in ‚traditionellen‘ Kulturen vielleicht geben mag, hat man in modernen Gesellschaften nur die Wahl, sich seine Welterklärungen entweder selbst zu entwerfen, indem man sie sich aus untereinander relativ unzusammenhängenden Informations-Bruchstücken zusammenbastelt – mit sehr geringer Chance, den Kern dessen, was man erklären will, zu treffen; oder sich an das von anderen Geglaubte oder für glaubhaft Ausgegebene anzulehnen – und dabei eventuell den Virtuosen der Propaganda-Technik zu verfallen, die geschickt, aber mit letztlich sehr profanen Mitteln die Affekte befeuern und, soweit man es ihnen durchgehen lässt, in ihrem Sinne lenken. So gräbt letztlich jeder Rückgriff auf mythische Erklärungsformen, indem er sie direkt oder indirekt als ‚normale‘ Diskussionsbeiträge salonfähig macht, an den Fundamenten der aufgeklärten Gesellschaft, insbesondere an

der Freiheit der Einzelnen, sich überhaupt ein begründetes Urteil zu bilden und als solches, d.h. eben *nicht* als Meinung, sondern als gewichtete Summe der dahinterstehenden Sachgründe, in die öffentliche Debatte einzubringen.

Es bleibt die Frage nach einer praktikablen kommunikativen ‚Brücke‘, die nicht nur ein einseitiges Verstehen der Anderen, sondern auch ein sich *Verständlich-machen* dort ermöglichen würde, wo rationale Hinweise auf ‚Tatsächliches‘ nicht mehr weiterführen. Gibt es einen Weg, jemandem, der oder die sich im Urteilen grundsätzlich und vielleicht ganz bewusst eher auf ein ‚Bauchgefühl‘ verlässt als auf Vernunftargumente, den *fühlbaren* Gewinn einer im Faktischen verwurzelten Lebenshaltung zu demonstrieren, ohne eine gemeinsame Faktenbasis schon vorauszusetzen? Eine abschließende Antwort auf diese Frage können wir natürlich von keinem der hier betrachteten Autoren erwarten. Beide Forscher äußern aber wiederholt eine Intuition, der es sich womöglich zu folgen lohnt, dass es nämlich einer dritten, zwischen Mythos und Wissenschaft vermittelnden Kulturinstanz bedarf, die einerseits (wie jener) ganz dem Sinnlichen immanent bleibt und es andererseits (wie diese) erlaubt, sich von der Heteronomie der Affekte zu emanzipieren. Es ist die *Kunst*, von der Cassirer am Ende des Mythos-Bandes seiner *Philosophie der symbolischen Formen* sagen kann, dass erst sie gegenüber der mythisch-religiösen Befangenheit im Sinnlich-Gegenwärtigen „eine neue Freiheit des Bewußtseins“ ermögliche: „Das Bild wirkt jetzt nicht mehr als ein Selbständig-Dingliches auf den Geist zurück, sondern es ist für ihn zum reinen Ausdruck der eigenen schöpferischen Kraft geworden“.⁵⁴

Noch einen Schritt weiter scheint mir Lévi-Strauss' Hinweis auf die *Musik* zu führen, die unter allen Kunstformen nicht nur das effizienteste Mittel zur Kommunikation von Emotionen darstellt, sondern darüber hinaus durch die Möglichkeiten der Polyphonie den *pluralen* Aspekt des Lebens in seiner zeitlichen Parallel-Dynamik unmittelbar und treffender zur Darstellung bringen kann als jedes Werk der bildenden Kunst. Wer das *Hören* von Musik gelernt hat (im ästheti-

⁵⁴ Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, S. 306; vgl. auch Cassirer: „Sprache und Mythos“, S. 310f. Muriel van Vliet spricht in ihrer Cassirer-Monographie sehr treffend von der Kunst als einem „zweiten Gipfel“ in der Systematik der symbolischen Formen neben der wissenschaftlichen Erkenntnis (vgl. van Vliet, Muriel: *La forme selon Ernst Cassirer. De la morphologie au structuralisme*, Presses Universitaires Rennes: Rennes 2013, S. 60) und weist zu Recht darauf hin, dass sich in diesem Punkt eine Nähe zwischen dem ‚neukantianischen‘ Denker und dem Strukturalisten Lévi-Strauss zeigt, der mit seinem Ansatz ausdrücklich das Ziel verfolgte, die gefühlte „Zerrissenheit“ des modernen Menschen „zwischen Wissenschaft und Sensibilität“ aufzuheben (vgl. Lévi-Strauss, Claude: *Mythos und Bedeutung. Vorträge*, hrsg. von Adelbert Reif, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1980, S. 232).

schen, nicht im akademischen Sinn), dem kann ein Stück oder auch eine bestimmte Stelle zur Partitur der eigenen Gefühle werden: Das rhythmische und melodische Zusammenspiel der Stimmen, ihre Entwicklungsverläufe, die vielfältigen Übergänge und Wechsel von Harmonie und Disharmonie nehmen so den Charakter eines Vorschlags an, nach dessen analogischem Muster sich die eigenen Affekte differenzieren und untereinander organisieren lassen.

Schon diese Kompetenz dürfte im gesellschaftlichen Zusammenleben von kaum zu überschätzender Bedeutung sein. Bezogen auf die Politik und ihre Beurteilung ist aber vielleicht noch wichtiger, dass der bewusste Genuss von Musik (noch mehr ihre selbständige Produktion) auch die Möglichkeit bietet, im konzentrierten Hören gleichsam sich selbst mit einer einzelnen Stimme zu identifizieren und später nach Belieben zu einer anderen zu wechseln. Übung in derartigen ‚strukturell-emotionalen Perspektivenwechseln‘ führt nicht automatisch zu mehr Empathie und verhindert keine Diktatur; sie mag aber zumindest dabei helfen, dem politischen *Missbrauch* unserer Emotionalität durch selbsternannte Führer*innen zu entgehen, die meinen, sich mit Mitteln der Technik zu Komponist*innen dessen, was wir fühlen sollen, aufschwingen zu dürfen.

Wer z.B. genau weiß, wie es sich anhört, wenn eine dominante Stimme auf Kosten aller anderen in den Vordergrund drängt, wie unterschiedlich sich dieser Prozess aus beiden Perspektiven anfühlt und vor allem: wie abhängig der Distinktionserfolg vom Zutun der ‚Unterdrückten‘, ihrer ‚Ergebung‘ oder ihrem ‚Widerstand‘ ist – der ist vielleicht etwas weniger anfällig für den immer noch erstaunlich verbreiteten Mythos, nach dem ausgerechnet der absolute Vormachtanspruch einzelner Politiker*innen einen *einigenden* Effekt habe und deshalb im Interesse der ganzen Gesellschaft liegen müsse. So könnte in derselben künstlerisch-musikalischen Bildung, die Cassirer und Lévi-Strauss das Ernstnehmen des mythischen Bewusstseins aus sicherer Distanz erst ermöglicht zu haben scheint, ein Schlüssel zur allgemeinen Kultivierung der Gefühle liegen, die, weil man erst auf ihrer Basis überhaupt beginnen kann, sich um die Fakten zu bemühen, heute vielleicht die wichtigste Aufgabe der politischen ‚Breitenbildung‘ darstellt.

Politische Sprache und mythisches Denken. Kulturphilosophische Überlegungen zu rechtsnationaler Rhetorik

1. Vorbemerkungen

Mag sie derzeit auch noch so präsent sein,¹ die Krise ist kein der Neuzeit vorbehaltenes Phänomen. Verstehen wir unter ihr „ein[e] Störung wiederholter, ineinandergreifender Abläufe“, mit denen nicht selten „die Hoffnung auf Besserung und Rückkehr zu einem akzeptierten, gewünschten Normalzustand“² verbunden wird, dann liegt fraglos ein epochenübergreifendes Phänomen vor. Es hat in der Vergangenheit Krisen gegeben und es wird sie auch zukünftig geben. Nichts anderes kann für ihre *Nutzbarmachung* geltend gemacht werden, auch und gerade für die politisch lancierte: Dass die Krise – sei es die persönliche, die gesellschaftliche oder die wirtschaftliche – nicht bloß instrumentalisiert, sondern als solche erst ‚erfasst‘, als solche erst ‚zum Thema‘ gemacht wird, dies lässt sich derzeit insbesondere in Hinblick auf rechtsnationale Rhetorik feststellen. Äußert sich diese zu etwa den ‚Grenzen sicherheitspolitischer Handlungsfähigkeit‘, so nimmt sie nicht selten terroristische Angriffe als Anlass, um bereits wenige Momente nach deren Eintreten für sich zu proklamieren, Antworten auf Fragen nach Schuld und Verantwortung anbieten zu können:³ Wie ist mit radikalisierten Gefährdern umzugehen, welche Schritte haben Sicherheitsbehörden einzuleiten?

¹ Hinsichtlich der *Europäischen Union* schreiben Geden und von Ondarza, dass sich diese „seit nunmehr acht Jahren im permanenten Krisenmodus [befinde] – von der Euro- und Flüchtlingskrise über den Umgang mit Russland in der Ukraine und Syrien bis hin zum Brexit-Votum und den Verhandlungen über große Handelsverträge wie Ceta und TTIP.“ Geden, Oliver/von Ondarza, Nicolai: *Jetzt gilt es für Europa*, abgerufen am 20.07.2017, von <http://www.zeit.de/politik/2017-01/europaeische-union-krise-populismus-brexit-zukunft-reform>. Ergänzend hierzu: Juncker, Jean-Claude: *State of the Union Address 2016*, abgerufen am 20.07.2017, von <https://www.youtube.com/watch?v=-s2ZX2LZKxg>. Überlegungen zur medial als solcher ausgerufenen „Migrationskrise“ stellt zudem an: Bauman, Zygmunt: „Die Welt in Panik. Wie die Angst vor Migranten geschürt wird“, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik. Monatszeitschrift*, 61, 10, 2016, S. 40-50.

² Schulze, Gerhard: *Krisen. Das Alarmdilemma*, Fischer: Berlin 2010, S. 21. Weitere Ausführungen zum Begriff der ‚Krise‘ sowie seiner Abgrenzung zu dem des ‚Risikos‘ finden sich in: ebd., S. 19-22 resp. 28f.

³ Siehe zu diesem Umstand etwa Das Gupta, Oliver: „Der Anschlag, die AfD und ihre Masche“, abgerufen am 20.07.2017, von <http://www.sueddeutsche.de/politik/rechtspopulismus-der-anschlag-die-afd-und-ihre-masche-1.3305035>. Ergänzend: Meisner, Matthias: AfD macht „geplante Provokationen“ zur Medienstrategie, abgerufen am 20.07.2017, von <http://www.tagesspiegel.de/politik/bundestagswahlkampf-afd-macht-geplante-provokationen-zur-medienstrategie/19279750.html>.

Die Krise des Nationalstaats, der Industriegesellschaft, der liberalen Ordnung, sie werden nicht selten im selben Atemzug ausgerufen.⁴

Um diesen Punkt zu iterieren und zu betonen: Die u.a. durch sprachlich-rhetorische Mittel geförderte, politische Instrumentalisierung von Krisenlagen – und damit auch ihre, wie sich zeigen wird, sich in einem gewissen Sinne vollziehende ‚Schaffung‘ – ist keine dem rechtsnationalen Spektrum vorbehaltene Strategie. Da letztere allerdings tagesaktuell mit besonderer Virulenz innerhalb eben dieses Teils der Parteienlandschaft zur Anwendung kommt, arbeiten sich die nachfolgenden Überlegungen schwerpunktmäßig an der Rhetorik der AfD ab; einer Partei, die nicht nur trotz ihres jungen Alters in eine Reihe von Landesparlamenten eingezogen ist,⁵ sondern die auch – sich dabei als ‚*vox populi*‘⁶ verstehend – mit regelmäßigen Provokationen⁷ sowie (als solchen inszenierten) Tabubrüchen⁸ ein erhebliches mediales Echo erzeugt.⁹

Sollen nicht bloß Formen und Muster, wiederkehrende Figuren besagter Rhetorik, sondern ihre *Wirkung* entschlüsselt werden, benötigen wir nicht nur ein Verständnis von Sprache als Mittel zur Beschreibung dieser und jener Krisenszenarien. Es muss zudem von Sprache als gegenstandskonstituierend, als welterschaffend ausgegangen werden; erst so lässt sich ihrer Rolle innerhalb einer politischen Agenda gerecht werden. Einen Zugang hierfür bietet uns die Kulturphilosophie und Epistemologie Ernst Cassirers.

⁴ Ergänzend hierzu sowie das Selbstverständnis der Partei betreffend: Höcke, Björn: „Auf bestem Weg zur Volkspartei“, abgerufen am 20. Januar 2017, von <http://www.theeuropean.de/bjoern-hoecke/10074-afd-in-der-mitte-der-gesellschaft>.

⁵ Die 2013 gegründete, derzeit von Frauke Petry und Jörg Meuthen geleitete Partei ist mit 163 Sitzen in 13 Landesparlamenten vertreten. Auf die „Sonntagsfrage“ – Wie würden Sie wählen, fänden am kommenden Sonntag Bundestagswahlen statt? – lautet zur Jahresmitte 2017 die Antwort von durchschnittlich 8% der Befragten: „AfD“, siehe: https://de.wikipedia.org/wiki/Sitzverteilung_in_den_deutschen_Landesparlamenten sowie <http://www.wahlrecht.de/umfragen/>, abgerufen am 20.07.2017. Ergänzend hierzu siehe auch: Müller, Jan-Werner: „Schatten der Repräsentation. Der Aufstieg des Populismus“, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik. Monatszeitschrift*, 61, 4, 2016, S. 63-74.

⁶ Siehe hierzu die Analyse von Geulen, Christian: „Völkische Schatten alle rechten Parteien schwärmen vom Volk. Aber wer ist das Volk? Und wieso hat es nur eine einzige Stimme?“, in: *Die Zeit*, 5, 26. Januar 2017, S. 38.

⁷ Die Art der „lustvollen Grenzüberschreitung“ kann durchaus, wie Nienhaus es tut, als „Geschäftsmodell“ der AfD verstanden werden. Nienhaus, Lisa: „Der ewige Zweite. Jörg Meuthen gilt als der nette Wirtschaftsliberale der AfD. Warum verbündet er sich jetzt mit den rechtsaußen der Partei?“, in: *Die Zeit*, 9, 23. Februar 2017, S. 28.

⁸ Siehe hierzu Leber, Fabian: „Judenhass, Homophobie, Islamkritik. Fast täglich provozieren AfD-Politiker mit neuen Aussagen. Die Attacken etwa gegen Nationalspieler nutzen der Partei in den Umfragen nicht – im Gegenteil“, abgerufen am 20.07.2017, von <http://www.tagesspiegel.de/politik/die-afd-und-ihre-provokationen-judenhass-homophobie-islamkritik/13690892.html>.

⁹ Ergänzend hierzu Ausführungen Niggemeiers, die die Art des „medialen Echos“ thematisieren: Niggemeier, Stefan: „Der Kampf gegen die AfD“, abgerufen am 20.07.2017, von <http://uebermedien.de/4543/der-kampf-gegen-die-afd/>.

In seiner Schrift *Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt* (1932) stellt er heraus: „Die Sprache tritt nicht in eine Welt der fertigen gegenständlichen Anschauung ein, um hier zu den gegebenen und klar gegeneinander abgegrenzten Einzeldingen nur noch ihre »Namen« als rein äußerliche und willkürliche Zeichen hinzuzufügen“. Stattdessen „ist [sie] selbst ein Mittel der Gegenstandsbildung, ja sie ist im gewissen Sinne das Mittel, das wichtigste und vorzüglichste Instrument für die Gewinnung und den Aufbau einer reinen »Gegenstandswelt«.“¹⁰ Sprache stellt in diesem Sinne eine Möglichkeit dar, Welt nicht nur zu erschaffen, sondern auch eine Form von Kontrolle über diese zu erhalten.¹¹ Sie ist, schreibt Plümacher in diesem Zusammenhang, „[a]ls zentrale Form menschlicher Kommunikation [...] das Medium der Herausbildung intersubjektiver Welten des Sinns.“¹²

2. Sinnwelten und politisches Handeln

Eben hier setzt politische Rhetorik an. In Zeiten des Umbruchs misst sie nicht nur solchen Ereignissen Bedeutung bei, die üblicherweise als ‚Brüche‘ wahrgenommen werden, wie etwa Kriegserklärungen, Grenzziehungen oder Regierungswechseln. Vielmehr nimmt sie als Instrument zur Setzung und Schaffung von Bedeutungen auch unauffällige, hintergründige Veränderungen wahr, die das Denken und Sprechen selbst betreffen. Sie werden, wie sich zeigen wird, deswegen nicht als „Ereignisse“ behandelt, weil sie stetig vor sich gehen und sich so einer Konzeption als ‚Riss‘ oder ‚Bruch‘ entziehen.¹³

Doch sind die Richtungswechsel auf einer solchen kontinuierlichen Skala von Bedeutungen oft heiß umkämpft, ohne dass abschließend geklärt werden könnte, welche wirkenden Faktoren in welche Richtung ziehen: wo und wie der Faktor

¹⁰ Cassirer, Ernst: „Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt“, in: ders.: *Aufsätze und kleine Schriften (1932-1935)* (Gesammelte Werke, Bd. 18), Meiner: Hamburg 2004, S. 111-126, hier S. 116. Dazu lesen wir auch bei: Müller, Peter: *Ernst Cassirers ‚Philosophie der symbolischen Formen‘*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2010, S. 24; Nießeler, Andreas: *Formen symbolischer Weltaneignung. Zur pädagogischen Bedeutung von Ernst Cassirers Kulturphilosophie*, Ergon-Verlag: Würzburg 2003, S. 70f.

¹¹ Hierzu schreibt auch: Bevc, Tobias: *Kulturgenese als Dialektik von Mythos und Vernunft. Ernst Cassirer und die Kritische Theorie*, Königshausen & Neumann: Würzburg 2005, S. 88. Göller spricht hierzu treffend von der „potentiell zunehmende[n] sprachliche[n] Weltbemächtigung“ sowie der „zunehmende[n] (sprachlich-kognitive[n]) Strukturierung der Welt“ (Göller, Thomas: „Zur Frage nach der Auszeichnung der Sprache in Cassirers Philosophie der symbolischen Formen“, in: Braun, Hans-Jürg/Holzhey, Helmut/Orth, Ernst Wolfgang (Hrsg.): *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1988, S. 137-155, hier S. 139).

¹² Plümacher, Martina: *Wahrnehmung, Repräsentation und Wissen. Edmund Husserls und Ernst Cassirers Analysen zur Struktur des Bewußtseins*, Parerga: Berlin 2004, S. 421. Vgl. Göller: „Zur Frage nach der Auszeichnung der Sprache in Cassirers Philosophie der symbolischen Formen“, S. 147.

¹³ Vgl. zum Ereigniskonzept von Riss und Bruch: Müller-Schöll, Nikolaus: „Vorwort“, in: ders. (Hrsg.): *Ereignis. Eine fundamentale Kategorie der Zeiterfahrung. Anspruch und Aporien*, Transcript: Bielefeld 2003. S. 9-17.

als Vektor auftritt. Das tätige Eingreifen in diese Transformationen ist mit einem gewissen Aufwand, mit einem spezifischen rhetorischen Zugang verbunden.

Klar ist, *dass* hier tätig eingegriffen wird und – in strategischem Sinne – werden muss. Die Formung der Sprache als Formung von Weltsicht spielt eine wichtige Rolle auf der Ebene des politischen Handelns. Im Fragen danach, was ‚politisches Handeln‘ heißt, schreibt Agamben: „Wenn [...] die Terminologie das eigentlich poetische Moment des Denkens ist, dann kann die Wahl der Terminologie nie neutral sein.“¹⁴ Der erste Teil dieses Satzes stimmt mit den oben zitierten Argumenten Cassirers überein. Der zweite Teil deutet an, was im Folgenden daraus abgeleitet werden soll: nämlich ein Verständnis dafür zu gewinnen, inwiefern diese ‚Wahl‘ der Terminologie bereits politisches Handeln ist.

Klar ist auch, dass alle Arten politischer Akteure, seien es Parteien, Institutionen oder Einzelpersonen, zunehmend bewusst und offen in diese Vorgänge eingreifen. Wir befinden uns in diesem Sinne in einem ‚Kulturkampf‘. Dieser nicht unkontroverse Ausdruck wird hier auch deswegen gewählt, um zu verdeutlichen, dass er nichts mit denjenigen Thesen zu tun haben muss, die Samuel Huntington¹⁵ in seinem oft zitierten Werk gleichen Namens ausbreitet. ‚Kultur‘ bedeutet im vorliegenden Beitrag gerade nicht eine Typisierung von Kulturkreisen, welche den Kulturphilosophen bereits zur Zeit der Erscheinung besagten Buches¹⁶ als äußerst fragwürdig und problematisch gelten musste. Gemeint ist vielmehr der Kulturkampf, den Diedrich Diederichsen ebenfalls in den 1990er Jahren beschrieben hat als eben jenen Streit um Terminologien und den Umgang mit Sprache, welcher die oben beschriebene Skala der Transformationen von Bedeutung ausmacht.¹⁷

¹⁴ Agamben, Giorgio: *Ausnahmezustand. Homo sacer, Teil II.*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 2004, S. 10.

¹⁵ Vgl. Huntington, Samuel Phillips: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, Spiegel-Verlag: Hamburg 2006.

¹⁶ Vgl. Bhabha, Homi: *Die Verortung der Kultur*, Stauffenburg: Tübingen 2000, in welchem er eben diese Fragwürdigkeit kultureller „Typen“ thematisiert und statt ihrer dem Prozess der Entstehung kultureller Differenzen als „Verortung“ nachgeht. Dieses Standardwerk erschien unter dem Titel *The Location of Culture* 1994. Huntingtons Buch basiert zwar auf älteren Artikeln, erschien als Buch überarbeitet aber erst 1996.

¹⁷ Diederichsen, Diedrich: *Politische Korrekturen*, Kiepenheuer & Witsch: Köln 1996. Einleitende Bemerkungen zu „Political Correctness“, „Denkverbot“, „Tugend“- und „PC-Terror“, „Gutmenschen“ sowie „Mainstream-Kultur“ finden sich in: ebd., S. 7ff.

Eine methodisch zentrale Stellung nimmt dabei das von George Lakoff und Elisabeth Wehling in der kognitiven Linguistik entwickelte Konzept des „Framing“¹⁸ ein: die Setzung und Verschiebung der Parameter in einem Diskurs. In ihrem Buch *Politisches Framing* wendet Wehling dieses Konzept auf die deutsche Sprachlandschaft an und geht den „gedanklichen Deutungsrahmen“¹⁹ deutschsprachiger politischer Debatten nach.

Das Konzept der Deutungsrahmen entwickelt Lakoff auf der Basis seiner Arbeiten zur Metapherntheorie, wobei er davon ausgeht, dass unser Denken auf einer Ebene von Metaphorik bestimmt und überhaupt erst ermöglicht wird, die weit ins Vorsprachliche hinein reicht. Lakoffs Metaphern sind konzeptuell und kognitiv. Ein Beispiel ist etwa die Containermetapher für die Räumlichkeit: Der Raum wird üblicherweise als eine Art Behältnis gedacht, das voll oder leer sein kann. Physikalisch und wissenschaftshistorisch gesehen, ist das eine Vorstellung, die jenseits des newtonianischen Raumes keinen Realitätsbezug mehr hat.²⁰ Doch unsere alltägliche, praktische Raumkonzeption funktioniert bestens, wenn wir so tun, als würden wir uns in einer Schachtel bewegen. Und die meisten unserer Raumvorstellungen und -begriffe sind durch diese alltägliche, praktische Raumkonzeption geprägt. Die kognitive Metapher ‚Der Raum ist wie eine Schachtel‘ liegt also an der Wurzel unseres Umgangs mit Räumlichkeit.²¹

Interessant wird dies beispielsweise dann, wenn Raumbegriffe wie ‚drinnen‘ und ‚draußen‘ oder ‚Inhalt‘ auf andere Konzepte übertragen werden, die mit dem Raumkonzept manche Voraussetzungen teilen: etwa auf das Konzept ‚Netzwerk‘. Auch ein Netzwerk kann ein Medium der Aufbewahrung sein, wie eine Vielzahl von Schachteln. Das Netzwerk selbst aber kann zwar ‚dichter‘ werden, nicht aber ‚voller‘.

¹⁸ Lakoff, George/Wehling, Elisabeth: *Aufleisen Sohlen ins Gehirn. Politische Sprache und ihre heimliche Macht*, Carl Auer Verlag: Heidelberg 2016. Lakoff entwickelte das Konzept zunächst in Lakoff, George: *Don't Think of an Elephant. Know Your Values and Frame the Debate*, Chelsea Green Publishing: White River Junction VT 2004.

¹⁹ Wehling, Elisabeth: *Politisches Framing. Wie eine Nation sich ihr Denken einredet – und daraus Politik macht*, Herbert von Halem Verlag: Köln 2016, S. 17.

²⁰ Vgl. Einstein, Albert: „Relativität und Raumproblem“, in: ders: *Über die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie (1916)*, Springer: Berlin/Heidelberg 2008. S. 91-109, hier S. 92ff.

²¹ Dabei gilt stets: „Metaphern haben einen restriktiven Charakter. Es werden immer [...] bestimmte Aspekte dieser Sache ausgeblendet und andere hervorgehoben: ‚Metaphors hide and highlight‘, also: ‚Metaphern verstecken und heben hervor‘, ein weiterer Slogan der kognitiven Wissenschaft. Und dieser selektive Charakter von Metaphern hat erhebliche Folgen für unser Denken. Denn die Metapher entscheidet darüber, auf welche Aspekte einer Sache wir uns konzentrieren und welche unser Gehirn ignoriert“ (Lakoff/Wehling: *Aufleisen Sohlen ins Gehirn*, S. 28).

Die einzelnen ‚Schachteln‘ sind Positionen, die beliebig verknüpft werden können. So wird in einer Datenbank immer noch ‚Platz gefunden‘, egal, wie ‚voll‘ sie ist. Tatsächlich sind ‚Container‘ und ‚Netzwerk‘ unterschiedliche, konkurrierende Metaphern. Kognitive Linguist*innen wie Lakoff würden sagen, dass die Containermetapher die Netzwerkmetapher dominiert, weil sie auf der körperlich-sinnlichen Ebene für uns relevanter ist. Sie bestimmt unseren erlebten Alltag und damit unsere Kognition weit mehr und ist daher in gewissem Sinn stärker für unser Verständnis von, beispielsweise, Aufbewahren und Speichern. Das führt zu der paradoxen Situation, dass wir unsere eigenen kognitiven Systeme oft so betrachten, als seien sie beispielsweise ein Speichermedium: letztlich etwas wie das Innere eines Behältnisses.

Ein Deutungsrahmen funktioniert allgemeiner als eine Metapher. Der Begriff bezeichnet, wie man mit den Gestaltpsychologen sagen könnte, das perspektivische Zusammenspiel von Vorder- und Hintergrund für die Wahrnehmung, übertragen auf soziale und kommunikative, also auch sprachliche Prozesse. Goffman hat ihn in den 70er Jahren bereits auf der soziologischen Ebene angewendet.²² Lakoffs Verknüpfung mit seiner Theorie der kognitiven, konzeptuellen Metapher ist darum so fruchtbar, weil er ebenfalls auf der Ebene der Wahrnehmung ansetzt und die Entwicklung der sprachlichen Formen aus dieser analysiert. So ist eine versteckte Emotionalität in unseren sprachlichen Formen wirkungsvoll, eine Bedeutung, die sie für uns immer schon haben und die Lakoff vornehmlich in das Konzept der „Werte“ (*values*) fasst. Ein Deutungsrahmen ist damit das, was uns die Bedeutung von Sprache und Diskurs präsentiert, was diese Bedeutung für unsere je eigene Wahrnehmung erscheinen lässt.

Dennoch sind Deutungsrahmen natürlich nicht für jede einzelne Person anders, sondern haben eine soziokulturelle Dimension: sie sind auf Gruppen von Personen zugeschnitten, die bestimmte Voraussetzungen teilen. Diese Deutungsrahmen zu verschieben oder zu verändern, zieht eine Transformation von Bedeutungen nach sich; sie stecken den Bereich ab, in dem der Faktor zum Vektor wird. Politische Akteure mit medialer Reichweite können die Deutungsrahmen verschieben, indem sie den Bereich des Sagbaren, des Akzeptablen ausdehnen, indem sie

²² Vgl. dazu Goffman, Erving: *Frame Analysis*, Harvard University Press: Cambridge 1974.

Konzepte anders belegen, verknüpfen, gewichten.²³ Die bloße Tatsache, dass etwas gesagt und medial übertragen wird, das üblicherweise tabuisiert oder anders besetzt wäre, kann zu einer Verschiebung führen, wenn es ausreichend Resonanz erhält, wenn es also wahrgenommen, interpretiert, aufgegriffen wird, und das heißt auch: wenn es erneut und weiter versprachlicht wird.

Worum aber geht es bei diesem speziellen Kulturkampf, bei den hart erstrittenen Richtungswechseln und Verschiebungen auf der Skala der Bedeutungen? Es geht um die gemeinsame Weltsicht einer möglichst großen Zahl von Menschen, die Wähler*innen in einer Demokratie sind.

Mit den naturwissenschaftlichen Errungenschaften der frühen Neuzeit wandelte sich der Begriff der Rationalität in seinem allgemeinen Gebrauch hin auf eine Betonung der Zweckrationalität. Mit Blick auf das vorausplanende Handeln des Menschen wurde in den Wirtschaftswissenschaften des 20. Jahrhunderts der Begriff des *homo oeconomicus* geprägt, der vor allem im Kontext der Spieltheorie auftaucht, um menschliches Verhalten vorherzusagen. Obwohl heute auch die Spieltheoretiker*innen eine Vielzahl an Alternativen entworfen haben und den *homo oeconomicus*, also den ‚Nutzenmaximierer‘ oder ausschließlich zweckrational handelnden Menschen, nicht mehr als zentrales Modell ansehen, hat das Konzept ein immer noch vorherrschendes Paradigma geprägt. In diesem Rahmen werden demokratische Wähler*innen als zweckrational handelnde Individuen entworfen, die in der Lage sind, frei von Zwängen objektive Erwägungen anzustellen und aus vernünftigen Gründen heraus ihre Wahlentscheidung zu treffen.

Die zeitgenössische Demokratie- und Wahlforschung sieht das anders. In einem Interview zur Frage, wer 2016 die AfD gewählt habe und warum, antwortet der Sozialwissenschaftler Horst Kahrs:

²³ Um damit mit Lakoff und Wehling sowie Lobo „Frames“ von „Codes“ zu unterscheiden. Erstere schreiben: „Wann immer wir kommunizieren, benutzen wir dazu Frames. Wir können nur in Frames denken und sprechen – unabhängig von den Absichten, die wir damit verfolgen. Wenn wir in der Politik aufrichtig unsere Werte und politischen Moralvorstellungen kommunizieren wollen, benötigen wir [...] dazu entsprechende politische Frames“ (Lakoff/Wehling: *Aufleisen Sohlen ins Gehirn*, S. 85). Lobo schreibt (mit besonderem Fokus auf *soziale Medien*): „Schon mit einem Like, mit einem Codewort, mit einem angedeuteten Scherz ist in Sachen Zugehörigkeit alles klar: »Kulturbereicherer« oder »Fachkräfte« sind Spottworte, mit dem (sic!) Zuwanderer verhöhnt werden und zugleich auch die bürgerliche Öffentlichkeit, die mit klassischer Mäßigung als Ausgleich auch das Positive der Zuwanderung betonen wollte – die Bereicherung der Kultur etwa oder die qualifizierten Arbeitskräfte, die ins Land kommen. Ein einzelnes Wort reicht damit unter Rechten für die Identifikation, die gemeinsame Selbstvergewisserung aus“ (Lobo, Sascha: „Das Ende der Gesellschaft. Digitaler Furor und das Erblühen der Verschwörungstheorien“, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik. Monatszeitschrift*, 61, 10, 2016, S. 59-74, hier S. 70). Während also Codes eine „gemeinsame Selbstvergewisserung“ garantieren, betreffen Frames stets die allgemeine Sprache – um eben diese geht es uns hier. Der Gebrauch von Codes kann jedoch, sobald genug Schwungmasse da ist, d.h. ihn eine ausreichende Zahl von Diskursteilnehmern benutzt, Frames verschieben.

„Zu den größten Irrtümern der Parteien zählt die Auffassung, die Wählerinnen und Wähler würden eine rationale Abwägung treffen zwischen den Wortlauten verschiedener Parteiprogramme. Oder sie würden sich davon beeindruckt lassen, dass die eine Partei etwas mehr von einer Sache verspricht als eine andere [...]. [S]o genannte »objektive Interessen« verfolgt die Wählerin oder der Wähler schon gar nicht. Wichtig für Wahlentscheidungen sind das Image einer Partei, die Vertrauenswürdigkeit ihres Personals, die Stellung im Parteiensystem und am Ende dann auch Sachthemen.“²⁴

Setzen wir eine kulturphilosophische Analyse wie die Cassirers oder eine der kognitiven Linguistik wie die Lakoffs und Wehlings voraus, so zeigt sich, dass und warum sich Wahlentscheidungen nicht in ein solches idealisiertes, zweckrationales Handlungsmodell bringen lassen. Es lässt sich eher dem Erwerben eines Konsumgutes vergleichen, das entsprechend der Selbstwahrnehmung der Adressat*innen diesen einen begehrten Mehrwert bietet.²⁵ Die scheinbare Objektivität, mit der das freie Individuum seine Optionen betrachtet, wäre somit durch und durch symbolisch und affektiv aufgeladen. Mit Cassirer gesprochen wäre sie nicht bestimmt von der Logik der Darstellungsfunktion, die in erster Linie Gegenstände präsentiert, sondern folgte vielmehr einer affektiven Logik, einer Logik des Ausdrucks, deren spezifische Gesetzmäßigkeiten sich zwischen Wähler*in und Partei erst entwickeln. So werden letztere vielfach als Kommunikationspartner*innen wahrgenommen, von denen angemessene Antworten auf drängende Fragen erwartet werden.²⁶

Wenn es politischen Akteuren möglich ist, in diese symbolischen, kommunikativen und affektiven Strukturen einzugreifen, indem sie die Sprache und mit ihr die Bedeutung von Konzepten verändern, so ist es ihnen auch möglich, politische Forderungen in breit gesteckte Deutungsrahmen zu fassen und diese zu steuern.²⁷

²⁴ „Wer wählt die AfD – und warum? Horst Kahrs im Interview mit Wolfgang Storz“, abgerufen am 20.07.2017, von <http://www.cartainfo.de/81947/wer-waehlt-die-afd-und-warum/>. Ergänzend hierzu auch die knappen Anmerkungen Reif-Spireks zum „Alltagsverstand“: Reif-Spirek, Peter: „AfD oder: Die Krise der Repräsentation“, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik. Monatszeitschrift*, 61, 5, 2016, S. 25-28 hier S. 27f.

²⁵ Siehe hierzu auch die Anmerkung von Häusler und Fach: „Wähler sind keine republikanischen Wächter, sondern politische Konsumenten, die Parteien im Prinzip wie Parfüme behandeln“ (Häusler, Jürgen/Fach, Wolfgang: „Branding“, in: Bröckling, Ulrich u. a. (Hrsg.): *Glossar der Gegenwart*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 2004, S. 30-36, hier S. 34).

²⁶ Als Beispiel für das mangelnde Funktionieren des Konzepts vom zweckrationalen Wähler sei die so genannte Denkmittelwahl¹ genannt, die vom ökonomischen, auf praktische Resultate gerichteten Standpunkt her absurd wirkt und beim zweckrationalen Wähler nicht oder nur selten vorkommen dürfte. Tatsächlich geschieht eben diese Wahl – und die Wahlverweigerung fällt in dieselbe Kategorie – häufig als Versuch einer kommunikativen Handlung, die an „Empfänger“ wie etwa die politische Sphäre als Ganze oder imaginierte Gegenüber wie etwa „die Parteien“ gerichtet ist.

²⁷ Dazu ist zu bedenken, dass politische Partizipation nach Hannah Arendt immer mit Handeln zu tun hat, das heißt aber auch mit einem ‚Willen zur Veränderung‘. Die Deutungsrahmen, in die sich politische Forderungen und damit

Eben das konstatiert Lakoff. Er beschreibt politisches Framing als eine Form des Marketings.²⁸

In einem Interview mit dem Online-Magazin Truth Out sagte er 2014, dass die konservativen Politiker*innen der USA darum erfolgreicher seien als die progressiven, weil sie ein besseres Verständnis von Marketing hätten. Was eine Politiker*in hingegen zurückhielt, so argumentierte er an dieser Stelle, sei „klassischer Rationalismus“. Denn dieser führe zu der irrigen Überzeugung: „Wenn man den Leuten einfach die Fakten erklärt, dann müssten sie, auf Grund allgemeiner Logik, durch ihre Vernunft zu den richtigen Schlussfolgerungen kommen.“²⁹

In einem Beitrag zu Cassirers Philosophie der Aufklärung³⁰ analysiert John Michael Krois eine Lakoffs Argument nah verwandte Schlussfolgerung. Für Cassirer sei die Aufklärung nämlich ein noch un abgeschlossenes „Projekt“, da der Rationalitätsglaube, unser Erbe der historischen Aufklärung, der Ergänzung durch ein besseres Verständnis symbolischer Formung bedürfe, um das Versprechen der Befreiung des Menschen einzulösen. Dabei geht Cassirer bekanntermaßen auf expressive, emotional gefärbte Einflüsse im Denken zurück, die Teil seiner Beschäftigung mit dem mythischen Denken sind und darin ihre eigene Logik entwickeln.

In einem nachgelassenen Text, der entstand, während Cassirer an seinem letzten Buch arbeitete, äußert er eine Kritik an den Regierenden der Weimarer Republik, die Lakoffs Kritik an seinem Vertreter der US-amerikanischen Demokraten vorwegnimmt: nicht zu erkennen, dass es in der Politik um mehr gehe als um rationale Entscheidungsfindung. Cassirer schreibt:

Wahlversprechen und Wahlentscheidungen einpflegen lassen, haben mit Veränderung zu tun. Aus diesem Grund unterscheidet Lakoff konzeptuelle Bewahrer von konzeptuellen Veränderern, oder konservative von progressiven Tendenzen. Natürlich können dabei einzelne Personen in Bezug auf unterschiedliche Themengebiete sowohl das eine wie das andere Konzept vertreten. Beispielsweise kann eine Person, die die „Ehe für alle“ fordert, also eine progressive Tendenz vertritt, zugleich konservativ sein, was die Erhaltung des Konzeptes der Ehe an sich betrifft.²⁸ Marketing kann hier verstanden werden als eine Sammlung von Strategien zur Beeinflussung von Konsumententscheidungen.

²⁹ „According to classic rationalism, if you just tell people the facts, then by universal logic, people will reason to the right conclusion“ (<https://georgelakoff.com/2014/11/29/george-lakoff-in-politics-progressives-need-to-frame-their-values/>, abgerufen am 17.02.2017).

³⁰ Krois, John Michael: „Cassirer’s Revision of the Enlightenment Project“, in: Recki, Birgit (Hrsg.): *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens. Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert*, Meiner: Hamburg 2012, S. 89-105.

„Their failure was not due to an excess of intellectualism; it was rather due to a lack of knowledge: to an inadequate interpretation of the political situation. In the political struggle it is always of vital importance to know the adversary and, to a certain extent, to enter into his views: to understand his way of thinking and arguing.“³¹

Ihr Beharren auf „objektiven, wirtschaftlich relevanten Termini“³², so fasst Krois zusammen, habe die Weimarer Demokratie in Cassirers Interpretation unfähig gemacht, auf das zu reagieren, was für ihre Wähler von Bedeutung war.

Wenn nun Wähler*innen sich wie Konsument*innen verhalten und Inhalte ihnen mittels Framing gezielt präsentiert und ‚verkauft‘ werden, ist die scheinbar objektive, rationale Wahl in Wahrheit eine Mischform aus Konsumententscheidung und Selbstinterpretation. Wenn zugleich der Deutungsrahmen des aufklärenden Rationalismus vorherrscht, so dass im allgemeinen fälschlich angenommen wird, Wähler*innen würden rational und objektiv handeln, so lohnt sich um so mehr die Betrachtung von Strategien politischer Rhetorik, die eigentlich Strategien des Marketing sind.

In der Cassirer-Rezeption stoßen wir auf sprachliche Mehrdeutigkeit: Die ‚symbolischen Formen‘, der Begriff der ‚Kultur‘, der Begriff des ‚Geistes‘, alle diese für Cassirers Denken zentralen Konzepte treten in verschiedenen Weisen, mit leicht abgewandelten Konnotationen auf; in komplexen Bedeutungen, die sich über die Entwicklung seines Werkes hinweg entfalten. Unser Anliegen besteht insofern einerseits darin, ein genaueres Verständnis von Strategien politischer Rhetorik zu erarbeiten, während er im Hinblick auf die Cassirer-Forschung zweierlei ist: ein Versuch der *Präzisierung* und einer der *Aktualisierung* von Cassirers Konzeption des „mythischen Denkens“.

Notwendig ist insofern eine knappe Aufschlüsselung dessen, was hier unter Cassirers Konzept des „mythischen Denkens“ verstanden wird. Diese Präzisionsleistung dient nicht nur einer terminologischen Schärfung, sondern soll zugleich überleiten zur Möglichkeit einer Aktualisierung: einer Lektüre Cassirers kulturphilosophischer Arbeiten in Anwendung auf die heutige Debatte.

³¹ Cassirer, Ernst: „The Myth of the State“, in: ders.: *Zu Philosophie und Politik* (Nachgelassene Manuskripte und Texte, Bd. 9), hrsg. von John Michael Krois und Christian Möckel, Meiner: Hamburg 2008, S. 167-225, hier S. 201.

³² Krois: „Cassirer’s Revision of the Enlightenment Project“, S. 97.

3. Das mythische Denken

Gehen wir zunächst von einer allgemeinen Einschätzung aus. Das mythische Denken im Sinne Cassirers lässt sich als eine Tendenz charakterisieren, sich nicht vom Gegenstand *als Gegenstand* bestimmen zu lassen, sondern von seiner Wirkung auf das Ich. Es ist von der *Ausdrucksfunktion* geprägt, verstanden als diejenige Funktion des Zeichenhaften, welche den wirkenden Zusammenhang zwischen dem Ich und seiner Gegenstandswelt zum Thema hat.

Die mythische Weltsicht trägt daher den Anschein der Unmittelbarkeit. Tatsächlich aber ist die Ausdrucksfunktion des Zeichens eine *vermittelnde Funktion* und ein Aspekt der Gegenstandskonstitution, nicht anders, als dies für die anderen Zeichenfunktionen auch gilt. Doch gerät diese Vermittlung nicht in den Blick, wie es bei der Bedeutungsfunktion der Fall ist – schließlich ist das gestaltende Gesetz des mythischen Denkens das Prinzip der Konkreszenz, der Verschmelzung.³³

Alle Zeichenfunktionen zielen darauf, die Identität eines Gegenstandes zu bestimmen. Die Funktion der Darstellung ordnet den Gegenstand in ein begriffliches System ein, die Funktion der Bedeutung bringt seine Entstehung und Wirkung in die Form des allgemeinen Gesetzes. Doch die Ausdrucksfunktion identifiziert den Gegenstand vorläufig mit seiner realen, erfahrenen Wirkung. Davon ausgehend, entwickelt das mythische Weltbild seine eigenen Ordnungsformen: Konkreszenz, Koinzidenz, Kontiguität.

Es gibt in diesem Sinne eine eigene Logik und Dynamik des mythischen Denkens, die uns als Grundlage der Orientierung und Ausdifferenzierung anderer Denkformen begleitet. Plümacher weist darauf hin, dass wir es hier mit mehr zu tun haben als bloß einem „Gemisch von Naturerfahrung und wirrem Aberglauben“.³⁴ Das mythische Denken gehört auch nicht einem irgend definierbaren Bereich der bloßen Anschauung oder der reinen Wahrnehmung an.

³³ So heißt es bei Cassirer, dass im mythischen Denken „[d]ie Bedeutungs- und Wertnuancen, die die Erkenntnis in ihrem Objektbegriff ausprägt und vermöge deren sie zur strengen Auseinanderhaltung verschiedener Objektkreise, zu einer Grenzscheide zwischen der Welt der »Wahrheit« und der des »Scheins« gelangt“, nicht auszumachen sind. Insofern gehen dem „mythischen Bewusstsein“ die eindeutigen „Trennungslinien“ ab, die für das „empirisch-wissenschaftliche Denken“ von Notwendigkeit sind. *Nicht vorhanden* ist hier insbesondere die „feste Grenzscheide zwischen dem bloß »Vorgestellten« und der »wirklichen« Wahrnehmung, zwischen Wunsch und Erfüllung, zwischen Bild und Sache“ (Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, Meiner: Hamburg 2002, S. 43f.). Siehe hierzu auch Bevc: *Kulturgenese als Dialektik von Mythos und Vernunft*, S. 70.

³⁴ Plümacher, Martina: „Der Mythos – Symbolsystem und Modus des Denkens“, in: Sandkühler, Hans Jörg/Pätzold, Detlev (Hrsg.): *Kultur und Symbol. Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers*, Verlag J.B. Metzler: Stuttgart/Weimar 2003, S. 175-190, hier S. 177. Ergänzend: Recki, Birgit: *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Akademie Verlag: Berlin 2004, S. 94.

Wir denken auch dort, wo wir das wissenschaftliche Weltbild nicht haben.³⁵ Das gilt nicht nur für Gesellschaften, die aus Cassirers Sicht in einem „primitiven“, mythisch geprägten Weltbild leben. Es gilt ebenso für unser ganz gewöhnliches Alltagsleben. Nach Cassirer enthält „die Welt unserer unmittelbaren Erfahrung“ – und damit ist „jene Welt [gemeint], in der wir alle, sofern wir außerhalb der Sphäre bewußter, kritisch-wissenschaftlicher Reflexion stehen, beständig leben und sind – [...] eine Fülle von Zügen, die sich [...] nur als mythisch bezeichnen lassen.“³⁶

Wir sind in unserem Alltagsleben weder durchgängig zweckrationalisiert, noch stehen wir permanent in der Distanzierung einer theoretischen Weltsicht. In diesem distanzierten Modus der Kontemplation aber wird üblicherweise das gedacht, was als ‚rational‘ gelten darf. Emotionen, Affekte und mit ihnen das mythische Weltbild werden in den Bereich des Irrationalen verbannt. Sie werden zum Gegenstand der Psychologie, aber ihre Logik wird nicht Bestandteil einer philosophischen Analyse des Denkens; in dieser haben Affekte und Emotionen, so der post-aufklärerische Rationalitätsglaube, nichts zu suchen.

Mit Cassirer wollen wir dem mythischen Denken eine eigene Logik³⁷ zugestehen und es nicht als ein ‚Anderes der Vernunft‘ abtun. Denn das Bedürfnis bleibt, die Metamorphosen unserer Affekte – also unseres direkten, ausdruckshaften Bezugs zur Wirklichkeit – zu kontrollieren. Ganzheitliche Erklärungsmuster werden gesucht, um dem Gesicht, das die Welt uns zeigt, den Schrecken zu nehmen, um unseren Emotionen einen Sinn zu verleihen.

Dazu werden im Folgenden drei Hauptaspekte aus der Fülle mythischer Züge herausgearbeitet, die entsprechende Anschlussbereiche für eine politische Rhetorik, die nationalkonservativen Anliegen verpflichtet ist, aufzeigen sollen. Gemeint sind erstens die *Befriedung des mythischen Raumes*, zweitens die *Hinwendung*

³⁵ Siehe hierzu auch ebd., S. 90f. sowie Recki, Birgit: *Cassirer* (Grundwissen Philosophie), Philipp Reclam jun.: Stuttgart 2013, S. 58f. Cassirer beschäftigte sich mit dem Mythos, können wir insofern mit Plümacher anfügen, auch deswegen „intensiver, um den Kontrast dieser Denkform zum wissenschaftlichen und alltagssprachlichen Denken in wissenschaftlichen Kulturen zu verdeutlichen“ und den Blick [...] [für das Folgende] zu schärfen“: Dass nämlich „der Begriffsbildung verschiedenste Wege offenstehen“ – er wollte „den Sinn für Andersheit [...] wecken, den die Vertrautheit mit den eigenen Begriffen stets zu verschütten droht“; auch dies ist ein Punkt, der im Folgenden weiter ausgearbeitet wird (Plümacher: *Wahrnehmung, Repräsentation und Wissen*, S. 421).

³⁶ Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, S. 17.

³⁷ Siehe zu diesem Thema auch Plümacher: „Der Mythos – Symbolsystem und Modus des Denkens“, S. 178. Ergänzend: Pedersen, Esther Oluffa: *Die Mythosphilosophie Ernst Cassirers. Zur Bedeutung des Mythos in der Auseinandersetzung mit der Kantischen Erkenntnistheorie und in der Sphäre der modernen Politik*, Königshausen & Neumann: Würzburg 2009, S. 192.

des mythischen Ich auf ein Du und drittens die *Einordnung des Ich in ein mythisches Sinnganzes*. Wir skizzieren hier nur kurz den zweiten und dritten Aspekt, um uns dann dem ersten in einer gewissen Ausführlichkeit zu widmen.

Der zweite Aspekt ist ein kommunikativer Aspekt: die Hinwendung des mythischen Ich auf ein Du. Cassirer nennt die Ausdruckswahrnehmung auch die Beziehung auf das Du, als suche das Ich in der Welt eine Antwort, ein ihm zugewandtes Gesicht: „Wie die wissenschaftliche Erkenntnis nach einer Hierarchie der Gesetze, nach einer systematischen Über- und Unterordnung der Gründe und Folgen strebt, so strebt der Mythos nach einer Hierarchie der Kräfte und der Göttergestalten.“³⁸

Götter und Dämonen sind Personifikationen realer Wirkungen, in denen dem Ich des mythischen Denkens die Wirklichkeit entgegentritt. Sie sind nicht einfach verantwortlich für die Wirkungen, die sie auslösen, sondern sie *sind* gemäß dem mythischen Identitätsprinzip selbst diese Wirkungen.³⁹ Rhetorisch können daher Protagonist*innen, Akteure, Subjekte an Stelle abstrakter Verhältnisse treten. Ein Beispiel dafür lautet im Kontext eines AfD-Zitats: „Die Wirtschaft *will* Frauen als Arbeitskraft“ – ein Satz aus dem Grundsatzprogramm. Er steht in einem Zusammenhang, in dem er den Verdacht der Manipulation gegen „die Wirtschaft“ andeutet. Letztere „*will*“, so wird suggeriert, die Frauen zu ihrer Verfügungsmasse machen, *als* Arbeitskraft, mit der sie etwaige eigene, subjektive Zwecke verfolgen kann.

Umgekehrt können einzelne Menschen zunächst nicht als lebendiges Gegenüber auftreten, sondern als unablösbare Bestandteile einer wirkenden Kraft, die beispielsweise als ‚Welle‘ oder als ‚Strom‘ dämonisiert wird. Da das mythische Denken mit anderen Formen des Denkens und Wahrnehmens stets koexistiert, können dieselben Menschen zugleich als ganz normale Personen *und* als Elemente dämonischer oder göttlicher Kräfte wahrgenommen werden.⁴⁰ Es stellt

³⁸ Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, S. 77.

³⁹ So heißt es bei Cassirer etwa: „Am Anfang des mythischen Tuns steht [...] der Mimus: Und dieser hat nirgends bloß »ästhetischen«, bloß darstellenden Sinn. Der Tänzer, der in der Maske des Gottes oder Dämons erscheint, ahmt in ihr nicht nur den Gott oder Dämon nach, sondern er nimmt seine Natur an, er wandelt sich in ihn und verschmilzt mit ihm. Es gibt hier nirgends ein bloß Bildhaftes, eine leere Repräsentation; es gibt kein bloß Gedachtes, Vorgestelltes oder »Gemeintes«, das nicht zugleich ein Wirkliches und Wirksames wäre“ (ebd., S. 279).

⁴⁰ Cassirer formuliert dies folgendermaßen: „In allem mythischen Tun gibt es einen Moment, in dem sich eine wahrhafte Transsubstantiation – eine Verwandlung des Subjekts dieses Tuns in den Gott oder Dämon, den es darstellt, vollzieht. Von den primitivsten Äußerungen der magischen Weltansicht bis hinauf zu den höchsten Kundgebungen religiösen Geistes läßt sich dieser Grundzug verfolgen“ (ebd., S. 47).

dann für das Ich des mythischen Denkens keinen Widerspruch dar, einen Menschen zugleich einzeln als wirkliche Person – sogar als Freund*in – wahrzunehmen, zugleich aber als lebenden Bestandteil einer Bedrohung zu begreifen. Der tatsächlich dabei auftretende Widerspruch, was den praktischen Umgang mit dieser dämonischen Präsenz (eben genannte ‚Welle‘, genannter ‚Strom‘) und den praktischen Umgang mit dem realen, einzelnen Menschen angeht, kann so gewissermaßen ‚verdeckt‘ werden.

Der dritte Aspekt betrifft die Einordnung des Ich in ein mythisches Sinnganzes. Das mythische Denken neigt dazu, einen Bedeutungszusammenhang für das Selbst anzunehmen und zu suchen. In diesen Bereich fällt auch der Schicksalsglaube, den Cassirer in *Der Mythos des Staates* eines der „vielleicht tiefsten mythischen Konzepte“⁴¹ nennt. Jede Konzeption einer Ganzheit, die sich aktiv und gezielt auf das persönliche Schicksal des Einzelnen bezieht und diesem Sinn stiftet, in positiver wie in negativer Hinsicht, gehört in diesen Bereich des mythischen Denkens.

In einem als rational gedachten Weltzusammenhang, in dem ‚das Andere‘, d.h. Irrationale nicht als Begründung vorkommen kann, entwickeln sich folgerichtig Erklärungsmuster, die eine *rationale* Ganzheit anbieten: eine ontologisch geschlossene Ganzheit der Kausalität, in der jedes Ereignis *kausal* auf eine klar zu identifizierende Ursache zurückgeführt wird. Das Schicksal ist nichts anderes als dieser ganzheitliche Zusammenhang, der bloß in neuem Gewand – der Gestalt einer allumfassenden Kausalität – erscheint.

Solche Konzepte sollen es ermöglichen, den Lauf der Geschichte vorherzusagen, die Individualität des Einzelnen und die ihm widerfahrenden Ereignisse als Narrative zu konstruieren, die im Rahmen dieses übergeordneten Laufs der Geschichte ihre Bedeutung und ihre faktische Begründung finden, und letztlich so den Tod ‚wegzuerklären‘⁴², also dem Nichts seine Sinnlosigkeit und damit seinen Schrecken zu nehmen.

Cassirer bezieht sich damit auf Thesen wie etwa Oswald Spenglers *Untergang des Abendlandes*.⁴³ Es ist ein Merkmal von Konstruktionen, die gängig als so genannte ‚Verschwörungstheorien‘ kategorisiert bzw. kritisiert werden, dass sie

⁴¹ „There is perhaps no older, no deeper, no more general mythical concept than the concept of Fate“ (Cassirer: „The Myth of the State“, S. 217).

⁴² „Do not try and explain death to me, says Achilles to Odysseus in Hades. [...] But it was the very fact that was denied and ‚explained away‘ by myth“ (Cassirer, Ernst: *The Myth of The State*, Meiner: Hamburg 2007, S. 50).

⁴³ Vgl. dazu Krois: „Cassirer’s Revision of the Enlightenment Project“, S. 96.

dem mythischen Denken ebenfalls eine solche einheitliche, kausal begründete, nicht selten sogar monokausale Erzählung zur Erklärung der Gegenwart und Vorhersage der Zukunft bieten.

In der politischen Rhetorik kommen Strukturen weltumspannender Verschwörungen, die als allmächtig imaginiert werden, nur in extremen Kreisen vor. Doch es gibt eine Reihe schwächerer Varianten, die ebenfalls geeignet sind, Ereignisse, Zusammenhänge, Ideen in Form einer irgend zugewandten Ganzheit auf das Ich des mythischen Denkens zu beziehen und sie in eine Art kohärenten Plan einzuordnen.

Sowohl das eigene Selbst als auch die Gesamtheit der Ereigniszusammenhänge werden so in eine narrative, anekdotenhafte Struktur gebracht, die einen erzählenden Sinnzusammenhang ermöglicht und so eine Begründung für – im Zweifel – *alles* findet. Es gibt, anders gesagt, im mythischen Denken mit seinem Koinzidenzprinzip keine Zufälle. Dort, wo im erzählten Zusammenhang Übergänge geschaffen, Begründungen gefunden werden müssen, bleibt das Weltbild flach,

„drängt sich damit notwendig alles überhaupt Erscheinende in eine einzige Ebene zusammen. Es gibt hier keine verschiedenen Realitätsstufen, keine gegeneinander abgegrenzten Grade objektiver Gewißheit. Dem Bilde der Realität, das auf diese Weise entsteht, fehlt somit gleichsam die Tiefendimension – die Trennung von Vordergrund und Hintergrund“.⁴⁴

So ergeben sich etwa naturalistische und behaviouristische Erklärungsmuster. Es handelt sich bei ihnen um reine Flächenprojektionen, d.h. Projektionen der komplexen, mehrdimensionalen Bedeutungsfunktion auf eine einzige, zweidimensionale Ebene, auf der sich mechanische Vorgänge abbilden lassen. Die objektive, mechanische Kausalität alleine kann in diesen Erklärungsmustern objektive Gewißheit garantieren. Hier finden wir den „Deutungsrahmen“ des „klassischen Rationalismus“ wieder, wie er mit Lakoff bereits erwähnt wurde. Ebenso wie die Wähler auf ihre rationale Subjektivität reduziert und genormt werden, wird die Realität auf rational nachvollziehbare Objektivität reduziert und genormt. Beides blendet eine Vielzahl wirkender Faktoren einfach aus und ersetzt die Prozessualität des Wirkens durch ein statisches Modell, versteht sich aber dennoch als ein klares und deutliches Abbild der Wirklichkeit.

⁴⁴ Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, S. 44.

Kommen wir nun zum ersten der genannten Aspekte, der in Bezug zum Programm nationalkonservativer Rhetorik gesetzt werden soll; dem einer räumlich-metaphorischen ‚Befriedung‘. Dabei erinnern wir daran, dass nach Cassirer jede Raumstruktur als Funktion abhängig ist von einer Sinnfunktion, dass also die Orientierung in der Realität metaphorisch eng verquickt ist mit der Orientierung im dreidimensionalen Raum und diese dominiert.⁴⁵ Die Idee einer ‚Befriedung‘ findet sich bei Cassirer hinsichtlich des bedrohlichen Charakters eines mythischen Kosmos, der von einer unkontrollierbaren Vielfalt an Transformationen bestimmt ist.

Das mythische Weltbild zielt, ebenso wie etwa das wissenschaftliche Weltbild, auf Geschlossenheit. Doch „[o]hne feste Ordnung und ohne Übergang“, merkt Cassirer an, „folgen die [...] Momente einander; unberechenbar wechseln die einzelnen Gebilde ihr mythisches »Antlitz«.“ Entsprechend „[u]nvermittelt kann der Eindruck des Heimischen, des Vertrauten, des Schirmenden und Schützenden in sein Gegenteil, in das Unzugängliche, das Ängstigende, Dumpf-Grausige übergehen.“⁴⁶

Die Transformationen des mythischen Kosmos müssen zum Schutz der Integrität des Selbst begrenzt werden. Dieses ‚Begrenzen‘ hat an seiner Wurzel eine kognitive, räumliche Metapher, allerdings bleibt es hier nicht bei den Assoziationen der Containermetapher. Das metaphorische Feld ist weiter: Es fließen diverse konzeptuelle Metaphern des Einhegens und Absteckens von Gebieten ein. Diese wiederum bringen konzeptuell auch die Übersicht mit sich, die Ordnung, die Kontrolle und die Berechenbarkeit. Die enge Verbindung dieser Konzepte zeigt sich beispielsweise an erkenntnistheoretischen Begriffen wie dem ‚Schema‘. Bei der Schematisierung und, dem folgend, der Systematisierung geht es um eine visuelle Darstellung der Beziehungen von Erkenntnisobjekten untereinander, indem man sie in eine räumliche Anordnung bringt.⁴⁷ So lässt sich Vergleichbarkeit und

⁴⁵ Vgl. Cassirer, Ernst: „Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum“, in: ders.: *Aufsätze u. kleine Schriften (1927-1931)* (Gesammelte Werke, Bd. 17), hrsg. von Birgit Recki, Meiner: Hamburg 2004, S. 419.

⁴⁶ Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, Meiner: Hamburg 2002, S. 101f. Anders ausgedrückt: „The world of myth is a dramatic world – a world of actions, of forces, of conflicting powers. In every phenomenon of nature it sees the collision of these powers.“ Cassirer schreibt weiter: „Mythical perception is always impregnated with these emotional qualities“ (Cassirer, Ernst: *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Meiner: Hamburg 2006, S. 85). Siehe hierzu auch Recki: *Cassirer*, S. 58. Darüber hinaus ergänzend zum „Motiv der »Metamorphose«“ siehe Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, S. 79.

⁴⁷ In *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* 1910 zeigt Cassirer, wie diese Schematisierung als Ordnungsform implementiert wurde und dabei das erkenntnistheoretische Interesse an Transformation und Prozess gegenüber dem kategorialen Verhältnis von Ding und Eigenschaft in den Hintergrund trat.

Messbarkeit installieren. Die Fürsorge, die mit dem ‚Hegen‘ assoziiert wird, erhält so eine Komponente des Kontrollierens, Ordnen und Prüfens.

In Cassirers Beispielen aus den mythischen Weltbildern geschieht die Begrenzung zunächst durch eine räumliche Einteilung in einen ungeschützten, unkontrollierten, profanen Bereich und einen anderen Bereich, der konkretisiert mit der Idee des Heiligen: einen geschützten Bereich, der Tabu sein kann in positivem oder negativem Sinn.⁴⁸ Die Begrenzung verwandelt nicht nur den betreffenden Bereich wesenhaft, sondern setzt ihn auch stets in Beziehung zum Ich des mythischen Denkens:

„Die Grenzen, die das mythische Bewußtsein setzt und durch die sich ihm die Welt räumlich und geistig gliedert, beruhen [...] darauf, daß der Mensch, in seiner unmittelbaren Stellung zur Wirklichkeit, als Wollender und Handelnder, sich begrenzt – daß er dieser Wirklichkeit gegenüber für sich bestimmte Schranken aufrichtet, an die sein Gefühl und sein Wille sich bindet.“⁴⁹

In der politischen Rhetorik können heilige Orte abgesteckt werden, indem mittels dieser quasi-räumlichen, metaphorischen Orientierung ein Bereich der Wirklichkeit abgesteckt wird, den es zu schützen gilt. Weder das Schutzbedürfnis noch das zu schützende Wesen müssen dabei weiter begründet werden. Das Wesenhafte dieses Bereiches begründet sich für das mythische Denken hinreichend logisch aus seiner Konkreszenz mit der Idee des Schützenswerten, die durch das Einhegen und Abstecken geschieht, und dem Bezug auf das Eigene, das dem Identitätsprinzip folgt. Das Heilige ist seinem Wesen gemäß zu schützen, und es ist ganzheitlicher Natur. Es kann auch nicht ernsthaft debattiert werden, warum und in welchem Maß es schützenswert wäre: der heilige Ort ist schützenswert schlechthin.

⁴⁸ Die ihr eigene „Gliederung“ des Raumes gewinnt die Denkform des Mythos nach Cassirer eben nicht dadurch, dass sie „das Schwankende und Schwebende der sinnlichen Erscheinungen in dauernden Gedanken befestigt“. Vielmehr gelingt es besagtem Denken, „indem es auch an das räumliche [...] Sein seinen spezifischen Gegensatz [...] heranbringt“ – und das ist der des „Heiligen“ und „Profanen“. So spricht Cassirer von einem „Grund- und Urakzent“, der es auszeichnet und „alle besonderen Scheidungen und Verknüpfungen im Ganzen des Raumes [...] [beherrscht]“ (Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, S. 97. Siehe hierzu auch Graeser, Andreas: *Ernst Cassirer*, Beck: München 1994, S. 69f.).

⁴⁹ Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, S. 100. Zeitgenössische Überlegungen Baumans hinsichtlich „[d]icht bevölkerte[r] städtischer Regionen“ können hierzu angeführt werden: Letztere „bringen unausweichlich zwei gegensätzliche Impulse hervor: einerseits Mixophilie (eine Vorliebe für vielfältige, heterogene Umgebungen, die unbekannte und unerforschte Erfahrungen ermöglichen und daher die Freuden des Abenteuers und der Entdeckung versprechen) und andererseits Mixophobie (die Angst vor einem nicht beherrschbaren Ausmaß an Unbekanntem, nicht zu Bändigendem, Beunruhigendem und Unkontrollierbarem)“ (Bauman: „Die Welt in Panik“, S. 45).

Zudem kann es nicht näher bestimmt und definiert werden, seine Form ist wandelbar.⁵⁰

Der Versuch, das Heimische vor dem Umschlag in sein Gegenteil zu schützen, beschränkt sich gewiß nicht auf eine irgend defizitäre sozioökonomische Gruppe, die darum für allzu simple Lösungen anfällig wäre. Vielmehr gehört eine solche Positionierung, ein Abstecken des Heimischen, ein Sichern des Vertrauten, zur Entwicklung jeder menschlichen Identität: ein Beispiel dafür, dass mythisches Denken struktureller Bestandteil jedes Weltverhältnisses ist. Doch kann dieses Bedürfnis einer Befriedung des mythischen Kosmos in unterschiedlicher Weise aufgegriffen werden. Als rhetorische Tropen, die sich dazu anbieten, können beispielsweise ‚Nation‘, ‚Staat‘ und ‚Volk‘ fungieren, aber auch ‚die Kultur‘ und ‚die Werte‘, insofern sie den Charakter eines zu schützenden, umhегten Bereichs annehmen. Ein weiteres Beispiel ist die Familie, insofern sie rhetorisch auftaucht als ‚Keimzelle‘: ein zu schützender Bereich für das Wachstum des Lebendigen und für die Konstitution und Tradition von Werten, der seit dem 17. Jahrhundert für die Kleinfamilie des Bürgertums eingehegt wird.

4. Frau und Nation

Es ist aus insbesondere einem Grund lohnenswert, die Analyse der Anknüpfung rhetorischer Strategien an Momente mythischen Denkens entlang des AfD’schen Frauenbilds sowie des Verständnisses der Partei von Deutschland als Nationalstaat zu vollziehen: Wir greifen nicht nur Hauptpunkte des Grundsatzprogramms auf, sondern erarbeiten uns einen Zugang zu stetig wiederkehrenden Themen. Darunter – und der in der *Präambel* formulierte Ausspruch „Wir sind offen gegenüber der Welt, wollen aber Deutsche sein und bleiben“⁵¹ gibt hier die Richtung vor – fallen zweierlei: Die Idee von dem inhaltlich nicht näher bestimmbareren *Schützenswerten*, heißt: Volk, Kultur, Familie, Identität, und dem inhaltlich sehr

⁵⁰ Insofern „verkörpern“ Immigranten, wie Bauman Aspekte rechtsnationaler Perspektiven wiedergibt, „den Zusammenbruch der Ordnung (was immer wir unter »Ordnung« verstehen mögen: einen Zustand, in dem die Beziehungen zwischen Ursachen und Wirkungen stabil, also verständlich und vorhersagbar sind, so dass diejenigen, die darin leben, wissen, wie sie sich zu verhalten haben); den Zusammenbruch einer Ordnung, die ihre Bindungskraft verloren hat.“ Immigranten, so schreibt Bauman weiter, „führen uns vor Augen und halten in unserem Bewusstsein, was wir so gerne vergäßen oder lieber noch ganz aus der Welt wünschten: gewisse globale, ferne, gelegentlich angesprochene, aber nie zu sehende, dunkle, mysteriöse und nicht leicht vorzustellende Kräfte, die mächtig genug sind, auch unser Leben zu beeinträchtigen, während sie sich um unsere Präferenzen kein bisschen scheren“ (ebd., S. 47f.).

⁵¹ *Grundsatzprogramm der Alternative für Deutschland*, Präambel, S. 1.

klar bestimmten *Abzuwehrenden*. Hier wird die Bedrohung in erster Linie als Deformationsprozess konstituiert: ein ‚Eindringen‘ in den geschützten Raum und die darauf folgende Transformation des Schützenswerten, auf intellektueller, kultureller und körperlicher Ebene. Diese Bedrohung hat zwei Dimensionen, quasi eine intensive und eine extensive: ‚Genderisierung‘ und ‚Islamisierung‘.

Wie Everhard Holtmann schreibt – und seine Feststellung deckt sich mit anderen Lexikon- und Handbucheinträgen zu *Nation*, *Nationalismus*, *Nationalstaat* –, ist „[d]er Begriff *Nation* [...] nicht eindeutig definiert, weil er sich mit anderen Begriffen – wie Staat oder Volk – überschneidet.“⁵² Nichts anderes ist hinsichtlich des AfD'schen Verständnisses von Nation festzustellen, wenn es heißt, dass die AfD nicht nur „die Würde des Menschen, die Familie mit Kindern, unsere abendländische und christliche Kultur“ sondern auch „die historisch-kulturelle Identität unserer Nation und ein souveränes Deutschland als Nationalstaat des deutschen Volkes“ sowie „ein friedliches Miteinander der Völker auf Dauer bewahren [will].“⁵³ Hier fallen das „deutsche Volk“, Deutschland als Nationalstaat und eine entsprechende „historisch-kulturelle Identität“ in eins.

Dies ist selbstverständlich nicht deswegen der Fall, weil es durch eine terminologische Unschärfe – wir denken an Holtmanns Feststellung – vorgegeben würde. Vielmehr wird ein *identitäres Verhältnis* proklamiert; ein Verhältnis, das sich nicht anders in Cassirers Verständnis vom mythischen Denken wiederfindet, besteht doch für diesen ein „Grundzug der mythischen Denkart“ darin, „daß sie überall, wo sie eine bestimmte Beziehung zwischen zwei Gliedern setzt, diese Beziehung in ein Verhältnis der Identität umschlagen läßt.“ Die „notwendig[en]“ Folgen sind dann der „Zusammenfall“, die „unmittelbar[e] »Konkreszenz« der zu verknüpfenden Elemente.“⁵⁴

Erst so kann alles Schützenswerte allem Abzuwehrenden geschlossen gegenüber treten: Es wird zwar eingeräumt, dass „[d]ie große Vielfalt der verschiedenen nationalen und regionalen kulturellen Traditionen [...] das Besondere unseres Kontinents aus[machen]“, gleichwohl ist die AfD „dagegen, die EU in einen zentralistischen Bundesstaat umzuwandeln“⁵⁵, laufe doch „[d]ie Vision eines europäischen Großstaats [...] darauf hinaus, dass die EU-Einzelstaaten mit den sie

⁵² Holtmann, Everhard: *Politik-Lexikon*, Oldenbourg Wissenschaftsverlag: München/Wien 2000, S. 402.

⁵³ *Grundsatzprogramm der Alternative für Deutschland*, Präambel, S. 2.

⁵⁴ Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, S. 293.

⁵⁵ *Grundsatzprogramm der Alternative für Deutschland*, 2. Euro und Europa, S. 10.

tragenden Völkern ihre nationale Souveränität verlieren.“⁵⁶ Supranationalität – die EU als Institution, die ihrem Aufbau nach sowohl in all ihren Mitgliedsstaaten beheimatet ist, als auch stets deren immer auch miteinander in Konflikt geraten könnenden Interessen Rechnung tragen muss – wird hier gleichgesetzt mit Kontrollverlust. Insofern seien „nur die nationalen Demokratien, geschaffen durch ihre Nationen in schmerzlicher Geschichte“, dazu in der Lage, „ihren Bürgern die nötigen und gewünschten Identifikations- und Schutzräume zu bieten.“⁵⁷ Darum können nur „[s]tabile demokratische Nationalstaaten [...] das Fundament einer friedlichen Weltordnung“⁵⁸ bilden.

Die mythische Idee des Schützenswerten, das mit dem Eigenen in eins fällt, besagten „Identifikations- und Schutzraumes“, wird durch die Partei der AfD also bereits im Grundsatzprogramm zum unerlässlichen „Fundament einer friedlichen Weltordnung“ erklärt. Die verflochtene kognitive Metaphorik von eingehegtem Raum und überschaubarer Ordnung auf kategorialer Basis begegnet uns hier wieder. Nach außen ist der Schutz der Nation unerlässlich, um jene Basis und damit die insgesamte Ordnung, also Kontrolle zu gewährleisten. Hier ist nirgends die Rede vom Schutz von Menschen, Rechten oder Gütern. Es geht explizit um den schützenswerten Bereich selbst. Dieser wird also mit dem Konzept Nation nach außen abgesteckt, einerseits wortwörtlich durch Staatsgrenzen, andererseits durch die klare, in Dokumenten festgeschriebene Unterscheidung von Staatsbürgern und Nicht-Staatsbürgern.

Um das „Ziel“ eines „souveräne[n] Deutschland[s], das die Freiheit und Sicherheit seiner Bürger garantiert, ihren Wohlstand fördert und seinen Beitrag zu einem friedlichen und prosperierenden Europa leistet“⁵⁹, zu erreichen, müsse die Nation aber auch von innen her geschützt werden. So ist die Rede von einem „[h]eimli-

⁵⁶ *Grundsatzprogramm der Alternative für Deutschland*, 2. Euro und Europa, 2.2 Kompetenzen an die Nationalstaaten zurückgeben, S. 11. Treffend schreibt Lewandowsky hierzu: „Außenpolitik [ist] für die AfD im Wesentlichen [...] Europapolitik [...]. Mögen diese beiden Politikfelder strenggenommen voneinander getrennt sein, da es sich bei der Europäischen Union um ein Quasi-Staatengebilde handelt [...], so wird Europa in der Programmatik der AfD eben wie ein »Außen« behandelt“, und das heißt: gerade „nicht wie ein System, in dem die Nationalstaaten ihre Kompetenzen zum Teil vergemeinschaftet haben“ (Lewandowsky, Marcel: „Die Verteidigung der Nation: Außen- und europapolitische Positionen der AfD im Spiegel des Rechtspopulismus“, in: Häusler, Alexander (Hrsg.): *Die Alternative für Deutschland. Programmatik, Entwicklung und politische Verortung*, Springer: Luchterhand 2016, S. 39-51, hier S. 39).

⁵⁷ *Grundsatzprogramm der Alternative für Deutschland*, 2. Euro und Europa, 2.2 Kompetenzen an die Nationalstaaten zurückgeben, S. 11.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ *Grundsatzprogramm der Alternative für Deutschland*, 2. Euro und Europa, S. 10.

che[n] Souverän“, der „eine kleine, machtvolle politische Führungsgruppe innerhalb der Parteien“ bilde. Diese „Führungsgruppe“ habe „die Fehlentwicklungen der letzten Jahrzehnte zu verantworten.“⁶⁰ Es habe sich, so heißt es weiter, „eine politische Klasse von Berufspolitikern herausgebildet, deren vordringliches Interesse ihrer Macht, ihrem Status und ihrem materiellen Wohlergehen gilt“ und „[n]ur das Staatsvolk der Bundesrepublik Deutschland“ sei schließlich in der Lage, „diesen illegitimen Zustand [...] [zu] beenden.“⁶¹

Die AfD stellt den heutigen Staat als einen solchen dar, der aus genannten Gründen seine *Schutzfunktion* nicht sicherstellen kann, der vielmehr selbst gestärkt werden müsse.⁶² Damit wird ein staats- und wirtschaftspolitisches Phänomen aufgegriffen, das sich in den vergangenen Jahren durchaus mit stets größer werdender Deutlichkeit gezeigt hat: Die beschleunigte Globalisierung, zunehmende Monetarisierung und Deregulierung stellen eine besondere Herausforderung dar. Denn sie neigen nicht bloß dazu, Sozialpolitik und Wirtschaftspolitik zu verquicken, sondern auch, Entscheidungsgewalt aus den Händen lokal agierender Politiker in die von transnational aufgestellten Unternehmen zu überführen.⁶³

Bestätigt werden in den wiedergegebenen Standpunkten der AfD damit aber auch diejenigen, die die Globalisierung für ausschließlich einer Elite nützend halten und sich von den Folgen der ersteren zunehmend benachteiligt sehen. Die Wahrnehmung der globalen Zusammenhänge, ihre ausdrucksstarke Symbolisierung, ist die eines umfassenden, schnellen Wandels, der sich der Kontrolle der Einzelnen entzieht, obwohl sie diese Einzelnen direkt betrifft. Die AfD spricht die des gefühlten Wandels Überdrüssigen an, indem sie eine Projektion des Vergangenen idealisiert – Nachtwey hält hier den treffenden Begriff der „Retronormativität (»Früher war alles besser«)“⁶⁴ bereit.

Bedient wird die Angst davor, dass globaler Wettbewerb auch bedeutet, dass lokale, kommunale Strukturen – neoliberal gesprochen – „Antworten finden müssen“ auf die Produktpalette globaler Konkurrenz, soll das weitere „Bestehen am Markt“ sichergestellt werden.

⁶⁰ *Grundsatzprogramm der Alternative für Deutschland*, 1. Demokratie und Grundwerte, S. 3.

⁶¹ Ebd.

⁶² Siehe hierzu auch: Ackeret, Markus: „Umgang mit der AfD. Zumutung für Deutschland. Ein Kommentar“, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 25.5.2016, abgerufen am 20.07.2017, von <http://www.nzz.ch/meinung/umgang-mit-der-afd-zumutung-fuer-deutschland-ld.84731>.

⁶³ Vgl. dazu Stiglitz, Joseph: *Globalization and its Discontents*, Norton & Company: New York 2002.

⁶⁴ Nachtwey, Oliver: *Die Abstiegsgesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne*, Suhrkamp: Berlin 2016, S. 37.

Der Staat, verstanden als Klammer, die die Nation zusammenhält, hat an Spannung verloren – so die Projektion. Die Mittel, die zur Wiederherstellung vormaliger Stärke nötig sind, liefert ihrem Selbstverständnis nach die AfD selbst. In diesem Sinne werden im Duktus der Notwendigkeit nationaler Selbstbehauptung die Einrichtung eines autoritären Nationalismus sowie die Herstellung von wirtschaftlichem Protektionismus gefordert, d.h. „äußere Schutzmaßnahmen“. Dabei bleibt allerdings eine komplexere Reflexion neoliberalisierender und globalisierender Strukturen aus. Die von der AfD vorgeschlagene Politik wird ihrerseits häufig für ihre Forderung nach weniger Marktregulierung und ihre Ablehnung der Erbschaftssteuer als „neoliberal“ kritisiert, was nicht überrascht, da die Partei ursprünglich mit Wirtschaftsthemen in liberal-konservativem Stil angetreten ist.

Wer oder was soll da also geschützt werden? Die Suggestion konzentriert sich auf die Integrität der nationalen Identität, wobei impliziert wird: Schützt die Nation, das Heilige, das in „schmerzlicher Geschichte“ konstituiert wurde, und der Rest wird sich schon finden: dass alles seinen rechten Weg gehen werde, folgt analytisch aus der Konstitution des heiligen Ortes.

Doch sind der AfD zufolge zu diesem Zwecke auch „nach Innen“ weitere „Verteidigungsanstrengungen“ zu unternehmen. Denn der Nukleus Familie ist zu schützen: „Es sollte wieder erstrebenswert sein, eine Ehe einzugehen, Kinder zu erziehen und möglichst viel Zeit mit diesen zu verbringen“.⁶⁵ So werden „Gender Mainstreaming und die generelle Betonung der Individualität“ angeführt, die „die Familie als wertegebende gesellschaftliche Grundeinheit [untergraben]“.⁶⁶

Die „wertegebende“ „Grundeinheit“ ist ein Echo des „Fundaments“ der „Weltordnung“, also der oben solcherart vorgestellten Nation. Eine Grundeinheit oder Basisgröße stellt die Norm dar, an der in einem Ordnungsschema gemessen werden kann, wie Meter, Kilogramm, Sekunde. An dieser Stelle wird eine Identitätsbeziehung zwischen dem Ich und dem zu schützenden Wesen konstatiert, welche die logische Transformation eines zu schützenden Bereiches wie „Volk“ oder „Nation“ zur „Gattung“ erlaubt.

⁶⁵ *Grundsatzprogramm der Alternative für Deutschland*, 6. Familien und Kinder, 6.1 Bekenntnis zur traditionellen Familie als Leitbild, S. 27.

⁶⁶ Ebd.

„Auch die Gattung“, schreibt Cassirer in Bezug auf die Verwendung des Begriffs im mythischen Denken, „steht zu dem, was sie umschließt, was sie als Art oder Individuum unter sich enthält, nicht in dem Verhältnis, daß sie als ein Allgemeines dieses Besondere logisch bestimmt, sondern sie ist in diesem Besonderen unmittelbar gegenwärtig, sie lebt und wirkt in ihm.“⁶⁷ Der Schutz der Gattung impliziert so den Schutz des Einzelnen, in dem sie „lebt und wirkt“.

Darauf zielt letztlich die Einhegung der Kleinfamilie, die aus dieser Perspektive bedroht ist von Genderisierung, Feminismus, letztlich aber vor allem von *Individualisierung*. So lässt sich das bereits angeführte Zitat lesen: „Gender Mainstreaming und die generelle Betonung der Individualität“, die „die Familie als wertgebende gesellschaftliche Grundeinheit [untergraben].“⁶⁸ In Anknüpfung daran ist die Rede von der bereits erwähnten „Wirtschaft“, die „Frauen als Arbeitskraft“ wolle. Nach der AfD schätzt, wie es weiter heißt, „[e]in falsch verstandener Feminismus [...] einseitig Frauen im Erwerbsleben, nicht aber Frauen, die »nur« Mutter und Hausfrau sind.“ Eben „[d]iese erfahren häufig geringere Anerkennung und werden finanziell benachteiligt.“⁶⁹

An anderer Stelle wird formuliert, es gehe „um eine Aufhebung von Geschlechteridentitäten“ oder der „Abschaffung der natürlichen Geschlechterrollen“⁷⁰, woraus auch immer wieder direkt abgeleitet wird, auf Grund dieser Aufhebung und Abschaffung sei die Geburtenrate in Deutschland rückläufig. Das „Gender Mainstreaming“ ist, unterfüttert vom „falsch verstandenen Feminismus“, eine Klammer für die innere und die äußere Bedrohung, da es auf die Herauslösung der Frau aus einem essentialistischen Rollenmodell zielt *und* auf EU-Ebene verankert ist. Ist nun das einzelne menschliche Lebewesen mit seiner Gattung identisch und damit auch irgendwie *konkreszent* mit seinem Staat, seiner Nation, seinem Volk und seiner Kultur, und gibt es eine zu schützende Einheit der Familie, in der dieses Lebewesen und in ihm Kultur, Volk, Staat und Nation heranwachsen, so ist es gar nicht nötig, die Rolle der Frau weiter auszuführen: Sie geht aus dieser Vorstellung der Familie hervor, ist in ihr enthalten.

⁶⁷ Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, S. 79.

⁶⁸ *Grundsatzprogramm der Alternative für Deutschland*, 6. Familien und Kinder, 6.1 Bekenntnis zur traditionellen Familie als Leitbild, S. 27.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Höcke, Björn: *Die 10 Thesen für den Freistaat Thüringen*, abgerufen am 20.07.2017, von <http://www.alternativefuer.de/die-10-thesen-fuer-den-freistaat-thueringen/>. Vgl. Siri, Jasmin: „Geschlechterpolitische Positionen der Partei Alternative für Deutschland“, in: Häusler, Alexander (Hrsg.): *Die Alternative für Deutschland*, S. 69-80, hier S. 75.

Der „Schutz von Ehe und Familie“⁷¹ ist ein Grundrecht und enthält auch den „Anspruch“ der Mutter auf „Schutz und Fürsorge der Gemeinschaft“. Darin steht nichts von „wertegebender gesellschaftlicher Grundeinheit“, was die AfD jedoch auf Grund der Geschichte der Kleinfamilie und des Mutterbildes mühelos substituieren kann. Denn was hier verhandelt wird bei der Frage, ob die Frau dem Arbeitsmarkt zur Verfügung zu stehen habe, wie es die Wirtschaft „will“, oder ob sie „nur“ Mutter und Hausfrau sein dürften, was derzeit zu wenig „anerkannt“ und „finanziell benachteiligt“ würde, ist eigentlich kein Frauenbild, sondern ein Mutterbild.

Und die Anerkennung, die die Mutter erfährt, ist seit etwa drei Jahrhunderten die einer Instanz, die durch ihren natürlichen, weiblichen Instinkt am besten weiß, was für das Kind gut ist, und die im privaten Bereich, im Inneren des Hauses ebenfalls auf Grund ihrer Intuition für die Bildung und Entwicklung aller Beteiligten des Haushaltes zu sorgen hat. Die Rolle des Frauenbildes als Mutterbildes in der Konstitution der bürgerlichen Kleinfamilie ist kulturhistorisch gut belegt.⁷² „Spätestens seit 1800 hat die Mutter eine eminent politische Funktion“, schreibt Barbara Vinken:

„Sie ist eine, wenn nicht die entscheidende gesellschaftsverbessernde, politische Kraft. [...] In ihr schlagen religiöse Heilsversprechen in Diesseitigkeit um. Ihr Verhältnis zu ihren Kindern verkörpert das Band zwischen Staat und Bürgern. [...] Dabei folgt sie nichts als der Stimme ihrer Natur.“⁷³

Dies ist die Rolle der Mutter in ihrer Instanz als intuitiv geleitete Hüterin der Moral, der Bildung und der Entwicklung im Haus. Als Mutter ist die Frau also wieder ein Doppeltes: ein zu schützendes Gefäß, auf wortwörtlich körperlicher Ebene, das vor den Projektionen einer Kontamination, eines Eindringens geschützt werden muss, weil es (potentiell oder aktuell) das Kind enthält; und zugleich selbst die schützende Instanz, die als immerhin auch fühlendes, wenn schon nicht geistiges Wesen in ihrer natürlichen Rolle die Werte der Familie und damit das Wesen der Gattung hegt und pflegt.

⁷¹ Artikel 6 des Grundgesetzes.

⁷² Vgl. etwa Badinter, Elisabeth: *Die Mutterliebe. Die Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute*, Piper: München 1981.

⁷³ Vinken, Barbara: *Die deutsche Mutter. Der lange Schatten eines Mythos*, Piper: München 2001, S. 308f.

Wir können zusammenfassend formulieren, dass die „äußeren Schutzmaßnahmen“ eher auf den Aspekt eines „Absteckens“ des mythischen Raumes zielen, sowohl wortwörtlich als Sicherung der Souveränität eines Territoriums auch auf Kosten der Einschränkung von Menschenrechten, als auch metaphorisch als eindeutige Unterscheidung des Eigenen, Schützenswerten und des Äußeren, potenziell Bedrohlichen.

Die „inneren Schutzmaßnahmen“ hingegen zielen auf den Aspekt des „Einhegens“ und „Kultivierens“. Hier wird das Bedrohliche nicht so sehr als räumlich Äußeres konzipiert, sondern als wesenhaft Fremdes, das in das Innere des Schützenswerten eindringt und dessen organisches Wachstum stört, bedroht und verfremdet. Die unter Kontrolle zu bringenden Metamorphosen betreffen hier die Menschen selbst.

5. Fazit

Ist nicht jede Art der Politik von Rhetorik bestimmt? Zweifelsohne: Wie gezeigt worden ist, sind alle Arten der Beziehungen zwischen Parteien und ihren potentiellen Wähler*innen, politisch Handelnden und ihren potentiellen Unterstützer*innen von einer gemeinsamen Entwicklung von Bedeutungen geprägt, die den Rahmen für die Selbst- und Weltwahrnehmung festlegen. Die Skala dieser Bedeutungen ist beweglich, und ihre Positionierungen sind hart umkämpft. Welche spezifische Rolle spielt in diesem Zusammenhang Cassirers Konzeption des mythischen Denkens?

Die besondere Stärke des mythischen Denkens ist die, dass es Verhältnisse entwickelt und nachvollziehen lässt, die weder gegenständliche Darstellung noch komplexe Strukturen betreffen, sondern die direkte Wirkung auf das Subjekt selbst. Eine politische Strategie wird dann perfide, wenn sie auf der Ebene des mythischen Denkens eine Weltdeutung verspricht, die komplexere Strukturen einfach kurzschließt und ausblendet, die das Prinzip der Identifikation als bestimmend setzt. Hier geht es nicht nur in reiner Form um den technisch hergestellten Mythos, wie ihn Cassirer in der nationalsozialistischen Propaganda erkannte. Denn mit Versatzstücken solcher Mythisierung geht längst, wie Lakoff konstatiert, das Marketing kommerzieller Inhalte vonstatten und daran anschließend auch jeder Versuch parteipolitischer Profilierung. Doch darüber hinaus und im speziellen geht es hier um ein Verschleiern der komplexeren Strukturen der Wirklichkeit, indem vorgetäuscht wird, sie könnten durch das einfache Zusammenfal-

len, das Konkreszieren dessen, was eigentlich zusammengehört, durch die Rückkehr zu einem natürlichen Zustand ersetzt werden, der nichts anderes wäre als die wahre und eigentliche Identität. Wie selbige beschaffen ist, bleibt dabei notwendigerweise eine Leerstelle, die mit dem Erleben jeder und jedes Einzelnen gefüllt werden kann.

Wir haben eine Präzisierung von einer Spielart des mythischen Denkens nach Cassirer vorgenommen: der Absteckung und Einhegung „heiliger Orte“ und Innenräume bzw. Gefäße, in denen das wahre Wesen aufbewahrt wird. Dabei haben wir gezeigt, wie eine Partei diese Logik der Konkreszenz von Individuum, Gattung, Wesen und Nation nutzt, Schutzräume entwirft, eingehegte Wirklichkeitsbereiche, die Orientierung zu bieten versprechen und gegen das, wie Cassirer schreibt, „Unzugängliche, das Ängstigende, Dumpf-Grausige“⁷⁴ verteidigen. Die Absteckung des Raumes in Anlehnung an den „heiligen Ort“ verbindet dabei drei Ebenen: die schützende Entwicklung im Inneren, die Sicherung vor dem Fremden nach außen und die Kritik an einer überstaatlichen Instanz, die die Souveränität dieses Schützens untergraben will.

Das Signal der AfD lautet stets: Hier liegt eine Sicherheit in den Entscheidungen vor, eine Gewissheit hinsichtlich der Einnahme politischer Haltungen und Positionen. Dazu passt auch die gerne unternommene Projektion der sogenannten „Retronormativität“, des „Früher war alles besser“, in der zurückgeblickt wird auf einen stärkeren Staat, eine freiere Rede, eine natürliche Rolle – wann immer und wo immer die nationalkonservative Weltsicht diese ausgemacht haben will. Es handelt sich also hier nicht nur um eine Analyse politischer Rhetorik im Allgemeinen. Darüber hinaus geht es hier um eine besondere Art des politischen Marketings: ein Versprechen von Gewißheit und Sicherheit; von natürlicher Entwicklung; und von nicht zu hinterfragender, ganzheitlicher Identität. Es ist ein Versprechen der Statik: sich nicht entwickeln, sich nicht verändern, sich um die Freiheit und das gute Leben nicht bemühen zu müssen. Jede Art von Emanzipation aber, im klassisch aufklärerischen Sinne eines Gewinnes an Freiheit für die Einzelnen, die Cassirer durch seine Philosophie der symbolischen Formen über die Rationalität hinaus bereichern und ergänzen wollte, die Möglichkeit des Zu-sichkommens in der Entwicklung als lebendiges, verantwortungsvolles Individuum, ist in diesem Versprechen nicht enthalten.

⁷⁴ Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, S. 101f.

**Wie sind „Konflikte der Kultur und
Antinomien des Kulturbegriffs“ möglich?
Kulturphilosophie als Konfliktphilosophie bei Ernst Cassirer**

1. Konflikt als Problem der Kulturphilosophie

Seit etwa zwei Jahrzehnten gilt der *Konflikt* in seiner Mehrdimensionalität als eine der Parolen unserer Zeit. Nachdem vor allem die Ereignisse des 11. September 2001 eine symbolische Zäsur der Moderne erbracht und die kurze Episode des ‚Endes der Geschichte‘ beendet haben,¹ ist im Alltag gegenwärtiger Kommunikation zunehmend von ideellen, kulturellen oder wirtschaftlichen Konflikten, von religiösen, ethnischen oder geopolitischen Spannungen, von politischen, militärischen oder sozialen Kämpfen die Rede. Die Wissenschaften, einschließlich der Philosophie und ihrer Geschichte, sind in diesem Zusammenhang von mehreren Seiten immer wieder auf- und herausgefordert, die Komplexität unserer Gegenwart differenziert, systematisch und orientierungstiftend zu verstehen; mehr als in anderen historischen Konjunkturen haben sie nun die *Transferierbarkeit* ihrer Erkenntnisse und Methoden – verstanden als ihre Anschlussfähigkeit, Integrierbarkeit sowie Übersetzbarkeit in die jeweiligen Kontexte für Wissensgeneration und Reflexion – zu erweisen.

Welche Bedeutung hat Cassirers Denken in Hinblick auf diese Diskurse sowie die dazugehörigen intellektuellen und praktischen Auseinandersetzungen? Ein Verständnis für die Konflikte der Kultur, eine Auslotung von Lösungsansätzen, eine Konzeption konfliktueller Pluralität: Lässt sich ein Zugang zu diesen und korrelierenden Fragestellungen anhand des Cassirerschen Werkes gewinnen? Welchen Beitrag kann Cassirers Kulturphilosophie zur Entwicklung eines Konzeptes kultureller Konfliktualität leisten? Wie relevant ist sie sowohl im theoretischen Sinne hinsichtlich epistemischer Perspektivität und Relativität, als auch in praktisch- und sozialphilosophischer Hinsicht für Interkulturalität, soziale Kohä-

¹ Gemeint sind das klassische, im Geiste von 1989 verfasste Werk Francis Fukuyamas: *The End of History and the Last Man*, Free Press: New York 1992 und die sich daran anschließende Debatte.

sion und gemeinschaftliche Identitätsstiftung? Mit anderen Worten: Ist die Philosophie Cassirers heutzutage sprachfähig bzw. in die Sprache der modernen Wissens- und Leistungsgesellschaft und ihrer Konfliktproblematik übersetzbar?²

Für die Artikulation dieser Problemstellung im vorliegenden Beitrag³ wird zunächst vorbemerkt auf eine etymologische Abschweifung zur Semantik des Terminus ‚Konflikt‘ zurückgegriffen. Dieser ist in vielerlei Hinsicht als doppel-seitiger Begriff anzusehen ist, und zwar nicht nur aufgrund des notwendig räumlich-metaphorischen Bezuges auf mindestens zwei im Gegensatz stehende Fronten oder Elemente, sondern auch angesichts seines ursprünglich intransitiven und transitiven Charakters als Verb.⁴ Denn ‚Konflikt‘ bringt einerseits als Partizip das Ergebnis eines *confligere* bzw. *cum-fligere* zum Ausdruck, das ein physisches ‚Zusammen-schlagen‘, ein materielles ‚Zusammen-prallen‘ und ‚Zusammen-stoßen‘ bedeutet. So kann man neben dem traditionellen Schlachtruf der römischen Armee *arma confligere* – das Zusammenschlagen von Schwert und Schild vor den Feinden vor dem Gefecht – in Vergils Aeneis finden: „*adversi rupto ceu quondam turbine venti confligunt* – die aufeinander gewandten Winde stoßen im berstenden Wirbel zusammen“.⁵ *Confligere* kann jedoch seltener auch transitiv als ‚zusammentreffen lassen‘, ‚zusammenbringen‘, ‚vereinen‘ gedeutet werden, wie man beispielsweise bei Lucretius’ Behandlung der Vererbungsfragen in *De rerum natura* liest: „*semina [...] excita per artus / obuia confligit conspirans muutus ardor / et neque utrum superavit eorum nec superatumst* – wenn die gegenseitige, übereinstimmende Leidenschaft [...] die männlichen und weiblichen Samen in der Begegnung vereint, ohne dass einer von beiden Sieger oder Besiegter sei“.⁶

² Die Frage nach der allgemeinen Anschlussfähigkeit von Cassirers Kulturphilosophie wohnt dem Forschungsvorhaben der an Technischen Universität zu Berlin angesiedelten, seit 2012 von Christian Möckel und Martina Plümacher geleiteten Cassirer-Arbeitsgruppe inne (vgl. programmatisch u.a. Endres, Tobias/Favuzzi, Pellegrino/Klattenhoff (Hrsg.): „Cassirer, *globalized*. Über Sinn und Zweck eines Neulesens“, in: ebd., *Philosophie der Kultur- und Wissensformen. Ernst Cassirer neu lesen*, Peter Lang: Frankfurt a. M. 2016, S. 9-22).

³ Die systematische Relevanz des Denkens Cassirers für die Entwicklung einer modernen Konfliktphilosophie bleibt ein immer noch zu erbringendes Desideratum. Die vorliegende *Vorstudie* fokussiert stichprobenartig auf die Anschlussfähigkeit seiner Reflexionen an die Auseinandersetzung mit diesen Fragen. Die Weiterentwicklung und Anknüpfung der Argumente Cassirers im Kontext spezifischer Diskussionen der Gegenwart innerhalb anderer philosophischer Disziplinen, Teilwissenschaften oder sonstiger öffentlicher Debatten wird hierbei nicht unternommen, wobei dies neben einer eingehenden, systematischen sowie quellenkritischen Rekonstruktion als den nächsten Schritt einer solchen Untersuchung anzusehen ist.

⁴ Vgl. Bonacker, Thorsten/Imbusch, Peter: „Zentrale Begriffe der Friedens- und Konfliktforschung. Konflikt, Gewalt, Krieg, Frieden“, in: Imbusch, Peter/Zoll, Ralf (Hrsg.): *Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung*, 4. überarb. Aus., Springer VS: Wiesbaden 2019, S. 67-142, insb. 67ff., 74ff.

⁵ Verg., *Aen*, 2, 416-417 (eigene Übersetzung).

⁶ Lucr., 4, 1215-1217 (eigene Übersetzung).

Diese Doppelseitigkeit des Konfliktes und vor allem die Möglichkeit einer nicht nur destruktiven, sondern auch konstruktiven, gleichsam einheitsstiftenden Funktion des Zusammen-Stoßens als Zusammen-Werdens am Grunde der Konfliktualität muss bei der Behandlung der Leitfrage berücksichtigt werden: Was ist der Ort des Konflikts in Cassirers Kulturphilosophie? Lassen sich daraus für die Gegenwart relevante Instrumente zur Diagnose kultureller Konflikte sowie Ansätze zu einer ‚therapeutischen‘ Strategieentwicklung ableiten?

2. Dimensionen und Figuren des Konflikts in kulturphilosophischer Hinsicht

Es ist keine Selbstverständlichkeit, Konflikte in ihren gedanklichen Voraussetzungen und Implikationen von Cassirer ausgehend zu reflektieren. Nimmt man mit Kantorowicz die Wahrnehmung der Zeitgenossen als Indiz für die Auslegung kulturgeschichtlicher Zusammenhänge ernst⁷, kann diese Schwierigkeit am besten durch eine biographische Anekdote veranschaulicht werden: Am Abend nach der bekannten Disputation zwischen Heidegger und Cassirer in Davos 1929 fand ein studentisches Kabarett statt, bei dem es ein junger Emmanuel Lévinas war, der die Rolle des Kulturphilosophen mit einer Perücke spielte und gegen den von Otto Bollnow karikierten ‚kleinen Zauberer von Meßkirch‘ plötzlich schrie: „Humboldt - Kultur, Humboldt - Kultur“, „ich bin versöhnlich gestimmt“.⁸

Somit gilt zweifellos Cassirer rezeptions- und wirkungsgeschichtlich nicht als konfliktueller oder konfrontativer Denker und sein Philosophieren führt hinsichtlich des Stils und Inhalts keineswegs zu einer auf tragische Spannungen zurückgehenden Kulturkritik,⁹ sondern gehört im philosophischen Parlament eher der Fraktion systematischer Integration und ideengeschichtlicher Verständigung an. Lässt sich dennoch hierbei eine anwendbare ‚Konflikt-Philosophie‘ im Anschluss an Cassirer artikulieren oder nachkonstruieren?

⁷ Vgl. Kantorowicz, Ernst: „Grenzen, Möglichkeiten und Aufgaben der Darstellung mittelalterlicher Geschichte“, in: Grünewald, Eckart: „Sanctus amor patriae dat animum – ein Wahlspruch des George-Kreis?“, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 50, 1994, S. 89-126.

⁸ Vgl. Gründer, Karlfried: „Cassirer und Heidegger in Davos“, in: Braun, Hans-Jürg/Holzhey, Helmuth/Orth, Ernst Wolfgang (Hrsg.): *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1988, S. 300f. Der Ausdruck „kleine[r] Zauberer von Meßkirch“ stammt aus Löwith, Karl: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, mit einer Vorbemerkung von Reinhardt Koselleck und einer Nachbemerkung von Ada Löwith, neu hrsg. von Frank-Rutger Hausmann, Metzler: Stuttgart/Weimar 2007, S. 44.

⁹ Für die klassische Distanzierung vom Verständnis der Kultur als Tragödie vgl. Cassirer, Ernst: „Die Tragödie der Kultur. Fünfte Studie“, in: ders.: *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien* (1942), in: ders.: *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, hrsg. von Birgit Recki (=ECW), Bd. 24: *Aufsätze und kleine Schriften 1941-1946*, Meiner: Hamburg 2007, S. 462-490.

Im vorliegenden Beitrag wird auf mögliche Figuren des Konflikts im Werk Cassirers, die folgenden zwei Grunddimensionen heranziehend, fokussiert:¹⁰

1) Die von Cassirer ideengeschichtlich durchgeführte Analyse der Konflikte zwischen historisch-empirischen Kulturformen als Kulturgebilden und -leistungen, wie in Bezug auf die intellektuellen oder praktischen Gegensätze zwischen Gestalten und Konstellationen bestimmter Epochen, Nationen oder auch symbolisch repräsentativen Persönlichkeiten aufgezeigt werden kann. Dabei wird auf eine Art von Konfliktualität hingewiesen, die aufgrund einer ‚monadischen‘ Weltauffassung als geschichtskonstruktiv und -immanent angesehen wird und entlang von Konflikten wie beispielweise denen zwischen Mittelalter und Moderne oder Aufklärung und Romantik, zwischen italienischer, französischer, englischer und deutscher Kultur, oder zwischen subjektiven und objektiven, innovationstreibenden und traditionskonservierenden Kräften ausbuchstabiert wird.

2) Die systematisch motivierte Auseinandersetzung Cassirers mit dem Konflikt zwischen den Kulturformen als kulturellen Grundstrukturen und Kategorien einer transzendentalmethodisch verfahrenen Kulturphilosophie: Hierbei handelt es sich um eine Konfliktualität, die kraft des ihrer Konzeption zugrunde liegenden ‚harmonischen‘ Ansatzes als systemkonstitutiv und -inhärent zu erfassen ist, wie sich am Beispiel der Konflikte zwischen Mythos und Wissenschaft, Technik und Kunst, Religion und Politik oder zwischen anderen Kulturformen nachweisen lässt.

2.1 In Hinblick auf die erste Dimension sind prominent die Überlegungen der Kriegsschrift *Freiheit und Form. Studien zur Deutschen Geistesgeschichte* zu erwähnen, in dem Cassirer die Frage nach dem Wesen der deutschen Kultur und Politik mit den Instrumenten seiner noch in Entwicklung stehenden Kulturphilosophie angeht.¹¹ Aus seiner Auseinandersetzung mit dem in Zeiten der ‚Ideen von

¹⁰ Bei diesem Umriss handelt es sich im Grunde um eine analytische Differenzierung, die zwar eine heuristische Funktion im Sinne der Zielsetzung dieser Untersuchung erfüllt, aber an der Annahme immer noch weiter festhält, dass sich das Denken Cassirers, zu verstehen auch als Resultat einer innovativen Rezeption der Philosophie der Marburger Schule, durch eine korrelative Einheit des systematischen und des historischen Interesses, durch eine Verzahnung von System und Geschichte, auszeichnet.

¹¹ In Anschluss an andere Cassirer-Interpreten wie Massimo Ferrari hat Christian Möckel auf die politische Relevanz von *Freiheit und Form* hingewiesen, u.a. in ders: „Ponjatje gosudarstva v nemeckom idealizme? K pozicii Ernsta Kassirera v istoričeskoj polemike (1914-1918)“, in: Griftsova, Irina/Dmitrieva, Nina (Hrsg.): *Neokantianstvo nemeckoje i ruskoje. Meždu teoriej poznanija i kritikoju kul'tury*, Humanitas: Moskau 2010, S. 282-298 (vgl. die unveröffentlichte deutschsprachige Version „Staatsbegriff des Deutschen Idealismus? Zu Ernst Cassirers Position in einer historischen Debatte“, in: Dmitrieva, Nina/Stolzenberg, Jürgen (Hrsg.), *Deutscher und russischer*

1914⁶ heftig diskutierten Thema resultiert ein Verständnis der Kulturnation gleichsam als Monade,¹² welche aus der Selbstentwicklung ihrer Charakteristik und aus der Konkretisierung ihrer inneren Form heraus eine übergreifende Einheit anstrebt:

„Damit [...] wird die Bewegung, die in ihrem ersten Ursprung und Ausgangspunkt noch als eine rein nationale erscheinen konnte, in ihrem Ziel und Ergebnis über jede spezifisch-nationale Bedingtheit und Schranke hinausgehoben. Die reine Entfaltung der nationalen Grundtendenzen führt zu dem Punkte, an dem sie über sich selbst hinwegweisen. [...] Die wahrhaft schöpferischen Naturen der deutschen Geistesgeschichte sind mitten in den schwersten Kämpfen, die sie für die Selbständigkeit der nationalen Kultur zu führen hatten, von dem Dünkel einer völligen Selbstgenügsamkeit dieser Kultur stets frei geblieben. Je mehr sie sich mit der Größe der Aufgabe durchdrangen, die sie dem Deutschtum in intellektueller und in sittlicher Beziehung zuwiesen, umso tiefer bildeten sie zugleich die Gabe in sich aus, die »Stimmen der Völker« in ihrer Eigentümlichkeit zu vernehmen und zu deuten“.¹³

Es handelt sich hierbei um eine paradoxe ‚Dialektik‘, bei der jeder nationale Kulturkosmos erst durch eine Vertiefung seiner Besonderheit vermag, sich auf wahrhaftige Allgemeinheit emporzuheben und dadurch in sich die Gesamtheit der Kultur zu spiegeln und von ihrer eigenartigen Perspektive aus zur Darstellung zu bringen. In diesem Kontext ist die Rede von einer spezifisch deutschen Kulturnation erst insofern methodisch begründet, als sie zusammen mit der französischen, der italienischen usw. nur eine der möglichen Richtungen eines europäischen Bewusstseins – als *transkultureller* Einheit – konstituiert; ihre Geschichte mündet in dieser Hinsicht in eine Geschichte des menschlichen Geistes, in der alle einzelnen Kulturen als symbolische Medien eines gemeinsamen, unabschließbaren Konvergenz- und Integrationsprozesses gelten.¹⁴

Neukantianismus. Von der Erkenntnislogik zur Sozialpädagogik, Königshausen & Neumann, Würzburg, in Vorbereitung stehende Publikation).

¹² Vgl. Cassirer, Ernst: *Freiheit und Form. Studien zur Deutschen Geistesgeschichte* (1916), in: ECW 7, Meiner: Hamburg 2001, S. 389 und ebd., S. 130: „Die Welt der ägyptischen und der hellenischen Kultur [...] sind für Herder wahrhafte »Monaden« – Einheiten, die aus eigenem Grunde zu verstehen und mit eigenem Maße zu messen sind“.

¹³ Ernst Cassirer: *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Bruno Cassirer: Berlin 1916¹, 1918², S. XII-XIII (vgl. ECW 7, S. 393, wo der Passus aber folgendermaßen nachgedruckt wird: „in ihrem Ziel und Ergebnis über jede Bedingtheit und Schranke hinausgehoben“).

¹⁴ Die deutsche Kultur, so liest man in den abschließenden Bemerkungen von *Freiheit und Form*, „bildet eine der notwendigen Vermittlungen, durch welche wir die Gesamtwelt des Geistigen selbst erst besitzen und durch die wir sie uns geschichtlich immer tiefer anzueignen vermögen“, was zuletzt auf den Ursprung der europäischen Moderne bzw. auf die Renaissance als „neue, über alle nationalen Schranken hinausgreifende Einheit [...] der europäischen Völker“ zurückgeht (Cassirer: *Freiheit und Form*, S. 394 bzw. 1). Zu Cassirers kosmopolitischem Verständnis der deutschen Kultur vgl. Favuzzi, Pellegrino, *Cultura e stato. Fonti e contesto del pensiero politico*

In einer anderen, späteren Krisenschrift, *Deutschland und Westeuropa im Spiegel der Geistesgeschichte* von 1931, greift Cassirer erneut auf diese Auffassung zurück, um mit erhöhter Prägnanz im Anschluss an Leibniz und Goethe den polyphonen Charakter der kulturellen Konflikte zwischen den europäischen Nationen in ihrem *harmonischen* Endeffekt zu schildern:

„Es sind tiefe und starke Gegensätze, die [in der Polyphonie der modernen europäischen Geistesgeschichte, P.F.] zu einer Einheit gebunden werden; es sind gewaltige dynamische Spannungen, die hier ihren Ausgleich suchen und finden. Man versteht diese Entwicklung nicht, wenn man ihr von vornherein mit festen Werturteilen gegenübertritt, wenn man versucht, streng einheitliche Maßstäbe und starre, eindeutige Normen aufzustellen, an denen man jede einzelne nationale Kultur mißt. Denn ebendies ist das Entscheidende, daß hier im Kampf und Widerstreit, in einer ständigen Auseinandersetzung, die auf den ersten Blick und von außen gesehen als bloße Zersetzung erscheinen kann, nichtsdestoweniger eine neue echte Ganzheit errungen und eine neue Norm aufgestellt und sichergestellt wird. Der eigentliche Wert jeder besonderen nationalen Kultur liegt nicht darin, was sie äußerlich und in rein extensivem Sinne zu dieser Ganzheit beiträgt. Ein solcher Beitrag bliebe, so reich man sich ihn auch denken mag, doch stets ein bloßes Bruchstück und mit dem Makel des Fragmentarischen behaftet. Sollen wir nicht dauernd dazu verurteilt bleiben, die moderne Geistesgeschichte nur als ein »Stück in Stücken« zu sehen, so müssen wir versuchen, gerade in der individuellen Besonderheit, die jeder einzelnen nationalen Kultur unleugbar innewohnt, nicht ein bloß Partikulares, sondern ein wahrhaft Universelles zu sehen. [...] Diese »monologische« Auffassung des Wesens von Einheit und Vielheit müssen wir uns auch für die Betrachtung der Grundkräfte zu eigen machen, aus deren Zusammenwirken die Gestalt des neuen europäischen Geistes erwachsen ist. Jede einzelne von ihnen ist ein Eigenes und Unvertauschbares [...] und doch gibt jede, unter dem ihr eigenen Aspekt, zugleich ein Bild von der Struktur, von der Gliederung und inneren Verfassung des Ganzen“.¹⁵

Anwendung findet von einem werkimmanenten Standpunkt aus dieses signifikante, wenn auch von Cassirer in systematischer Hinsicht nicht allzu umfänglich ausgebaute Argumentationsmuster nicht nur als Begriffsrahmen für die Auffassung von Spannungen zwischen politischen Konstellationen, sondern auch in Hinblick auf das ebenfalls konfliktgeladene Verhältnis zwischen den Religionen

di Ernst Cassirer - Kultur und Staat. Quellen und Kontext des politischen Denkens Ernst Cassirers, Dissertation betreut von Christian Möckel, Fabio Grigenti und Massimo Ferrari, Padua/Berlin 2013, abgerufen am 10.08.2017 von <http://edoc.hu-berlin.de/18452/17456>, S. 162ff.

¹⁵ Cassirer, Ernst: „Deutschland und Westeuropa im Spiegel der Geistesgeschichte“ (1931), in: ECW 17: *Aufsätze und kleine Schriften 1927-1931*, Meiner: Hamburg 2004, S. 207f.

in der europäischen Geistesgeschichte. So erörtert Cassirer in seinem, in den selben kritischen Jahren in der *Encyclopaedia of the Social Sciences* publizierten Lemma über die „Aufklärung“ die Frage der religiösen Toleranz, welche als das Konzept „einer ideellen Gleichwertigkeit aller positiven Religionen, solange jeder die allgemeine Bedeutung der natürlichen Religion als reine ethische Vernunftreligion innewohnt“, erfasst werden soll. In diesem Zusammenhang soll der Unterschied zwischen den historischen Religionen erst „in den Symbolen“ erkannt werden, „wodurch sie diese allgemeine Bedeutung“ zum Ausdruck bringen, und zwar einem Grundgedanken entsprechend, der, Cassirers Ansicht nach, von Nicholas von Kues über Jean Bodin bis hin zu Lessing und seinem *Nathan der Weise* das Spezifikum der europäischen Moderne als kontinuierliche Aufklärungsinstanz und -tendenz definiert.¹⁶

Diese monadische Auslegung von Nationen und Religionen als konkrete, die rein immanente Übereinstimmung zwischen Allgemeinem und Besonderem repräsentierende Kulturgebilde und -leistungen lässt sich als ideengeschichtliche Anwendung des Cassirerschen Konzeptes der Symbolisierung als Prozess der sinnlichen Verkörperung eines geistigen Gehaltes verstehen.¹⁷ Ein solcher ‚Träger‘ ist zwar bedingt, aber im Grunde nicht auf seine spezifisch historisch-materielle Konstitution reduzierbar; die Kommunikation wird vielmehr dadurch ermöglicht, dass er von Anfang an in einem ideellen Zusammenhang vorweggenommen und als Symbol ausdrucksfähig gemacht wird.

Eine Gegenprobe dieses ansatzweise beleuchteten Verhältnisses bietet ein Manuskript von Mitte der 1930er Jahre an. Hier fordert Cassirer den kulturphilosophischen Ansatz Oswald Spenglers heraus, der in seinem *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* von 1918 auf die strukturelle Unüberbrückbarkeit, Inkommensurabilität und Unverständlichkeit zwischen den Kulturen hingewiesen hatte und unter anderem zu diesem Schluss gekommen war: „Was für uns wahr ist, ist für [eine andere Kultur, P.F.] falsch

¹⁶ Cassirer, Ernst: „Enlightenment“ (1931), in: ebd., S. 407.

¹⁷ Vgl. die klassische Definition der ‚symbolischen Form‘ in: Cassirer, Ernst: „Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften“, in: ECW 16: *Aufsätze und kleine Schriften 1922-1926*: Meiner, Hamburg 2003, S. 79: „Unter einer »symbolische Form« soll jede Energie des Geistes verstanden werden, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird“.

und umgekehrt: Das gilt vom Seelenbilde der einzelnen Kulturen wie von jedem anderen Ergebnis wissenschaftlichen Nachdenkens“.¹⁸

In seinen Notizen nimmt Cassirer auf die gegensätzliche Annahme Bezug, dass im engeren Sinne keine ‚absolute‘ Unkommunizierbarkeit möglich ist: Auch im Extremfall eines sich an allen Fronten ausdehnenden Konfliktes der Kulturen muss ein „gemeinsames Band“ vorausgesetzt werden. Denn wäre eine andere Kultur wirklich so absolut „fremd“ und „unverständlich“, dann gäbe es keine konkrete Ansprache- und Beziehungsmöglichkeit, es würde an einem Rahmen für den Gegensatz überhaupt mangeln; diese ‚Kultur‘ würde im Endeffekt aufhören, als solche, d.h. als organisierten Komplex von Bedeutsamkeit, zu gelten, und würde aus unserem kommunikativen Horizont verschwinden. Somit schließt Cassirer im Gegensatz zu Spengler:

„Aber selbst in dieser rein *monadischen* Sphäre kehrt ja im Grunde das Problem zurück – denn wie könnten wir »fremden« Ausdruck verstehen, wenn wir ihn nicht irgendwie als Ausdruck des »Lebens« deuten könnten – eines uns bekannten und vertrauten, also eines irgendwie-*gemeinsamen* Lebens [...] Es liegt hier im Grunde eine Aequivokation des Wortes »Verstehen« vor, – die das Verstehen auf das *Übereinstimmen* einschränkt. – Aber es gibt ebenso ein Verstehen durch *Entgegensetzung*, wie ein Verstehen durch *Übereinstimmung*: – der Mensch hat die Kraft, nicht nur vermöge der Identität, sondern vermöge der *Andersheit* zu verstehen – und dies ergibt sogar erst das eigentliche »synthetische« Verstehen [...] Jede Kulturseele gehört nur sich selbst und begreift nur sich selbst – jede einzelne ist eine reine »Monade«, die keinerlei »Fenster« nach aussen hat – Aber wiederum: wenn dem so ist – wie ist eine *Beschreibung* der anderen Monaden, wie ist selbst ein Wissen um ihre »Heterogenität« – um ihr prinzipielles Anders-Sein möglich [?, P.F.]“.¹⁹

2.2 Die Frage nach Grundlegung und Fundierbarkeit dieser Aussage führt zur zweiten, vorher als systematisch bezeichneten Dimension des Problems: Wie lässt sich dieses Verständnis Cassirers für den konfliktuellen Charakter der Kultur eruieren und bewerten? Was wird im Rahmen seiner Kulturphilosophie unter Konflikt der Kultur verstanden? Dies wird im Folgenden hinsichtlich drei Grundelemente untersucht: *erstens* die Bestimmung der Kulturphilosophie als Kritik der

¹⁸ Spengler, Oswald: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, vollständige Ausgabe in einem Band, Beck: München 1963, S. 392.

¹⁹ Cassirer, Ernst: „Geschichte (Allgemein)“, in: ders.: *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, hrsg. von Christian Möckel, Klaus-Christian Köhnke, John M. Krois, Oswald Schwemmer (=ECN), Bd. 3: *Geschichte und Mythos*, hrsg. von Klaus-Christian Köhnke, Herbert Kopp-Oberstebrink und Rüdiger Kramme, Meiner: Hamburg 2002, S. 78 sowie 80f.

Kulturformen; *zweitens* die strukturelle Konfliktgeladenheit der Kultur als pluralistisches System; *drittens* die Harmonie als funktionelles Einheitsprinzip der Kultur als konfliktgeladenes System.

2.2.1 Eine Übersicht über das systematische Programm Cassirers kann von der klassischen, wenn auch einmaligen Bestimmung der Kulturphilosophie als transzendente „Kritik der Kultur“ ausgehen, die nicht als bloße Teildisziplin, sondern als neue Bezeichnung eines umfassenden Philosophierens über die Kultur in ihrer Mehrdimensionalität gilt. In diesem Zusammenhang werden die Termini ‚Kritik‘ und ‚transzendental‘ in einem modern artikulierten, prinzipiell aber noch kantischen Sinne erfasst: Die Philosophie wird zur Kritik, indem sie allein die Feststellung der Bedingungen einer gewissen subjektiv und objektiv möglichen Erfahrung anstrebt; sie ist zudem insofern transzendental, als sie Subjekt und Objekt weder als selbständige noch als vorherbestehende Größe versteht, sondern sich je nach Kontext immer nur auf die Form ihrer Verknüpfung, d.h. auf die Art und Weise der Erzeugung ihrer unlösbaren Korrelation fokussiert.²⁰

Diesen Begriff der transzendentalen Methode artikuliert Cassirer in der Sprache der Marburger Schule, davon ausgehend, dass die erst anhand wissenschaftlicher bzw. kultureller Fakten, analytisch-rekonstruktiv zugängliche Erfahrung den optimalen Ausgangspunkt einer Kulturphilosophie ausmacht. Die konkreten Realisierungen der immer bereits objektivierten, vielfältigen Produktivität des menschlichen Geistes sind aber nun weder hinsichtlich der drei traditionellen – logischen, ethischen und ästhetischen – Arbeitsgebiete des historischen Kritizismus zu untersuchen, noch sollten sie in einer festen, vorbestimmten Struktur der Subjektivierung- und Objektivierungsmöglichkeiten erstarren. Vielmehr ist die Auswirkung dieser geistigen Kraft überall dort ans Licht zu bringen, wo sich seine formgebende Tätigkeit oder ein bestimmtes symbolisches Potenzial erkennen lassen. Wie Cassirer diese entscheidende Erweiterung des kritisch-idealistischen Gesichtspunkts 1920 zusammenfasst:

²⁰ Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache* (1923), in: ECW 11, Meiner: Hamburg 2001, S. 9.

„Der Begriff des Transzendenten selbst hat sich damit wieder aus der ausschließlichen Beziehung zur Theorie, und insbesondere zu Newtons mathematischer Naturwissenschaft, herausgelöst. Er wird überall dort anwendbar, wo es sich überhaupt um Formen geistiger Gesetzlichkeit handelt, aus denen sich eine objektive Auffassung und ein objektiver Aufbau der ‚Wirklichkeit‘ ergibt.“²¹

In diesem Sinne wird von Cassirer ein neuer Begriff der Wirklichkeit herausgebildet, als einer Welt geistiger Funktionen und symbolischer Formen, als einem Netz der Medien kultureller Objektivierung, das den „ursprünglich-bildenden“ Zugang zur inneren und äußeren Wirklichkeit erst ermöglicht.²² Bei diesem entscheidenden Schritt verwandelt sich die Philosophie in eine Kritik der Kultur und ihrer *Formen*, d.h. in eine nach transzendentaler Methode angestellte Reflexion über die Modalitäten des geistigen Produzierens, die in ihrer Gesamtheit das System der Kultur konstituieren. Der Polarstern der transzendentalphilosophischen Kritik wird daher nicht mehr in der „Vernunft“, sondern in der „Kultur“ als Ganze der möglichen Richtungen der geistigen Produktivität und als Totalität der unterschiedlichen Weise symbolischer Formung erkannt,²³ deren spezifische Leistung in der Umbildung der „passiven Welt der bloßen Eindrücke“ zu einer „Welt des reinen geistigen Ausdrucks“ besteht, wie Cassirer in der *Philosophie der symbolischen Formen* feststellt.²⁴

Zu diesen Formen der Kultur zählen bekanntlich der Mythos, die Sprache, die Kunst, die Religion, die Technik, das Recht, die historische, die geistes- und die naturwissenschaftliche Erkenntnis, welche allerdings nicht nur oder nicht bloß in ihren empirischen Realisierungen, sondern vielmehr als verschiedene Kategorien der geistigen Kultur, als Modalitäten symbolischer Prozesse des Aufbaues der subjektiven und objektiven Wirklichkeit neu festgelegt werden.

2.2.2 Die Fragen nach Ordnung und Rang dieser Formen sowie nach Offenheit oder Geschlossenheit ihrer Systematik werden im Folgenden nicht im Detail diskutiert, um vielmehr auf das Problem zu fokussieren, ob und inwiefern Konflikte zwischen diesen Kulturformen entstehen können. Hierzu ist die Antwort Cassirers in doppelter Hinsicht bejahend: Einerseits sind Konflikte zwischen Kulturformen

²¹ Vgl. Cassirer, Ernst: „Goethe und die mathematische Physik“, in: ders.: *Ideen und Gestalt* (1920), in: ECW 9: *Aufsätze und kleine Schriften 1902-1921*, Meiner: Hamburg 2001, S. 302.

²² Ebd., S. 303.

²³ Vgl. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*, S. 9.

²⁴ Ebd., S. 10.

möglich und stehen auch wiederholt auf der Tagesordnung; andererseits schärfen die Kulturformen eben durch diese Konflikte hindurch ihr Profil insofern, als dass sie sich ihrer extensiven und intensiven Grenzen ‚bewusst‘ werden und den Zwischenraum zum interkommunikativen Verstehen schaffen.²⁵

Was sind aber diese Konflikte und ihre Ursachen, wenn man sie genauer betrachtet? Cassirer geht davon aus, dass jede Kulturform in erster Linie als geschlossenes Ganzes, als spezifisches Gestaltungsprinzip auftritt und in dieser Verfassung ihr eigenes Potential entfaltet. Jede Weltansicht erhebt auf diese Weise einen eigenen, ‚totalisierenden‘ Anspruch auf Wahrheit- und Wirklichkeitsbestimmung, welcher allerdings auf die ähnlichen, konkurrierenden Ansprüche anderer Kulturformen stößt und somit den Konflikt auslöst. Diesen Gedanken pointiert Cassirer vor allem im ersten Band der *Philosophie der symbolischen Formen*:

„[J]eder Grundform des Geistes, indem sie auftritt und sich entwickelt, ist das Bestreben eigen, sich nicht als einen Teil, sondern als ein Ganzes zu geben und somit statt einer bloß relativen eine absolute Geltung für sich in Anspruch zu nehmen. Sie bescheidet sich nicht innerhalb ihres besonderen Bezirks, sondern sie sucht die eigentümliche Prägung, die sie mit sich führt, der Gesamtheit des Seins und des geistigen Lebens aufzudrücken. Aus diesem Streben zum Unbedingten, das jeder Einzelrichtung innewohnt, ergeben sich die Konflikte der Kultur und die Antinomien des Kulturbegriffs“.²⁶

Als Figuren dieser Gegensätze werden die Entwicklung der modernen Wissenschaft als Emanzipation von den „sprachlichen Allgemeinbegriffen“ und die Auflehnung des religiösen Denkens der Griechen gegen den „mythisch-dichterischen“ und den „sinnlich-plastischen Gottesbegriff“ angeführt.²⁷ Aber bekanntlich wird dem Mythos als historisch früheste und systematisch basale Kulturform ein spezifisches Konfliktpotenzial zugesprochen. So ist im *Vorwort* des zweiten Bandes der *Philosophie der symbolischen Formen* von einem „stets aufs neue ausbrechenden Kampf“ zwischen Erkenntnis und Mythos die Rede sowie von den „Eingriffen und Übergriffen des Mythos in den Kreis der Wissenschaft“²⁸, und es handelt sich dabei um eine Auffassung, auf die Cassirer zwanzig Jahre später in *The Myth of the State* zurückgreift, um die Geschichte des politischen Denkens in

²⁵ Vgl. ebd., S. 11.

²⁶ Ebd., S. 10.

²⁷ Ebd., S. 11f.

²⁸ Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken* (1925), in: ECW 12, Meiner: Hamburg 2002, S. XIII-XIV.

ihrer Dialektik als ewigen Konflikt zwischen den rationalen und den mythischen Formen politischer Kultur zu rekonstruieren.²⁹

Im erwähnten Passus ist vor allem die im Werke Cassirers einmalig rekurrierende Bezeichnung der kulturellen Konflikte als „Antinomien des Kulturbegriffs“ von Bedeutung, wenn man sich die Kantische Bestimmung der Antinomie als „Widerstreit der Gesetze“³⁰ vergegenwärtigt. Sind in der Tat die Kulturformen im engeren Sinne als ‚Formen geistiger Gesetzlichkeit‘ zu erfassen, dann sind die Konflikte der Kultur eher als Gegensätze und Widerstreite zwischen den Prinzipien symbolischer Formung zu deuten: Konflikte zwischen Kulturformen sind daher nicht bzw. nicht nur das Ergebnis historischer Kontingenz und Konjunkturen, sondern ein Wesensmerkmal menschlicher Kultur infolge ihrer sich ausdifferenzierenden Struktur. In diesem Zusammenhang kann Cassirer anhand Hegels³¹ schließen:

„Die einzelnen geistigen Richtungen treten nicht, um einander zu ergänzen, friedlich nebeneinander, sondern jede wird zu dem, was sie ist, erst dadurch, daß sie gegen die anderen und im Kampf mit den anderen die ihr eigentümliche Kraft erweist“.³²

2.2.3 Unter welchen Bedingungen hält die Kultur als ein derart konfliktgeladenes System zusammen? Wie kann die Einheit dieses Systems in der Tat nicht nur trotz, sondern eben kraft dieser Gegensätze und Spannungen, Kämpfe und Konflikte zwischen den Kulturformen konzipiert werden?

Die Aufgabe einer Philosophie der symbolischen Formen als Kritik der Kultur liegt Cassirers Auffassung nach darin, sich mit allen Kulturformen in Hinblick auf mindestens drei Zielsetzungen zu befassen: die Erfassung jeder Kulturform in ihrem eigentümlichen Gestaltungsprinzip; das Überschauen des Ganzen aller

²⁹ Vgl. Cassirer, Ernst: *The Myth of the State* (1946[†]), in: ECW 25, Meiner: Hamburg 2007, S. 7ff.

³⁰ Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, A407/B434.

³¹ Im vorliegenden Beitrag wird das Problem des Verhältnisses zwischen Cassirers Verständnis der kulturellen Konflikte und Hegels Philosophie nicht weiter ausgeführt, da dies über den Rahmen dieser Vorstudie hinaus gehen würde, was allerdings in systematischer Hinsicht nicht bedeuten soll, die Rolle dieser Rezeption und das Interesse für alle diesbezüglich offenen Fragen nicht als Bestandteil einer Untersuchung zum Thema zu anvisieren. Zum Zusammenhang zwischen Hegel und Cassirer sind folgende Beiträge Christian Möckels zu erwähnen: „Hegels Phänomenologie des Geistes als Vorbild für Cassirers Philosophie der symbolischen Formen“, in: Arndt, Andreas/Müller, Ernst (Hrsg.): *Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘ heute* (Sonderband der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 8), Meiner: Hamburg 2012, S. 155-180; „Hegel-Bilder im Wandel? Zu Ernst Cassirers Verständnis der politischen Philosophie Hegels“, in: Lomonaco, Fabrizio (Hrsg.): *Simbolo e cultura. Ottant'anni dopo la Filosofia delle forme simboliche*, Franco Angeli: Mailand 2012, S. 187-208; „Der frühe Cassirer über die Bedeutung Hegels für eine zeitgenössische politische Philosophie“, in: Lüddecke, Dirk/Englmann, Felicia (Hrsg.), *Das Staatsverständnis Ernst Cassirers*, Nomos: Baden-Baden 2015, S. 22-46.

³² Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*, S. 11.

Kulturformen; die Bezugnahme und die Projektion jeder Kulturform auf einen gemeinsamen, einheitsstiftenden Punkt, der nicht als gegeben, sondern als ein aufgegebenener, anzustrebender Fokus gelten soll. Das Zusammenspiel dieser Dimensionen konstituiert die integral analysierende, synthetisierende und systematisierende Funktion der Philosophie.³³ Daraus resultierend wird die Einheit des Systems strukturell als problematisch und hypothetisch gedacht, als minimale Grundnorm der kulturellen Vernunft vorausgesetzt: Von dem immanenten Standpunkt jeder Kulturform aus ist diese Einheit trotzdem jener Grenzwert, jenes Telos, das ihre Entwicklung und Konkretisierung funktionell, d.h. als Grundrichtung ihrer Realisierungen, bestimmt.³⁴

Was in diesem Kontext wirkt, ist eine harmonische Konzeption des Verhältnisses zwischen den sich miteinander auseinandersetzenen Formen der menschlichen Kultur. In seinem ersten Werk *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* von 1902 interpretierte Cassirer die Harmonie als Grundpostulat der monadischen Weltauffassung: Das in seiner Besonderheit irreduzible Individuum hat einen allgemeinen Wert erst deshalb, weil jener „begrenzte und enge Ausschnitt des Universums“ als nichts anderes als „der Ausdruck der allgemeinen Gesetzlichkeit des Gesamtsystems“, als nichts anderes als „der Repräsentant für die Form und Ordnung des Ganzen“ fungiert.³⁵ Nun, wie jede individuelle Wesenseinheit, wie jedes Individuum einen solchen ‚kosmischen‘ Wert hat, so soll jede einzelne Kulturform nicht als bloßer Teil oder beziehungsloses Fragment, sondern als *Symbol des gesamten Systems* gelten, und zwar als jenes, in dem das Ganze in prägnanter Form von einem konkreten Gesichtspunkt aus zum Ausdruck gebracht wird.

Es ist in diesem genauen Sinne begründet, dass Cassirer immer noch auf dasselbe Postulat der Harmonie bis hin zu seiner letzten veröffentlichten Monographie Bezug nimmt, um eine Lösung für das Rätsel des konfliktgeladenen Charakters des Kultursystems zu entwerfen. So definiert in *An Essay on Man* von 1944 Cassirer die Einheit der Kultur als etwas Funktionelles, d.h. nicht als statisches, sondern als dynamisches und immer wieder zu erbringendes Gleichgewicht, das

³³ Vgl. ebd., S. 1-49.

³⁴ Vgl. ebd., S. 9-15. Auch in dieser Hinsicht rezipiert Cassirer die Lehre der Marburger Schule, u.a. das Konzept der Idee als Hypothesis sowie des Erkenntnisgegenstandes als Problems. Dazu vgl. u.a. Natorp, Paul: „Kant und die Marburger Schule“, *Kant Studien*, XVII, 1912, S. 193-221.

³⁵ Cassirer, Ernst: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (1902), in: ECW 1, Meiner: Hamburg 1998, S. 355.

aus dem Konflikt zwischen den Kulturformen heraus sowie kraft der harmonischen Koordination dieser Kulturformen zu einem selben Ziel hervorgeht.

Aber was ist dieses, niemals wirklich erreichte, immer noch zu bestimmende Ziel? Cassirer spricht bekanntlich von dem Beitrag der Kultur in ihren vielfältigen Formen zum Prozess der „allmählichen Selbstbefreiung des Menschen“ und des unabschließbaren Aufbaus jenes „ideellen“ Kulturkosmos, der die charakteristische Qualifikation der Menschheit in ihrer Abgrenzung von der Natur ausmacht.³⁶ In dieser Feststellung ist Cassirer sicherlich präsent, dass es eine Natur als Basis und das Organische als integralen Bestandteil des Phänomens ‚Mensch‘ gibt; beide scheinen allerdings als solche nicht die entscheidenden Merkmale zu sein, um auf die Grundfrage der philosophischen Anthropologie zu antworten, was der Mensch *als solcher* ist, was dieses *animal symbolicum* bzw. dieses sich ins Organische übersetzende, verkörperte Symbol konstituiert:

„Philosophy cannot give up its search for a fundamental unity in this ideal world. But it does not confound this unity with simplicity. It does not overlook the tensions and frictions, the strong contrasts and deep conflicts between the various powers of man. These cannot be reduced to a common denominator. They tend in different directions and obey different principles. But this multiplicity and disparateness does not denote discord or disharmony. All these functions complete and complement one another. Each one opens a new horizon and shows us a new aspect of humanity. The dissonant is in harmony with itself; the contraries are not mutually exclusive, but interdependent: »harmony in contrariety, as in the case of the bow and the lyre«³⁷.

Auf diese Weise wird die klassische, ‚strukturalistische‘³⁸ These der *Philosophie der symbolischen Formen* lediglich aus der Perspektive des menschlichen Individuums heraus dekliniert, wenn auch der Grundgedanke bestätigt bleibt, dass die Kulturformen eine entscheidende *Distanzierung* von der Unmittelbarkeit bedeuten, zu verstehen als *Befreiung vom Zwang des Zeichens bis hin zu seiner freien Verwendung*. Aber um diese konfliktgeladene bzw. in der Spannung lebende Systematik der Kulturformen gleichsam zu stabilisieren, ist dieser emanzipatorischen

³⁶ Cassirer, Ernst: *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (1944), in: ECW 23, Meiner: Hamburg 2006, S. 244 (eigene Übersetzung).

³⁷ Ebd. (Text im Original).

³⁸ Christian Möckel hat auf Konvergenzen zwischen Cassirers Philosophie und dem modernen Strukturalismus hingewiesen (u.a. vgl. „Philosophie der symbolischen Strukturen“? Zu einigen Parallelen bei Ernst Cassirer und Claude Lévi-Strauss“, in: *Logos & Episteme*, IV, 2, 2013, S. 245-267 sowie die Mitwirkung beim von Ralf Müller in Kooperation mit Muriel van Vliet, Ralf Becker und Sascha Freyberg initiierten DFG-Forschungsnetzwerk und -vorhaben „Morphologie als Paradigma“ 2016-2019).

Aufgabe und der daraus resultierenden Forderung nicht unmittelbar die Bedeutung der ethischen Norm, sondern vielmehr die des befreienden Operierens des kritisch-transzendentalen Idealismus zuzuschreiben, welches zuletzt die Ermöglichung und Erschaffung neuer Welten sowie die qualitative Erweiterung des Erfahrungshorizontes der allein kulturimmanenten Agierenden bedeutet.³⁹

3. Abschließende Bemerkung und Problematisierung

Kulturphilosophie als transzendental-methodisch fundierte Kritik der Kultur, Antinomien des Kulturbegriffs in systematischer und ideengeschichtlicher Hinsicht, Symbolisierung und Harmonie – diese zählen zu den Grundbegriffen, die den Horizont einer eingehenden Untersuchung über Ort und Rolle des Konflikts im Denken Cassirers umfassen. Um seine Zielsetzung zu erfüllen, sollte allerdings ein solches Vorhaben durch eine Betrachtung der vielen offenen Fragen ergänzt werden, die aus der Analyse resultieren und ihre Implikationen auch über die konfliktphilosophische Problemstellung hinaus erweisen.

Als Ansatzpunkt einer solchen kritischen Reflexion sollte die scheinbare Vernachlässigung Cassirers der im weitesten Sinne ‚materiellen‘ Seite kultureller Konflikte angesehen werden. Das Konzept symbolischer Formung sieht es zwar bereits in der Definition vor, dass jedem Symbol ein Materielles integral und strukturell zugrunde liegt, die Übersetzung dieses Gedankens auf die Erforschung konkreter Konflikte der Kultur bleibt allerdings im Cassirerschen Werk unangesprochen: Wer sind die wirklichen Akteure, Instanzen, Träger und Opfer dieser Konflikte? Werden die Gegensätze ausschließlich auf der Ebene geistiger Kulturformen bestimmt oder sind in der Tat auch gesellschaftliche, historische, wirtschaftliche oder politische Faktoren in Kauf zu nehmen? Und wenn dieses Element relevant ist, was macht dann den Status dieser ‚Schattenseite‘ kultureller Konfliktualität aus?

Zusätzlicher Untersuchungsbedarf lässt sich auch bei der Beschreibung der Dynamik des Konflikts zwischen den Kulturformen beobachten: Wie können in sich selbst geschlossene, gleichsam als Monaden verstandene Bilderwelten als Modi der Sinnggebung streng genommen miteinander in Konflikt geraten? An welchem

³⁹ Am besten wird diese Differenzierungsbedarf durch die Technik erwiesen, welche zwar in ihrer Bestimmung als „werk-bildende Denkform“ eine symbolische Form ist, aber sich neutral in Bezug auf die Ethik auszeichnet, sodass ihre kulturphilosophische Analyse zur Forderung einer ständigen „Entmaterialisierung“ und „Ethisierung“ der Technik führt. Dazu vgl. Ernst Cassirer: „Form und Technik“ (1930), in: ECW 17, S. 139-184.

Punkt bzw. an welchen Punkten kollidieren oder tangieren diese unterschiedlichen, aufeinander nicht reduzierbaren Gestaltungsprinzipien und Wahrheitsansprüche?⁴⁰ Entsteht diese konzeptionelle Überforderung dadurch, dass man mit den Grenzen der Metaphorik des Konflikts als tatsächliches ‚Zusammenstoßen‘ konfrontiert ist? Zur Behandlung dieses Fragekomplexes ist sicherlich eine Reflexion über den Status dieser aneinanderstoßenden Gebilde von einem spezifischen, kultur- bzw. konfliktphilosophischen Gesichtspunkt aus unverzichtbar. Denn, sind die symbolischen Formen reine Sinnordnungen, dann können sie nicht in Wirklichkeit ‚kollidieren‘, d.h. nicht als die Elemente des Konflikts gelten. Was ‚stößt‘ aber ‚zusammen‘? Sind es manchmal die Anwendungen auf gewisse Problemkomplexe, manchmal die Akte des Hinblickens auf die unterschiedlichen Kulturformen, manchmal die Agierenden, die in ihrer Bezugnahme auf die Kulturformen mit ihren Wahrheitsansprüchen spielen und zugleich andere Motive, Interessen und Lebensordnungen verfolgen? Kann und soll dementsprechend eine differenzierende Klassifikation der ‚Konfligenten‘ ausgeführt werden?

Zu einer dritten Frage führt die Fokussierung Cassirers auf ein übergreifendes Konzept der Kultur *im Singular*, welches vor allem in der Rede von Formen *der* Kultur oder von Kulturen im Sinne sich ausdifferenzierender *Kulturgebilde* sichtbar wird. Dass von Kultur im konkreten Begriffsgebrauch als Subjekt und Personifizierung gesprochen wird, wirkt in methodischer Hinsicht bei Cassirer – dem lebenslangen Kritiker von Substanzbegrifflichkeit und unermüdlichen Befürworter funktionsbegrifflicher Umdeutungen – unproblematisch. Ist diese Verwendung jedoch auf die Erbschaft des klassischen Idealismus als Philosophie des Geistes zurückzuführen, welche im Werk Cassirers zwar keine Subjekt- und keine Objektphilosophie darstellt, aber noch auf eine spezifische Terminologie angewiesen bleibt? Vor diesem Hintergrund stellt sich die weitere Frage, inwieweit ein Verständnis in moderner bzw. postmoderner Zeit der Interkulturalität noch sprachfähig ist, welches eine bzw. *die* Kultur in den Vordergrund rückt. In anderen Worten: Sind die symbolischen Formen der Kultur oder die von Cassirer mobilisierten ideengeschichtlichen Typen hinreichend ausdifferenzierte Begriffe zur

⁴⁰ Sind Kontraste nicht nur zwischen den Kulturformen, sondern auch innerhalb einer Kulturform möglich? Wenn auch nicht explizit thematisiert, würde dies Cassirers Auffassung nach kein philosophisches, sondern vielmehr ein teilwissenschaftliches, beispielweise kultursoziologisches Problem darstellen, während die Aufgabe der Kulturphilosophie darin liegen würde, diese Untersuchung durch eine Eruiierung der Rahmenbedingungen individueller Konfliktphänomene zu ermöglichen, d.h. als ‚Kritik konfliktueller Vernunft‘ methodisch zu fundieren.

Erfassung gegenwärtiger Phänomene? Bis zu welchem Niveau ist eine Kulturphilosophie methodisch dazu aufgefordert, ihren Forschungsgegenstand weiter zu charakterisieren? Soll sie sich ausschließlich mit einem Begriff der Kultur in kategorialer Hinsicht befassen oder sich die ‚phylogenetische‘ Problemstellung aneignen, wie Kulturen entstehen bzw. unter welchen Bedingungen die Konkretisierung, Operationalisierung und Anwendung dieses Theoriegerüsts erfolgt?

Ein letztes Problem betrifft die spannungsreiche Begründung der Einheit des Systems als *pluraler* Bestimmtheit, vor allem die Fundierbarkeit der Harmonie als systematischen Eckstein. Auslösung und Schlichtung der Konflikte zwischen den Kulturformen werden in der Tat zugrunde gelegt als die Idee einer Urkorrelation, die die symbolische Darstellung des Ganzen vom irreduziblen und immanten Standpunkt jedes Individuums aus erst ermöglicht. Aber inwieweit wird die Hervorhebung der gemeinsamen Fokussierung dieser Pluralität dem Risiko ausgesetzt, die Harmonie *mutatis mutandis* in eine Synthese und dementsprechende Betonung des zuletzt notwendigen Zusammenhanges zwischen den Kulturdimensionen aufzulösen? Wird der Konflikt in der Kulturphilosophie Cassirers harmonisch oder synthetisch gelöst, oder wird ein dritter, dialektischer oder metamorphischer Weg eingeschlagen?

Nimmt man die abschließenden Bemerkungen des *Essay on Man* ernst und geht man von der Maßgeblichkeit des Harmoniegedankens bei Cassirer aus, bleibt noch eine Grundfrage anzusprechen: Was garantiert bzw. worauf basiert das Postulat der Harmonisierbarkeit der Konflikte innerhalb der Kultur überhaupt? Was wird bei der konstruktiven Kommunikation zwischen den sich im Gegensatz artikulierenden und konkurrierenden Weisen der kulturellen Sinnggebung vorausgesetzt? Die Antwort scheint es, ausschließlich in der basalen Annahme der Kulturphilosophie zu liegen, dass jeder Form der Kultur zugleich ein spezifischer und ein kosmischer Wert zugesprochen werden soll: Der letzte Konvergenz- und Einheitspunkt ist als *focus imaginarius* nicht gegeben, sondern insofern aufgegeben, als jede Gestalt letztendlich als Anwendung und Offenbarung der Potenz menschlichen Geistes gilt und in ihrer Zurückführbarkeit auf die Idee des *animal symbolicum* fundiert werden soll.

Treffend wurde die Grundstimmung des philosophischen Unternehmens Cassirers als „methodische[r] Optimismus“ bezeichnet⁴¹, denn ihm zugrunde steht

⁴¹ Vgl. Dirk Lüddecke: *Staat - Mythos - Politik. Überlegungen zum politischen Denken bei Ernst Cassirer*, Ergon: Würzburg 2003, S. 26.

eine Vision der Welt als Kosmos, in welchem die verschiedenen, auch gegensätzlichen Töne zumindest der Möglichkeit nach zur Konsonanz gebracht werden können. Inszeniert wird im Zusammenhang keine kosmische Tragödie, sondern ein universelles Drama, in dessen Mittelpunkt immer wieder die kulturellen Formen des freien und perspektivhaften Tuns des Menschen stehen. Aber im Gegensatz zu Leibniz und Kant, Hegel oder Hermann Cohen gibt es anscheinend keine Theodizee, keine Gottesidee, keinen absoluten Geist und keinen Messianismus als metaphysische, ontologische oder religiophilosophische Instanz zur finalen Garantie des Systems. Cassirers Harmoniepostulat scheint Ausdruck eines situativ gefühlten, urphänomenalen Vernunftglaubens zu sein, das als solches dem Risiko immer mehr ausgesetzt wird, im modernen, aktuellen Kampf und Polytheismus der Wert- und Lebensordnungen relativiert zu werden und letztendlich an Überzeugungskraft und Wirksamkeit zu verlieren.

Die Autor*innen

Joaquim Braga: Studium der Philosophie an der Universität Coimbra, Portugal; Promotion (2010) an der Humboldt-Universität zu Berlin. Derzeit wissenschaftlicher Mitarbeiter am *Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação* der Universität Coimbra und stellvertretender Koordinator der Forschungsgruppe *Instituto de Estudos Filosóficos* (IEF). Seine Forschungsinteressen umfassen Kulturphilosophie, Philosophie der Kunst, Ästhetik sowie Medientheorie und moderne Philosophie. Wichtigste Veröffentlichungen: *Die symbolische Prägnanz des Bildes. Zu einer Kritik des Bildbegriffs nach der Philosophie Ernst Cassirers* (2012); *Símbolo e Cultura* (2014); (zusammen mit Christian Möckel hrsg.) *Rethinking Culture and Cultural Analysis – Neudenken von Kultur und Kulturanalyse* (2013); (zusammen mit Edmundo Balsemão Pires hrsg.) *Bernard de Mandeville's Tropology of Paradoxes. Morals, Politics, Economics, and Therapy* (2015).

Rafael Garcia: 2003-2007 Studium der Philosophie (M.A.), 2011-2015 Promotion an der *Universidade de São Paulo*, Brasilien, mit einer Dissertation über die politische Philosophie Ernst Cassirers. Von 2013 bis 2014 CAPES- und DAAD-Stipendiat an der Humboldt-Universität zu Berlin, derzeit Professor an der *Universidade de Campinas*. Seine Forschungsinteressen sind: Philosophische Anthropologie, Kulturphilosophie, politische Philosophie und die Philosophie Ernst Cassirers. Zu den wichtigsten Veröffentlichungen zählt die Monographie *Genealogia da Crítica da Cultura. Sobre a Filosofia das Formas Simbólicas de Ernst Cassirer* (2014).

Pellegrino Favuzzi: Studium an der *Scuola Galileiana di Studi Superiori* der Universität Padua (2004-2009); Promotion in Philosophie und Ideengeschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin und an der Universität Padua (2013); DAAD-Stipendiat in Berlin und danach Forschungsstipendiat an der Universität Hamburg (2013-2015); seit 2016 Gastwissenschaftler an der Arbeitsstelle ‚Ernst-Cassirer-Nachlassedition‘ und derzeit Referent für *Alumni Relations* und *Career Services* an der Jacobs University in Bremen. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Politischen Philosophie und der Rechts- und Sozialphilosophie sowie im Bereich der Philosophiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. In seinen Veröffentlichungen beschäftigte er sich mit der Philosophie Ernst Cassirers und des

Marburger Neukantianismus sowie mit der Geschichtswissenschaft Ernst Kantorowicz'. Seine Dissertation behandelt das Verhältnis zwischen Kultur und Staat bei Cassirer (*Cultura e Stato. Fonti e contesto del pensiero politico di Ernst Cassirer*, 2013); den Sammelband *Philosophie der Kultur- und Wissensformen: Ernst Cassirer neu lesen* (2016) hat er zusammen mit Tobias Endres und Timo Klattenhoff herausgegeben.

Yosuke Hamada: Studium der Philosophie an der *Université Paris-Sorbonne (Maîtrise)*, an der Humboldt-Universität zu Berlin (M.A.) sowie an der Universität Hamburg (Dr. Phil.). Sein Forschungsschwerpunkt liegt auf der Philosophie Cassirers. Er ist der Autor des Buches *Symbol und Gefühl. Ernst Cassirers kulturphilosophische Gefühlstheorie* (2016) und derzeit JSPS Fellow (Universität Tokio).

Timo Klattenhoff: B.A. in Geschichte und Philosophie an der Universität Bremen, M.A. in Philosophie an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Erfolgreiche Verteidigung seiner Dissertation an der Humboldt-Universität zu Berlin zur Frage nach möglichen Parallelen zwischen den Philosophien Ernst Cassirers und Georg Simmels. Herausgabe von *Philosophie der Kultur- und Wissensformen. Ernst Cassirer neu lesen* (2016) mit Tobias Endres und Pellegrino Favuzzi. Seine Forschungsinteressen liegen auf der Kulturphilosophie und Epistemologie im 19. und 20. Jahrhundert, Kritischer Theorie und Entfremdung sowie dem Verhältnis von Ökonomie und Philosophie.

Viola Nordsieck: Studium der Philosophie und Anglistik in Heidelberg, Nottingham (UK) und Berlin. Ihre Dissertation erschien 2015 im Karl Alber Verlag Freiburg in der Reihe Phänomenologie und trägt den Titel *Formen der Wirklichkeit und der Erfahrung. Henri Bergson, Ernst Cassirer und Alfred North Whitehead*. Sie ist in Berlin als freie Wissenschaftlerin, Journalistin und Publizistin tätig. Im Erscheinen: „Rhythmus als Form der Dauer. Zu Form und Formbildung im Denken Henri Bergsons“, in *Ikonische Formprozesse*, hrsg. von Johanna Schiffler, Marion Lauschke und Franz Engelmann; und „Transformation oder Deformation des Subjekts? Ernst Cassirer und die Kritische Theorie“, in *Kritisch-Kulturphilosophische Konstellationen. Ernst Cassirers Philosophie in systematischen Beziehungen*, hrsg. von Thiemo Breyer und Stefan Niklas.

Anastassios Psilojannopoulos: Geboren 1965 in Athen, Studium der Pädagogik (Universität Athen, Diplom), der Klassischen Philologie (Universität Athen, Diplom) sowie der Wissenschafts- und Technikgeschichte (Hochschule Athen, Master of Science). Schließlich Promotion in Philosophiegeschichte an der Humboldt Universität zu Berlin: *Von Thomasius zu Tetens. Eine Untersuchung der philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen der theoretischen Philosophie Kants in repräsentativen Texten der Deutschen Aufklärung*, 2013. Weitere Publikation: *Thomasius – Tschirnhaus – Kant. Frühaufklärerisches Gedankengut in der kritischen Philosophie Kants* (Philosophisches Jahrbuch 120, 2, S. 295-304). Seit 1986 berufstätig als verbeamteter Grundschullehrer in Athen.

Catia Rotolo: Studium der Philosophie an der Universität von Bari (Italien) bei Prof. Dr. R. Finelli; Promotion in *Mind Sciences and Studies in Human Relations* an der Universität des Salento in Lecce (Italien) bei Prof. Dr. M. Brusotti und Prof. Dr. Emeritus H.-J. Sandkühler; Post-Doc, als DAAD-Stipendiatin, an der Humboldt-Universität zu Berlin bei Prof. Dr. Christian Möckel. Ihre wissenschaftlichen Arbeiten und Publikationen beschäftigen sich mit Cassirer und insbesondere dem Symbol sowie der Philosophie der symbolischen Formen. Außerdem studierte sie Gesang am Konservatorium Niccolò Piccinni in Bari (Italien).

André Schmiljun: Studium der Philosophie, Neueren und Neuesten Geschichtswissenschaft an der Humboldt-Universität zu Berlin. Die Promotion erfolgte 2014 bei Prof. Dr. Steffen Dietzsch und Prof. Dr. Christian Möckel zum Begriff der Antipolitik am Beispiel des Philosophen F. W. J. Schelling, exemplarisch verglichen mit späteren Autoren wie Heinrich Treitschke, Constantin Frantz, Thomas Mann und Friedrich Nietzsche. Seine Forschungsinteressen liegen unter anderem in den Gebieten des Deutschen Idealismus, der Politischen Philosophie, der Philosophie des Geistes und der Sprachphilosophie.

Felix Schwarz: Studium der Philosophie und Mathematik an der Humboldt-Universität zu Berlin und Universität Kyoto; Promotion bei Prof. Dr. Birgit Recki an der Universität Hamburg zu Ernst Cassirers Naturphilosophie. Weitere Forschungsinteressen sind Kant und der deutsche Idealismus, Anthropologie und Naturphilosophie, Philosophie der Biologie, ökologische Ethik und Philosophie der Politik.

Muriel van Vliet: Nach der Aufnahme in die *École Normale Supérieure* von Paris und der *agrégation* ist sie derzeit Lehrerin der Philosophie. Nach ihrer Doktorarbeit über die Ästhetik und die Anthropologie Ernst Cassirers, die unter dem Titel *La forme selon Ernst Cassirer. De la morphologie au structuralisme* bei der Presses Universitaires de Rennes 2013 erschienen ist („Die Form nach Ernst Cassirer. Von der Morphologie zum Strukturalismus“), ist sie Doktor für Ästhetik und Philosophie geworden. Sie studiert zur Zeit Autoren, die zur deutschsprachigen morphologischen Strömung gehören, darunter Gottfried Semper, Georg Simmel, Edgar Wind, aber auch solche der zeitgenössischen Anthropologie wie Philippe Descola, Carlo Severi, Tim Ingold.

Christoph Sebastian Widdau: Studium der Philosophie, Germanistik und Politikwissenschaft an der RWTH Aachen, der Universität Potsdam und der Humboldt-Universität zu Berlin; Promotion (2015) an der Universität Potsdam; derzeit (2017) Lehrkraft für besondere Aufgaben am Bereich Philosophie der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg und Lehrbeauftragter an der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Potsdam sowie Herausgeber der Zeitschrift *Kultursoziologie*. Ausgewählte Veröffentlichungen: *Kennen Sie Randegg? Martin Walsers ‚Das Gespenst von Gattinau‘ und die Tendenz zur Versöhnung* (2011²); *Descartes und Whitehead über Körper und Geist* (2012); *Behemoth und Doppelstaat. Eine Einführung in zwei NS-Analysen* (2015²); *Cassirers Leibniz und die Begründung der Menschenrechte* (2016).

Mirko Wischke: Promotion 1993 an der Humboldt Universität zu Berlin, 2000 Habilitation an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 2002-2008 Gastprofessuren und -dozenturen an der Universität Olomouc, Mohyla Universität Kiew, Universität Poznan. 2008 Fellow am Forschungsinstitut für Philosophie Hannover. 2009-2012 Gastprofessor an der Taras-Schewtschenko-Universität Kiew. 2012-2014 Vertretungsprofessor an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg. 2015 Gastprofessor an der *Universidad de Ibaqué*. Seit 2015 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Stiftung Universität Hildesheim. 2016 Umhabilitation an der Universität Hildesheim. Seine Forschungsschwerpunkte sind Politische und Sozialphilosophie, Ethik und Hermeneutik.

Namenverzeichnis

A

- Adorno, Theodor S. 178
Agamben, Giorgio S. 206
Arendt, Hannah S. 210
Aristoteles S. 73ff., 119
Austin, John Langshaw S. 52

B

- Bauch, Bruno S. 95
Bauman, Zygmunt S. 203, 219f.
Baumgarten, Alexander Gottlieb S. 150ff., 159
Bergson, Henri S. 121
Bodin, Jean S. 235
Bollnow, Otto S. 231
Bowler, Peter J. S. 121
Brandt, Reinhard S. 170
Broca, Paul S. 116

C

- Camus, Albert S. 141
Carnap, Rudolf S. 18, 138
Cassirer, Ernst S. 5f., 8f., 12ff., 45f., 48, 51, 53ff., 61ff., 73ff., 85ff., 91ff., 99ff.,
107ff., 111ff., 129f., 132ff., 141ff., 182ff., 200f., 204ff., 210ff., 218f., 221, 225,
227f., 229ff.
Cohen, Hermann S. 10, 12, 22, 62, 91, 95, 246
Couturat, Louis S. 68, 70
Cuvier, Georges S. 113f.

D

- Darwin, Charles S. 104, 111, 114ff., 129
Descola, Philippe S. 100
Dillmann, Eduard S. 68
Driesch, Hans S. 120

F

Favuzzi, Pellegrino S. 61
Ferrari, Massimo S. 9, 64f., 232
Frege, Gottlob S. 91, 140
Freud, Sigmund S. 129
Fukuyama, Francis S. 229

G

Gabriel, Markus S. 129ff., 139ff.
Goethe, Johann Wolfgang von S. 14f., 18, 94, 113ff., 234
Gordon, Peter S. 90
Göller, Thomas S. 205

H

Haeckel, Ernst S. 117
Haldane, John Burdon Sanderson S. 123, 126
Haldane, John Scott S. 122f.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich S. 9, 15, 18ff., 78f., 98, 100, 141, 240, 246
Heidegger, Martin S. 95ff., 231
Herder, Johann Gottfried S. 233
Holtmann, Everhard S. 221
Holz, Hans Heinz S. 66
Holzhey, Helmut S. 69
Hönigswald, Richard S. 65
Huber, Kurt S. 66, 70
Hume, David S. 49
Husserl, Edmund S. 8, 12ff., 23f., 46, 90f., 100

I

Ingold, Tim S. 99ff.

J

Jaspers, Karl S. 165, 178f.

K

Kabitz, Willy S. 68

Kant, Immanuel S. 6f., 9, 20ff., 49, 61ff., 66-71, 78f., 91, 94ff., 100f., 113, 122, 132, 137, 140, 145ff., 149, 150ff., 155-160, 161-179, 246

Kantorowicz, Ernst S. 231

Kreis, Guido S. 136

Krois, John Michael S. 8, 20, 62, 95, 99, 102ff., 211f.

Krueger, Martin S. 58f.

Kues, Nicholas von S. 235

L

Lakoff, George S. 207ff., 210f., 217, 227

Lamarck, Jean Baptiste de S. 114f., 118, 124

Lambert, Johann Heinrich S. 147, 152-156, 159f.

Langer, Susanne K. S. 50f., 99, 105f.

Leibniz, Gottfried Wilhelm S. 61-72, 79, 150f., 159, 234, 241, 246

Lessing, Gotthold Ephraim S. 235

Lévi-Strauss, Claude S. 5, 19, 182, 191-196, 198, 200f.

Lévinas, Emmanuel S. 231

Lewandowsky, Marcel S. 222

Lobo, Sascha S. 209.

Locke S. 67

Lucretius S. 230

Luhmann, Niklas S. 47, 56

Luxemburg, Rosa S. 90

M

Mayr, Ernst S. 115, 121f., 124ff.

Meyer, Thomas S. 66

Merleau-Ponty, Maurice S. 99f., 106

N

Nachtwey, Oliver S. 223

Naef, Adolf S. 115

Naegeli, Carl S. 116

Nagel, Thomas S. 130, 138f.

Natorp, Paul S. 241
Nietzsche, Friedrich S. 12, 178
Niggemeier, Stefan S. 204

O

Orth, Ernst Wolfgang S. 66, 69

P

Paetzold, Heinz S. 93.
Pauen, Michael S. 132
Platon S. 21, 48f., 68
Plümacher, Martina S. 6, 9, 205, 213f., 230

Q

Quine, Willard Van Orman S. 140

R

Roth, Gerhardt S. 131
Rudolph, Enno S. 61, 63, 70
Rüdiger, Andreas S. 148, 159
Russell, Bertrand S. 68, 91, 140
Ryle, Gilbert S. 138

S

Saint-Hilaire, Geoffroy S. 113ff.
Sartre, Jean-Paul S. 141
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph S. 76f., 193
Schiller, Friedrich S. 50f.
Schopenhauer, Arthur S. 178
Schweitzer, Albert S. 96f.
Seidengart, Jean S. 70
Simmel, Georg S. 18
Singer, Wolf S. 129
Spann, Othmar S. 95
Spencer, Herbert S. 114
Spengler, Oswald S. 90, 121, 216, 235f.

T

Tetens, Holm S. 132

Tetens, Johann Nicolaus S. 147f., 156ff.

Troeltsch, Ernst S. 90

U

Uexküll, Jakob von S. 99, 103f., 112f., 115, 120

V

Valery, Paul S. 90

Vergil S. 230

Vico, Giambattista S. 75f., 78

Vinken, Barbara S. 226

Vliet, Muriel van S. 19, 242

Vries, Hugo de S. 125f.

W

Warburg, Aby S. 186

Weber, Alfred S. 90

Weber, Max S. 12

Wehling, Elisabeth S. 207, 209f.

Weismann, August S. 123ff.

Wittgenstein, Ludwig S. 137f.

Wolff, Christian S. 147-155, 159

Neukantianismus, Phänomenologie und Kulturphilosophie: Die Forschungsinteressen Christian Möckels sind vielfältig. Seine Arbeiten zu Max Adler, Edmund Husserl und Ernst Cassirer sowie seine editorische Tätigkeit als Herausgeber des Cassirer-Nachlasses haben dazu beigetragen, eine Vielfalt von Themenbereichen und philosophischen Kreisen miteinander zu verknüpfen. Eine Philosophie der Kultur und der Gesellschaft als systematische Einheit auszuführen und sie in der pragmatischen Richtung einer politischen Philosophie auszubauen: darin sieht Christian Möckel die Relevanz einer Philosophie, die sich zwar als Wissenschaft versteht, doch über die theoretische Dimension hinaus das Projekt der Aufklärung als Selbstverständnis des freien Menschen zu verwirklichen anstrebt.

In seiner jahrzehntelangen Tätigkeit als Hochschullehrer an der Humboldt-Universität zu Berlin hat Christian Möckel viele Wissenschaftler*innen aus allen Kontinenten beraten und bei ihren Recherchen unterstützt. Diese Festschrift greift die Themen seiner Forschung auf und zeigt zugleich die Diversität der Interessen seiner Schüler*innen und Kolleg*innen, die ihm mit diesem Band Dank aussprechen und seine Arbeit würdigen möchten.

Logos Verlag Berlin

ISBN 978-3-8325-4534-5