

Vom Mythos zum Logos?

Überlegungen zum Verhältnis zwischen Mythos und Rationalität bei Ernst Cassirer

Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Universität Heidelberg

vorgelegt von:

Lerui Liang

Erstgutachter: Prof. Dr. Peter König

Zweitgutachter: Prof. Dr. Anton Friedrich Koch

Datum: 14. 02. 2019

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	4
1. Die Philosophie der symbolischen Formen	6
1.1 Symbolische Form	6
1.1.1 Sinn und Sinnlichkeit	6
1.1.2 Vielfalt der Formen	10
1.1.3 Materie und Form: Symbolische Form als Organe der Wirklichkeit	14
1.2 Von der Kritik der Vernunft zur Kritik der Kultur	20
1.3 Die funktionale Dreiteilung: Ausdruck, Darstellung und Bedeutung	22
1.4 Einheit des Geistes und Vielfalt der Formen	32
2. Die Entwicklungstheorie Cassirers	37
2.1 Eine andere Dreiteilung: Mimetische, analogische und rein symbolische Form	37
2.2 Eine Unstimmigkeit in der Entwicklungstheorie	41
2.3 Das Verhältnis zwischen den symbolischen Formen	45
2.4 Im Vergleich mit der dialektischen Form des hegelschen Entwicklungsbegriffs	48
2.4.1 Die dialektische Form des hegelschen Entwicklungsbegriffs	49
2.4.2 Die Dialektik der symbolischen Formen	51
2.4.3 Die Dialektik des Mythos	54
2.5 Mythos als Mutterboden: Eine Verbindung des genetisch-diachronen Aspekts mit der strukturell-synchronen Betrachtungsweise?	60
2.5.1 Im Vergleich mit Vicos Entwicklungsmodell der Menschengeschichte	63
2.5.1.1 Drei Sprachen und drei Zeitalter	63
2.5.1.2 Eine Modifikation der Wasser- und Flussmetaphorik	68
2.5.2 Die Lösung	72
3. Freiheitstheorie Cassirers	75
3.1 Vermittlungsleistung der symbolischen Form	75
3.1.1 Distanzgewinn von der rein-unmittelbaren Innerlichkeit	77
3.1.2 Distanzgewinn von der vorgegebenen empirisch-realen Wirklichkeit	80

3.2 Cassirers Freiheitsbegriff: Eine negative Freiheit?	83
3.3 Eine positive Freiheit?	88
3.3.1 Freiheit und Kultur.....	90
3.3.2 Kultur und Gesellschaft	92
3.3.3 Steckt im positiven Freiheitskonzept Cassirer eine totalitäre Bedrohung?.....	95
3.4 Zwischenfazit: Symbolische Form als Synthese von negativer und positiver Freiheit	101
3.5 Der Befreiungsprozess in symbolischen Formen.....	103
3.6 Abstraktion gegen Vielfalt: Vom Mythos zum Logos?	108
4. Mythos als symbolische Form	114
4.1 Die Eigenschaften des Mythos.....	114
4.1.1 Identitätsdenken	114
4.1.2 Die mythische Urteilung als Grundgegensatz.....	117
4.1.3 Pars Pro Toto.....	119
4.2 Wissenschaft und ihre Entwicklung aus dem Mythos	121
4.3 Im Vergleich mit Blumenbergs Mythosauffassung	127
4.3.1 Abbau des Absolutismus der Wirklichkeit	127
4.3.2 Mythos, Dogma und Philosophie.....	132
4.4 Offenheit, Toleranz und Liberalität: Die Mehrdimensionalität des Mythos	139
5. Mythos des Staates.....	144
5.1 Die Entstehung des politischen Mythos: Mythos als verzweifelt Mittel	146
5.2 Die ewige Existenz des Mythos	148
5.3 Mythos und Rationalität: Schwierigkeit bei der Definition des Menschen	152
5.3.1 Definition der Rationalität	153
5.3.1.1 Rationalität im engen Sinne	154
5.3.1.2 Rationalität im weiten Sinne	158
5.3.2 Zwischenfazit.....	166
5.4 Zwei Mythosbegriffe	169
5.4.1 Die Echtheit des Mythos	171
5.4.2 Mythos und Technik	174
5.4.2.1 Der Unterschied zwischen Mythos und Technik	174

5.4.2.2 Die Verbindung zwischen Mythos und Technik.....	178
5.4.2.3 Planmäßigkeit: Ein wesentliches Charakteristikum des modernen politischen Mythos	182
5.4.3 Die weiteren Eigenschaften des Mythos des Staates	186
5.4.3.1 Wechsel in der Funktion der Sprache	186
5.4.3.2 Ritual.....	190
5.4.3.3 Führer und Fatalismus.....	191
Schluss	196
Verzeichnis der Abkürzungen.....	199
Literaturverzeichnis	200

Einleitung

Wilhelm Nestle hat die Genesis der abendländischen Kultur aus der griechischen Antike hergeleitet und ihre Geschichte auf die berühmte Formel „Vom Mythos zum Logos“ gebracht. Die umfassende Orientierung an Vernunft und Rationalität wird heute jedoch kritisch als abendländischer Logozentrismus bezeichnet. In der Kritik am Absolutheitsanspruch von Vernunft oder Rationalität ist offensichtlich geworden, dass dieser universalistische Anspruch gescheitert ist an der Aufgabe, den Menschen im Prozess und in der Struktur seiner gesamten lebensweltlichen Realität denkend zu begreifen. Der Fortschrittsoptimismus der Aufklärung kann in der Postmoderne zunehmend als Fortschrittsmythos kritisch hinterfragt werden. Die Debatten um eine gesellschaftliche Sinnkrise und das Phänomen der Postmoderne führen zu einer Erschütterung der wissenschaftlichen Selbstgewissheit. Im Rahmen der vielbeschworenen Krise von Vernunft und Rationalität, die sich die Entzauberung der Welt auf das Banner geschrieben hat, ist der Mythos, der seit dem historischen Paradigma der Aufklärung obsolet geworden war, für das gegenwärtige Denken attraktiv.

Mit seiner Philosophie der symbolischen Formen leistet Ernst Cassirer einen wertvollen Beitrag zu den heutigen Debatten über das Verhältnis zwischen Mythos und Rationalität. Er befasst sich nicht nur mit der theoretischen und wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern ebenso mit der Gesamtheit der geistigen Formen. Für ihn gibt es keinen einzigen universalen Sinn, sondern eine Vielfalt an kulturellen Formen. Jede symbolische Form verfügt über ihre selbständige Struktur und ist nicht auf die andere zu reduzieren. Insofern scheint Cassirer die Frage, ob die Entwicklung der Menschheit als Entwicklung vom Mythos zum Logos angesehen wird, mit Nein zu beantworten. Andererseits bezeichnet Cassirer die kulturelle Entwicklung als einen Prozess, in dem die mythischen Momente immer mehr zugunsten der Rationalität sowie der Abstraktivität zurücktreten, und weist auf die enge Verbindung zwischen dem

Grad der Abstraktion und der menschlichen Freiheitsstufe hin. In diesem Sinne scheint er die Frage mit Ja zu beantworten. Doch wie entsteht diese Unstimmigkeit? Wie sollte das widersprüchliche Verhältnis zwischen Mythos und Rationalität innerhalb Cassirers Philosophie verstanden werden? Bei einem genaueren Blick zeigt sich, dass in Cassirers Werken unterschiedliche Bestimmungen vorhanden sind, die in einer problematischen und widersprüchlichen Beziehung zueinander stehen, die in dieser Arbeit diskutiert werden soll.

Im ersten Kapitel der Arbeit werden die Grundzüge der Philosophie der symbolischen Formen skizziert. Dabei werden die Eigenschaften dieser Formen erläutert und die Spannung zwischen der Vielfalt und der Einheit des Geistes geschildert. Das zweite Kapitel der Arbeit interpretiert Cassirers Entwicklungstheorie, in der der Mythos als Mutterboden der Kultur eine entscheidende Rolle spielt. In diesem Zusammenhang gilt es zu erklären, wie Cassirer den genetisch-diachronen mit dem strukturell-synchronen Aspekt verbindet. Diese Verbindung wird jedoch im dritten Kapitel, das sich mit der Freiheitstheorie Cassirers befasst, als abgebrochen dargestellt. Es wird erläutert, wie Cassirer zwei unterschiedliche Freiheitsbegriffe verwendet, die letztlich zur Unterbrechung jener Verbindung führen. Seine Mythostheorie wird im vierten Kapitel vorgestellt, wobei er dem Mythos implizit Offenheit, Toleranz und Liberalität beimisst. Diese Eigenschaften des Mythos gehen aber in späteren Werken Cassirers, vor allem in *The Myth of the State* (deutsch: *Vom Mythos des Staates*), verloren. Handelt es sich hierbei um einen ganz anderen Begriff des Mythos? Besteht in Cassirers Mythostheorie eine gravierende Inkonsistenz? Diese Fragen werden im letzten Kapitel der Arbeit behandelt.

1. Die Philosophie der symbolischen Formen

1.1 Symbolische Form

Die Idee der symbolischen Form ist der zentrale Gedanke der Philosophie Cassirers. Ihm zufolge werden die symbolischen Formen vom Geist hergestellt, in dem Versuch, sich eine Welt des Verstehens zu erschaffen. Sie fungieren deshalb als Ordnungs- und Wahrnehmungsstrukturen der menschlichen Erfahrungswelt.

1.1.1 Sinn und Sinnlichkeit

Das charakteristische Kennzeichen der symbolischen Formen sieht Cassirer in deren bedeutungskonstituierenden Kraft. Er schreibt:

„Unter einer ‚symbolischen 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.“ (ECW 16, 79)

Im Prozess der Symbolisierung erkennt Cassirer also den inneren Zusammenhang zwischen geistigem Bedeutungsgehalt und konkretem sinnlichen Zeichen, das er auch als materiellen Bedeutungsträger bezeichnet. Dabei ist das Symbol mit dem von Bedeutung erfüllten Zeichen zu identifizieren.¹ In dieser Definition verwendet Cassi-

¹ Nach Emil Angehrn lassen sich in der umgangssprachlichen Verwendung des Sinnbegriffs drei Hauptbedeutungen unterscheiden: „Sinn als Sinnesorgan, als verstehbare Bedeutung sowie als Wert und Zweck.“ Zuerst ist vom Sinn als *sensus* und *sensorium* die Rede. Darin liegt sowohl „eine Wahrnehmungsfähigkeit und wie eine Zuwendung des Interesses“ (Angehrn 2011, S. 9). Die zweite Bedeutung meint den semantisch-wertenden Sinn: den Sinn als Korrelat eines Verstehens, als das in einem gegebenen Zusammenhang Verstehbare – den Sinn eines Zeichens, eines Symbols, einer Vorschrift, eines Rituals. Nach einer dritten Bedeutung bezeichnet der Sinn das, „was den Wert einer Sache – einer Handlung, einer Lebensform, einer Geschichte – ausmacht. (A. a. O., S. 10)“ Als normativ-teleologischer Begriff steht Sinn für den umfassenden und transzendierenden Kontext, in dem sich die Wozu-Frage bzw. die sogenannte „Sinnfrage“ mit Bezug auf die Wirklichkeit im Ganzen stellt. Cassirer verwendet den Sinnbegriff vor allem in der zweiten Bedeutungsvariante. In der Definition der symbolischen Form als „Energie des Geistes“ lässt sich „Sinn“ deutlich von „Sinnlichkeit“ unterscheiden. Daher ist Sinn an dieser Stelle nicht als Organ des Vernehmens zu verstehen. Vielmehr geht es dabei um eine Verweisungsbeziehung, „die von einem material und phänomenal Gegebenen auf

rer die Begriffe „Symbol“ und „Zeichen“ noch synonym, obwohl er in seinen späten Werken die Unterscheidung zwischen beiden zum Ausdruck bringt. Während er das Symbol „im Rahmen der späten Zusammenschau seiner Theorie“ als „Element in einem *System* möglicher Bedeutung überhaupt“ begreift, erkennt er das Zeichen als „einen isolierten, stationären, womöglich okkasionellen Bedeutungsträger“. ² Im Symbolischen

„besteht keine Trennung zwischen dem, was eine Erscheinung als ‚bloß sinnliches‘ Dasein ist, und einem davon verschiedenen geistig-seelischen Gehalt, den sie mittelbar zu erkennen gibt“ (ECW 13, 104 f.).

Dies bedeutet, dass im Symbolbegriff keine eindeutige kausale Wirkstruktur vom Original zur Kopie existiert und dass der Symbolbildungsprozess nicht als Interaktionsprozess mit der Realität zu verstehen ist. Stattdessen strebt die Philosophie der symbolischen Formen nach der Umfassung des Ganzen jener Phänomene,

„in denen überhaupt eine wie immer geartete ‚Sinnerfüllung‘ des Sinnlichen sich darstellt – in denen ein Sinnliches, in der Art seines Daseins und Soseins, sich zugleich als Besonderung und Verkörperung, als Manifestation und Inkarnation eines Sinnes darstellt.“ (ECW 13, 105)

An dieser Stelle ist eine Verknüpfung von Sinnlichem und Sinn klar ersichtlich. Der Sinn, der nur in Medien der Sinnlichkeit darstellbar ist, liegt nicht *hinter* der Sinnlichkeit, sondern *in* ihr. ³ Einerseits entsteht Sinn nur in Verknüpfung mit Sinnlichkeit.

seine Bedeutung weist.“ Diese Relation gehört „zu den explikationsbedürftigen, teils kontroversrechtfertigungsbedürftigen Chiffren der Hermeneutik“. (A. a. O., S. 11) Insofern versteht Cassirer den Sinn als Gegenstand des Verstehens. Ferner geht er davon aus, dass keine einzelne Wahrnehmung vorhanden ist, die als isoliertes Erlebnis nicht in einen Sinnzusammenhang und ein Sinn-Ganzes eingebettet ist. Die Kultur ist sinnvoll, weil alle kulturellen Phänomene mit einem bestimmten Sinngehalt erfüllt sind. Innerhalb des kulturellen Systems gibt es weder ein „*Sinn-Streben* des Menschen“ noch eine „Sinnlosigkeit“ (Luscher 2008, S. 214) des Lebens. Daher scheint es, als würde sich die „Sinnfrage“ im Prinzip als bedeutungslos erweisen. In diesem Sinne nimmt Cassirer die dritte Bedeutungsvariante des Sinnbegriffs, nämlich die normativ-wertende Bedeutung nicht auf.

² Recki 2013, S. 31.

³ Vgl. ECW 16, S. 81. Als die Vermittlung von Sinnlichem und Geistigem nimmt die symbolische Form „vom Sinnlichen nicht nur ihren Ausgang, sondern sie bleibt auch ständig im Kreise des Sinnli-

Es ist bedeutungslos, von einem reinen Sinn zu sprechen, der unabhängig von allen sinnlichen Medien bestimmt sein soll.⁴ Andererseits gibt es kein Sinnliches, das nicht zugleich sinnerfüllt ist. Jedes sinnliche Zeichen wird als Verkörperung eines Sinnes bezeichnet.

Ein anderes Kennzeichen der symbolischen Formen ist deren universelle Anwendbarkeit: „Es ist ein gemeinsames Charakteristikum aller symbolischen Formen, daß sie auf jeden beliebigen Gegenstand angewendet werden können.“ (MS, 49) Die Themen der Philosophie der symbolischen Formen Cassirers bilden die Grundformen des Weltverstehens durch unterschiedliche symbolische Formen, deren universelle Anwendbarkeit auf die Weite des Symbolbegriffs hindeutet. Im Unterschied zu einem spezifischen Symbolbegriff in irgendeiner besonderen Sphäre ist der Begriff der symbolischen Form ein allgemeinerer, wobei es darum geht, „den symbolischen Ausdruck, d. h. den Ausdruck eines ‚Geistigen‘ durch sinnliche ‚Zeichen‘ und ‚Bilder‘, in seiner weitesten Bedeutung zu nehmen.“ (ECW 16, 78) Die Verwendung des Begriffs „Symbol“ ist nicht auf den Bereich der sprachlichen Bedeutung eingeschränkt. Im weitesten Sinne darf der Symbolbegriff nicht mit einem rein technischen, operativen, repräsentativen und konventionellen Zeichenbegriff verwechselt werden, mit dem eine Abbildrelation im Rahmen der traditionellen Erkenntnistheorie bezeichnet wird.

Cassirer zufolge stellt das Leib-Seele-Verhältnis das Vor- und Musterbild für alle Symbolisierung dar. (Vgl. ECW 13, 113) Anders als die Phänomenologie, die sich mit dem Sinnproblem befasst, strebt die traditionelle Ontologie nach der Umsetzung aller Sinnprobleme in reine Seinsprobleme, da sie das Sein als das Fundament auffasst, „in dem aller Sinn zuletzt in irgendeiner Weise befestigt werden soll.“ (ECW

chen beschlossen. Sie wendet sich nicht gegen das sinnliche Material, sondern lebt und schafft in ihm selbst“. (ECW 16, 81)

⁴ Vgl. Schwemmer 1995, S. 38.

13, 106) Indem sich das Verhältnis zwischen Seele und Körper als ein substantielles Verhältnis von Ursachen und Wirkungen betrachten lässt, mündet es in die Dingkategorie und in die Kategorie der Kausalität ein. Doch wie die Geschichte der Metaphysik zeigt, geraten alle Arten von ontologischen Beschreibungen des Leib-Seele-Verhältnisses in unentwirrbare Schwierigkeiten. In diesen Beschreibungen stehen die Begriffe „Substantialität“ und „Kausalität“ im Vordergrund. Es gibt keine mögliche Vermittlung und Verbindung zwischen Seele und Körper, da beide als zwei heterogene Bestandstücke bzw. als zwei voneinander streng geschiedene Seinskreise angesehen werden. Aus diesem Grund gilt der ontologische Versuch, den radikalen Unterschied zwischen Subjektivität und Objektivität zu überwinden, als gescheitert. (Vgl. ECW 24, 387)

Nach Auffassung Cassirers ist es nicht der Fortgang in die vom Ding- und Kausalbegriff beherrschte Welt der Metaphysik, sondern der Rückgang in das Urphänomen des Ausdrucks, der dem Problem der Beziehung zwischen Leib und Seele eine völlig neue Gestalt verleiht. Er sieht Ludwig Klages als Wegbereiter der Forschung des Ausdrucksphänomens, das „gewissermaßen den Archimedischen Punkt“ darstellt, „von welchem aus er [sc. Klages] die Welt der Ontologie aus den Angeln zu heben sucht“. Klages geht von einer ursprünglichen Leib-Seele-Einheit aus, die vor allem kein Sein-, sondern ein Sinn-Zusammenhang beschreibt. Für ihn ist die Seele

„der Sinn der Leibeserscheinung, und der Leib ist die Erscheinung der Seele. Weder wirkt jene auf diesen noch dieser auf jene ein; denn keines von beiden angehört einer Welt der Dinge. Gemäß der Untrennbarkeit des ‚Bewirkens‘ vom Auseinanderwirken der *Dinge* meint das Verhältnis von Ursache und Wirkung bloß eine *Beziehung* getrennter Teile eines schon *aufgelösten* Zusammenhangs; Sinn und Erscheinung aber sind ein Zusammenhang selbst, oder vielmehr sie sind das Urbild aller Zusammenhänge.“⁵

Diese Formulierung nimmt Cassirer auf, um die reine symbolische Relation zu erklären. Für ihn werden die Schwierigkeiten der beiden Bestimmungen, die die gesamte

⁵ Klages 1921, S. 26 f., zitiert nach ECW 13, S. 112 f.

Problematik der Metaphysik beherrschen, nämlich die Schwierigkeiten bezüglich des Ding- und Kausalbegriffes, durch die Leistung des Symbols überwunden. Die symbolische Relation lässt sich „weder in eine Dingbeziehung noch in eine Kausalbeziehung umdenken.“ Zwischen Sinn und Sinnlichkeit besteht kein Verhältnis von Innen und Außen, von Vorher und Nachher, von Wirkung und Ursache. Vielmehr waltet hier

„eine Verknüpfung, die nicht aus getrennten Elementen erst zusammengefügt zu werden braucht, sondern die primär ein sinnerfülltes Ganze ist, das sich selbst interpretiert – das sich in eine Doppelheit von Momenten auseinanderlegt, um sich in ihnen ‚auszulegen‘.“ (ECW 13, 113)

1.1.2 Vielfalt der Formen

Diese Untrennbarkeit der sinnlichen und der geistigen Elemente setzt eine Synthesefunktion des Symbols voraus, die die „Energie des Geistes“⁶ bekundet. Diese Funktion lässt sich jedoch keineswegs als eine einseitige intellektuell-begriffliche verstehen.⁷ Cassirer distanziert sich von Kants Begriff der Synthesis, in dem er eine

⁶ Vgl. ECW 11, S. 103 f., ECW 16, S. 79 f. u. Humboldt 2007, S. 36. Mit dem Ausdruck „Energie des Geistes“ bezieht sich Cassirer auf Wilhelm von Humboldts Unterscheidung von Sprache im Sinne von *ergon* und *energeia*. Humboldt widerspricht der realistischen Sprachauffassung, indem er das Wesen der Sprache nicht als fertiges und feststehendes Werk bezeichnet, sondern als fortschreitende und jeweils aktuell wirkende Tätigkeit. Ausgehend von Humboldts Konzeption hebt Cassirer die dynamische und gestaltende Aktivität des menschlichen Geistes hervor.

⁷ Ebenso wie einige andere fundamentale Termini in seiner Philosophie, verwendet er den Ausdruck „Begriff“ unscharf und mehrdeutig. Im engeren Sinne wird der Begriff als konstitutives Element der Bedeutungsfunktion verstanden und ausschließlich im Bereich des theoretischen und wissenschaftlichen Bewusstseins angesiedelt. Als etwas Abstraktes und Diskursives ist der Begriff im engeren Sinne „auf die Art, die Stetigkeit, die Regel des *Übergangs* gerichtet“, indem er „eine in sich fortlaufende Geschehensreihe in ‚Ursachen‘ und ‚Wirkungen‘ auseinanderlegt“ (ECW 12, 67). Im Gegensatz dazu begreift Cassirer den Begriff im weiteren Sinne als eine Konstitution der synthetischen Einheit selbständiger und fixierter Gegenstände. Durch die relationale Verknüpfung des sinnlichen Mannigfaltigen mit Symbolen leistet der Begriff nicht nur die reine Bedeutungsfunktion, sondern auch eine Ausdrucks- und Darstellungsfunktion. Cassirer schreibt: „Wir nennen ein Mannigfaltiges der Anschauung *begrifflich* gefaßt und geordnet, wenn seine Glieder nicht beziehungslos nebeneinanderstehen, sondern gemäß einer erzeugenden Grundrelation von einem bestimmten Anfangsglied aus in notwendiger

Schwierigkeit und Zweideutigkeit annimmt.⁸ Die Behauptung, dass das Sinnliche augenblicklich als sinnerfüllt wahrgenommen wird, bedeutet nicht, dass das Verhältnis von Sinnlichem und seinem Sinn nur auf eine einzige Weise ein für alle Mal festgelegt ist. Vielmehr ist für diese Beziehung bezeichnend, dass sie sich gemäß des jeweiligen Symbolkontextes auf unterschiedliche Weisen variieren lässt. Das von Cassirer immer wieder bemühte Beispiel der Wahrnehmung eines Linienzugs verdeutlicht das Verhältnis von Sinn und Sinnlichkeit. Einerseits wird der Linienzug umgehend als sinnvoll wahrgenommen. Schon im Eindruck des Wahrnehmungserlebnisses „beginnt plötzlich der Linienzug sich gleichsam als Ganzes von innen her zu beleben“ (ECW 17, 257). Andererseits kann der Linienzug je nach der „Sinnperspektive“, je nach dem „Blickpunkt“ (ECW 17, 259) mit physiognomischer, räumlicher, künstlerisch-ästhetischer, mythisch-religiöser oder auch logisch-begrifflicher Bedeutsamkeit verknüpft werden.⁹ Das sinnliche Erlebnis wird „in verschiedene

Folge hervorgehen.“ (ECW 6, 14) Nach Cassirer erscheint die Leistung des Begriffs nicht als „eine bloß zergliedernde und formale, sondern als eine produktive und aufbauende Leistung“ (ECW 13, 362). Insofern stellt sich der Begriff im weiteren Sinne als ein elementarer Bestandteil der symbolischen Form dar.

⁸ Vgl. ECW 13, S. 222 f.: „Die objektive Gültigkeit der reinen Verstandesbegriffe, nach der Kant ursprünglich allein fragt und die er in den ‚Bedingung ihrer Möglichkeit‘ zu erfassen sucht, wäre auch hier wieder dadurch gerechtfertigt, daß man sie aus einem an sich bestehenden ‚transzendentalen Subjekt‘, als dem ‚Urheber‘ dieser Gültigkeit, hervorgehen ließe. Aber damit wäre freilich dem kritisch-phänomenologischen Problem ein ontisches – der rein funktionalen Betrachtung eine substantiale untergeschoben.“

⁹ Nehmen wir den Linienzug nach seinem reinen Ausdruckssinn, dann erkennen wir in ihm einen eigenen physiognomischen Charakter: „Das Auf und Ab der Linien im Raume faßt eine innere Bewegtheit, ein dynamisches Anschwellen und Abschwollen, ein seelisches Sein und seelisches Leben in sich.“ Verstehen wir den Linienzug als mathematisches Gebilde, als geometrische Figur, so wird er „zum bloßen Schema, zum Darstellungsmittel für eine allgemeine geometrische *Gesetzlichkeit*“. Wenn wir den Linienzug als mythisches Wahrzeichen wahrnehmen, sehen wir ihn wieder anders: „Das mythische Wahrzeichen faßt als solches den mythischen Grundgegensatz, den Gegensatz des ‚Heiligen‘ und ‚Profanen‘, in sich. Es ist aufgerichtet, um diese beiden Gebiete voneinander zu trennen, um zu warnen und zu schrecken, um dem Ungeweihten die Annäherung an das Heilige oder seine

„symbolische Formen“ aufgenommen und durch sie bestimmt und gestaltet“ (ECW 17, 258).

An dem Syntheseprozess zwischen Sinnlichem und Sinn ist nicht nur die theoretische Erkenntnis beteiligt, sondern auch jede Energie des Geistes in ihrer eigenen Gestaltungsweise. Während Kant seinen Begriff der Synthesis auf den erkenntnistheoretisch-wissenschaftlichen Bereich beschränkt, wendet Cassirer den Gedanken der Synthesis nicht nur auf wissenschaftliche, sondern auch auf die mythische, sprachliche und künstlerische Sphäre an. Damit wird der symbolische Formungsprozess, der nicht auf eine einzige Weise zurückzuführen ist, von der erkenntnistheoretischen Einseitigkeit befreit. Gleichwohl darf Cassirers Philosophie der symbolischen Formen nicht bloß „als Ausweitung oder Erweiterung der erkenntnistheoretischen Frage auf andere Bereiche wie Sprache, Mythos usw.“¹⁰ aufgefasst werden. Für Cassirer gibt es keinen einzigen universalen Sinn, sondern eine Vielfalt an kulturellen Formen. Mythos, Sprache, Kunst und Technik sind symbolische Formen,

„in denen sich eine je spezifische Produktivität des menschlichen Geistes bekundet und darstellt. Die Wissenschaft ist nur eine unter ihnen und kann nicht mehr als maßgebende Norm für all die anderen gelten.“¹¹

Daher stellt das erkenntnistheoretisch-wissenschaftliche Gebiet lediglich eine „bedeutsame und fundamentale Sinnschicht“ dar. Um diese Schicht zu verstehen, stellt er sie anderen „Sinn-Dimensionen“ gegenüber und begreift „das Erkenntnisproblem und das Wahrheitsproblem als Sonderfälle des allgemeinen *Bedeutungsproblems*“.¹²

Mit dem Beharren auf der Mehrdimensionalität der geistigen Welt steht Cassirer

Berührung zu wehren.“ (ECW 13, 228 f.) Außerdem mag sich der Linienzug als ästhetisches Ornament oder als rein logisch-begriffliche Form darstellen. (Vgl. ECW 13, 229 f. u. ECW 17, 257 f.)

¹⁰ Graeser 1994, S. 28 f.

¹¹ Luscher 2008, S. 100.

¹² ECW 17, S. 16. Obwohl „Sinn“ und „Bedeutung“ häufig von Cassirer als gleichwertige und somit austauschbare Begriffe verwendet werden, lassen sie sich in seinem System der symbolischen Formen durch die Betonung der Bedeutungsfunktion im funktionalen Schema von Ausdruck, Darstellung und Bedeutung trennscharf voneinander unterscheiden. (Siehe Kap. 1.3)

jedem Reduktionismus, nach dem das Gesamtsystem durch seine Einzelbestandteile vollständig bestimmt wird, gegenüber. Für ihn enthält jede symbolische Form eine selbständige Energie des Geistes, „durch die das schlichte Dasein der Erscheinung eine bestimmte ‚Bedeutung‘, einen eigentümlichen ideellen Gehalt empfängt.“ Keine Form

„geht schlechthin in der anderen auf oder läßt sich aus der anderen ableiten, sondern jede von ihnen bezeichnet eine bestimmte geistige Auffassungsweise und konstituiert in ihr und durch sie zugleich eine eigenen Seite des ‚Wirklichen‘“ (ECW 11, 7).

Zwischen den verschiedenen geistigen Formen, die nicht auf ein gemeinsames Prinzip reduziert werden können, in verschiedene Richtungen vorstoßen und unterschiedlichen Gesetzen gehorchen, sind die geistigen Kämpfe, Konflikte und Kontraste nicht zu übersehen (Vgl. VM, 345 f.). Cassirer distanziert sich insofern vom Idealismus, als er ihm einen Reduktionismus vorwirft, in dem alle Formen des geistigen Seins schließlich in der Logik reduziert und aufgehoben werden. In Hegels Phänomenologie des Geistes läuft die Mannigfaltigkeit der geistigen Formen

„zuletzt gleichsam in eine höchste logische Spitze aus – und in diesem ihrem Ende findet sie erst ihre vollendete ‚Wahrheit‘ und Wesenheit. So reich und vielgestaltig sie ihrem Inhalt nach ist, so untersteht sie doch ihrer Struktur nach einem einzigen und im gewissen Sinne einförmigen Gesetz“.

Im Hinblick auf diesen Panlogismus scheint von allen geistigen Formen nur „der Form des Logischen, der Form des Begriffs und der Erkenntnis eine echte und wahrhaftige Autonomie zu gebühren“ (ECW 11, 13). Cassirer zufolge gibt es keineswegs eine alles erfassende Sicht auf die Weltwirklichkeit, sondern unterschiedliche Seiten und Blickrichtungen. Jede Theorie, die die Begreifung des Ganzen unserer Erfahrung oder Weltwirklichkeit in Anspruch nimmt, wird insofern als nicht überzeugend argumentiert angesehen, als sie gleichzeitig ihre besonderen Strukturen und auch Grenzen ihrer Konstruktionsprinzipien in sich trägt.¹³ Mit ihrer eigenständigen Struktur kann jede symbolische Form nicht auf ein Modell des Begriffs und des Logischen redu-

¹³ Vgl. Luscher 2008, S. 151.

ziert werden. Das Logische wird in Cassirers Philosophie durch den Begriff des Symbolischen ersetzt.¹⁴

1.1.3 Materie und Form: Symbolische Form als Organe der Wirklichkeit

Mit dem Linienzug macht Cassirer darüber hinaus deutlich, dass die rein symbolische Relation nicht mehr als eine Abbildung der Außenwelt verstanden werden kann. Dies steht im Gegensatz zur Abbildtheorie, die auf einer substanziellen Realität als etwas an sich Gegebenes, als eine konstante und stabile Fertig-Welt beruht. Der Abbildtheorie zufolge liegt die Aufgabe der Erkenntnis darin, die vom erkennenden Subjekt objektiv existierende Realität im menschlichen Bewusstsein abzubilden oder widerzuspiegeln. Mit der Voraussetzung der Möglichkeit einer Spiegelung zwischen Erkenntnis und Welt führt die Abbildtheorie ferner zu einer Dichotomie zwischen Idee und Welt, Subjekt und Objekt sowie der inneren und der äußeren Welt. Cassirer versucht diesen Dualismus zu überwinden, indem er den Prozess der Symbolisierung als die Vermittlung des sinnlichen Zeichens und des geistigen Bedeutungsgehalts bezeichnet.

Cassirer lehnt die unterschiedlichen Auffassungen der Abbildtheorie kategorisch ab und betrachtet die symbolischen Formen nicht als bloße Nachahmung und Reproduktion der Dinge, sondern als Organe und geistigen Entwurf der Wirklichkeit.¹⁵ Es ist nicht der substanzielle Gegenstand (in diesem Fall der Linienzug an sich), der den Symbolbildungsprozess konstituiert. Statt nach den einzelnen Dingen und den einzelnen Geschehnissen zu greifen, statt den Gegenstand „in seiner vollen Konkretion,

¹⁴ Vgl. Krois 1988, S. 17.

¹⁵ Vgl. ECW 11, S. 24 f.: „Die Erkenntnis wie die Sprache, der Mythos und die Kunst: sie alle verhalten sich nicht wie ein bloßer Spiegel, der die Bilder eines Gegebenen des äußeren oder des inneren Seins, so wie sie sich in ihm erzeugen, einfach zurückwirft, sondern sie sind statt solcher indifferenten Medien vielmehr die eigentlichen Lichtquellen, die Bedingungen des Sehens wie die Ursprünge aller Gestaltung.“

in seiner sinnlichen ‚Wirklichkeit‘ vor sich hinzustellen“, sucht und erfasst das menschliche Bewusstsein im symbolischen Formungsprozess ein Ganzes von Verhältnissen und Zusammenhängen der „festen und durchgängigen Regeln“. (ECW 13, 49) Das Wesen der Dinge ist nicht „als ein von Anfang an Feststehendes“ (ECW 13, 386) zu behandeln. Die Wahrheit ist nicht nach dem Dasein – sei es inneres oder äußeres, physisches oder psychisches – zu bemessen, sondern „nach der Kraft und Geschlossenheit des Ausdrucks“ (ECW 16, 81), der sich nicht aus der Sein-, sondern aus der primären Sinn-Ordnung entfaltet. Außerhalb des Systems der symbolischen Formen bleibt die Frage, „was das Seiende an sich [...] sein und wie es beschaffen sein möge“ (ECW 16, 234), bedeutungslos, weil die symbolischen Formen als spezifische Art der Weltaneignung und Gegenstandsbildung bestimmen können, auf welche Art und Weise die Objektsphäre für die Subjektsphäre in Erscheinung tritt.¹⁶ Für Cassirer stellen symbolische Formen, die er als „Prägungen zum Sein“¹⁷ und „Gestaltung zur Welt“¹⁸ betrachtet, die „Vorbedingung für alles Erfassen von ‚Gegenständen‘ oder Sachverhalten“ (ECW 24, 387) dar. Aus diesem Grund lässt sich die Objektivität der Erscheinung erst innerhalb der Sinnzusammenhänge begründen. Die Wirklichkeiten, in denen wir leben, sind die symbolisch konstituierten Wirklichkeiten, über die wir außerhalb der Systeme des Symbols nicht mehr verfügen können. Der Begriff der Objektivität darf nicht mit dem Dingbegriff des naiven Realismus

¹⁶ Vgl. Köler 2006, S. 9.

¹⁷ ECW 11, S. 41: „Sie [sc. die symbolischen Formen] sind nicht einfache Abbilder einer vorhandenen Wirklichkeit, sondern sie stellen die großen Richtlinien der geistigen Bewegung, des ideellen Prozesses dar, in dem sich für uns das Wirkliche als Eines und Vieles konstituiert – als eine Mannigfaltigkeit von Gestaltungen, die doch zuletzt durch eine Einheit der Bedeutung zusammengehalten werden.“

¹⁸ A. a. O., S. 9. Vgl. a. a. O., S. 24 f.: „Die Erkenntnis wie die Sprache, der Mythos und die Kunst: sie alle verhalten sich nicht wie ein bloßer Spiegel, der die Bilder eines Gegebenen des äußeren oder inneren Seins, so wie sie sich in ihm erzeugen, einfach zurückwirft, sondern sie sind statt solcher indifferenter Medien vielmehr die eigentlichen Lichtquellen, die Bedingungen des Sehens wie die Ursprünge aller Gestaltung.“

verwechselt werden. Für Cassirer ist es nicht „die Objektivität der ‚Dinge‘“, sondern die „Objektivität der ‚Bedeutung‘“¹⁹, auf die sich die zentrale Frage der Philosophie der symbolischen Formen bezieht.

Daraus ergibt sich, dass Cassirer sich in seiner Philosophie der symbolischen Formen nicht mehr mit der feststehenden empirisch-realen Wirklichkeit auseinandersetzt, sondern mit dem objektiven Sinnzusammenhang bzw. mit der phänomenalen Wirklichkeit, „die in der Formung der Phänomene zu einer *Welt* mit Bedeutung für Menschen entsteht.“²⁰ Er bezeichnet seine Philosophie der symbolischen Formen nicht als „Metaphysik der Erkenntnis“, sondern als „Phänomenologie der Erkenntnis“. Im umfassendsten Sinne betrachtet versteht diese Phänomenologie

„nicht nur den Akt des wissenschaftlichen Begreifens und des theoretischen Erklärens, sondern jede geistige Tätigkeit, in der wir uns eine ‚Welt‘ in ihrer charakteristischen Gestaltung, in ihrer Ordnung und in ihrem ‚Sosein‘, aufbauen“ (ECW 22, 117).

Während Kant in seiner kritischen Philosophie nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung und Erkenntnis fragt, richtet Cassirer seine Aufmerksamkeit auf die Bedingungen der Möglichkeit von Bedeutung.

Die Ähnlichkeit zwischen Cassirers und Husserls Phänomenologie des Bewusstseins besteht darin, dass beide die Bewusstseinszustände und -strukturen untersuchen, „die ihren einheitlichen Zusammenhang durch die intentionalen Akte erhalten, in

¹⁹ ECW 17, S. 66. Cassirers Objektivitätsbegriff ergibt sich aus der Kohärenz aller Symbolsysteme. (Vgl. Moxter 2000, S. 139) Jede symbolische Form trägt in sich eine spezifische Art von Objektivierung. Daher stellt sich die Objektivierung als das wesentliche Moment der Kulturentwicklung dar. Unter dem Begriff „Objektivierung“ versteht Cassirer die Vermittlung, durch die das Subjekt „nicht mehr in der Gegenwart seines Tuns oder Erlebens, seines Wahrnehmens oder Wollen, seiner Eindrücke und seines Ausdrucks“ aufgeht, sondern dies alles als etwas betrachtet, „das ihm gegenübersteht und zu dem es sich daher verhalten kann.“ (Schwemmer 2000, S. 72)

²⁰ Sandkühler 2003, S. 18: „Die Krise der Repräsentation und die Herausbildung neuer Paradigmata ist begleitet von einer Relativierung zuvor stabiler Erkenntnis- und Handlungsstandards; Relativierung, u.a. durch Historisierung, Perspektivierung, Kontextualisierung, steht im Zentrum des Paradigmenwechsels, und Relativismus erscheint als Risiko; es entsteht ein *common-sense*-Unbehagen an einer Kultur, in der Orientierungsverlust droht.“

denen Sinn gegeben wird.“²¹ Cassirer wirft Husserl indes vor, „die sinnlichen Daten sozusagen immer noch zu intellektualistisch als *Hyle*“ zu deuten, „als Stoff nämlich, der erst der Formung (*Morphe*) bedürfe.“²² Obwohl Husserls Unterscheidung von *Hyle* und *Morphe* eine methodische Funktion auch in Cassirers Philosophie der symbolischen Formen leistet, sieht Cassirer diese Unterscheidung als einen „Rest jenes Dualismus“ an, der Physisches und Psychisches, Leib und Seele auseinanderreißt und substrathaft hypostasiert, wobei sich Dasein und Bewusstsein, Stoff und Form „gegeneinander überhaupt als zwei verschiedene ‚Schichten‘ abheben lassen“ (ECW 13, 226). Im Gegensatz zu Husserl, der das Ganze der Erlebnisse einerseits in die primären Inhalte und andererseits in die Erlebnismomente zerlegt, spricht Cassirer von Gesamterlebnissen (Vgl. ECW 13, 227), in denen der sinnliche Stoff und die beseelende Akte zueinander in Beziehung gesetzt werden.²³ Es gibt weder einen an sich formlosen Stoff, „der nach und nach in verschiedene Formen der Sinnggebung aufgenommen und durch sie erst gestaltet würde“, noch eine stofflose Form, die dem formlosen Stoff als bloßem Rohstoff der Empfindung nachträglich aufgepfropft wird. Cassirer betrachtet die Beziehung zwischen Form und Materie, zwischen Sinnhaftem und Sinnlichem als eine „ungeschiedene Einheit“ (ECW 17, 259), in der Materie und

²¹ Bösch 2004, S. 170: „Daher wendet sich Cassirer ebenso wie Husserl gegen den Versuch des Psychologismus, intentionalen Sinn durch die Kausalität des psychischen Bewußtseinsaufbau zu erklären. Die phänomenologisch-strukturelle Betrachtung steht der genetisch-kausalen gegenüber, wie sie Cassirer in Ernst Machs positivistischer Psychologie realisiert findet. [...] Und indem die Phänomenologie auf die Aktivität der Sinnggebung und nicht auf empirisch-psychologische Kausalerklärungen den Schwerpunkt setzt, entgeht sie auch der Gefahr einer analytischen Auflösung der Wahrnehmung in basale Empfindungsatome.“

²² Graeser 1994, S. 30. Vgl. a. ECW 13, S. 225 ff.

²³ Vgl. Graeser 1994, S. 30 f.: „Mit den in verschiedenen Variationen wiederkehrenden Worten ‚alles Sinnliche ist sinnhaft‘ will Cassirer unterstreichen, daß die in der traditionellen Erkenntnistheorie geläufige Isolierung roher, sozusagen ganz und gar alogischer Daten eine fachwissenschaftliche Idealisierung sei, der in der Realität unserer Erfahrung phänomenologisch nichts entspreche. Denn auch die vermeintlich rohen Daten seien in Wirklichkeit bereits mit Sinn und Bedeutung durchtränkt.“

Form nicht substrathaft hypostasiert werden.

Diese Einheit darf jedoch nicht mit der unterschiedslosen Einheit identifiziert werden. Obwohl Cassirer in seiner Philosophie keine real-absolute Trennung zwischen Materie und Form zulässt, nimmt er eine ideell-relative Scheidung, eine „*distinctio rationis*“ (ECW 16, 129) zwischen beiden vor, da beide „in weitem Ausmaß voneinander *unabhängig variabel* sind“. Er beschreibt die eigenständige Variabilität wie folgt:

„Immer muß freilich der ‚Stoff‘ in irgendeiner Form stehen: Aber er ist an keine einzelne Art der Sinnggebung gebunden, sondern kann von einer in die andere übergehen und gewissermaßen ‚umschlagen‘.“ (ECW 13, 228)

Anhand des Beispiels der Wahrnehmung eines Linienzugs wird deutlich, dass einer und derselben Empfindungsmaterie (Linienzug) je nach Sinn-Perspektive eine ganz unterschiedliche Bedeutung beigelegt werden kann. Zwischen Stoff und Form besteht keine statische Beziehung, sondern eine dynamische. Trotz der Veränderung der Modalität des Sinns, trotz der unabhängigen Variabilität von Stoff und Form, betont Cassirer immer wieder die eigentümliche Sinn-Einheit der Gesamterlebnisse.

Cassirers Philosophie der symbolischen Formen hat allerdings schon unter den Zeitgenossen heftige Kritik hervorgerufen. In seinem Aufsatz *Der Symbolbegriff in der Philosophie Ernst Cassirers* bestreitet Konrad Marc-Wogau die Gültigkeit des Symbolbegriffs, indem er davon ausgeht, dass Cassirers Lehre von der Bedeutungsfunktion „notwendig zu einem ‚Doppelgedanken‘ führe“. Cassirer setzt sich in *Zur Logik des Symbolbegriffs* mit Marc-Wogaus Kritik auseinander. Auf der einen Seite gesteht Cassirer zu, dass Marc-Wogaus Kritik nicht nur akzeptiert, sondern auch unterstrichen und verschärft werden sollte:

„Denn ich selbst habe im Aufbau meiner Begriffstheorie ebendiese ‚Doppelheit‘ immer wieder betont und sie in den Mittelpunkt der Erörterung gerückt. Jeder Relationsbegriff ist freilich ‚eins und vieles‘, ist ‚einfach‘ und ‚doppelt‘. Er ist eine eigentümliche Sinneinheit und Sinnganzheit, die sich in relativ selbständige, deutlich von einander unterscheidbare Teile gliedert.“ (ECW 22, 116)

Mit diesem Gedanken von Doppelheit bringt Cassirer die Vielfältigkeit der symbolischen Formen und die Einheit des Geistes zum Ausdruck. Für ihn werden die unterschiedlichen symbolischen Formen nicht in einer logischen und abstrakten Einheit erfasst. Vielmehr ist es ein komplexes und konkretes System, das jede einzelne Form einer besonderen Ebene zuteilt, „innerhalb welcher sie sich auswirkt und in der sie ihre spezifische Eigenart völlig unabhängig entfaltet“ (ECW 11, 27).

Auf der anderen Seite weist Cassirer den Einwand von Marc-Wogau insofern zurück, als Marc-Wogau in der Doppelheit der Philosophie Cassirers nur „einen logischen Fehler“ (ECW 22, 116) sieht und die ideell-relative Scheidung bzw. die *distinctio rationis* zwischen Materie und Form nicht gelten lässt. In seiner Erwiderung auf den Einwand von Marc-Wogau vertieft Cassirer die Analyse von Materie. Der Begriff Materie in Cassirers Philosophie deutet zum einen auf die ursprüngliche Einheit von Sinn und Sinnlichkeit hin, weil jede symbolische Form von Materie nicht nur ihren Ausgang nimmt, sondern auch ständig im Kreise des sinnlichen Materials beschlossen bleibt (Vgl. ECW 16, 81). Zum anderen stellt sich der Begriff von Materie weder als ein reales Sein dar, „das sich isolieren und in dieser Isolierung als reine Gegebenheit, als psychologisches Datum aufzeigen ließe“ (ECW 22, 121), noch als „eine bestimmte ‚Summe von Impressionen‘, ein konkretes Substrat, das der künstlerischen, der mythischen, der theoretischen Anschauung zugrunde liegt“, sondern als ein Grenzbegriff, der dazu dient, innerhalb der Welt der reinen Formphänomene bestimmte Beziehungen aufzuweisen, kraft denen die Formphänomene durch ihre Relationsunterschiede in sich selbst gliedert und bestimmt werden, anstatt „zu einer unterschiedslosen Einheit“ (ECW 22, 122) zusammenzufließen.

Cassirer zufolge konzentriert sich der Einwand von Marc-Wogau einseitig auf ein enges, starres und in sich abgeschlossenes und logisches Schema, „das der freien Bewegung des Gedankens nicht genügend Raum gewährt“, das „einer werdenden Wissenschaft, einer Wissenschaft, die sich gewissermaßen noch *in statu nascenti*

di‘ befindet, kaum angemessen“ (ECW 22, 138) ist. Gibt es keine ideell-relative Trennung zwischen Materie und Form, wird das Gesamterlebnis als ein rein logisches und unterschiedsloses Ganzes angesehen, in dem kein dynamisches Element zugelassen ist. Aus diesem Grund bildet diese ideell-relative Scheidung, die auf keinen Fall mit einem Aus- und Nebeneinander im realen Dasein der Wirklichkeit zu verwechseln ist, die Voraussetzung für die konkrete und dynamische Einheit des menschlichen Geistes.

Zusammenfassend lässt sich die Beziehung zwischen Form und Stoff, zwischen Sinnhaftem und Sinnlichem folgendermaßen beschreiben: 1) Form und Stoff bilden einen ursprünglichen Zusammenhang, in dem es „sowenig einen ‚Stoff an sich‘ wie eine ‚Form an sich‘“ (ECW 13, 227) gibt. Jede Art von real-absoluter Trennung zwischen Materie und Form hält Cassirer für begründungslos. 2) Form und Stoff stehen nicht in einem Identitätsverhältnis und die ideell-relative Scheidung zwischen beiden ist für Cassirers Philosophie notwendig.²⁴

1.2 Von der Kritik der Vernunft zur Kritik der Kultur

Der Ausgangspunkt für die Philosophie der symbolischen Formen Cassirers kann im kritischen Idealismus gefunden werden. Im Rahmen der Analyse der symbolischen Formen überträgt Cassirer die transzendental-philosophische Nachfragemethode Kants auf seine Philosophie der symbolischen Formen und erweitert die Erkenntnistheorie Kants zu einer Kulturphilosophie.²⁵

In seiner *Kritik der reinen Vernunft*, fragt Kant nach der Bedingung der Möglichkeit der Einheit der Natur, indem er sich „auf die Analyse des Wirklichkeitsbezugs

²⁴ Vgl. Graeser 1994, S. 146 f.

²⁵ Vgl. ECW 11, S. 9: „Die Kritik der Vernunft wird damit zur Kritik der Kultur. Sie sucht zu verstehen und zu erweisen, wie aller Inhalt der Kultur, sofern er mehr als bloßer Einzelinhalt ist, sofern er in einem allgemeinen Formprinzip gegründet ist, eine ursprüngliche Tat des Geistes zur Voraussetzung hat.“

der modernen Naturwissenschaften und damit auf die Untersuchung der Urteile im Aussagesatz beschränkt.“²⁶ Während Kant die Kategorien nur in der theoretisch-intellektuellen Sphäre aufsucht, geht Cassirer davon aus,

„daß derartige Kategorien überall dort wirksam sein müssen, wo überhaupt aus dem Chaos der Eindrücke ein Kosmos, ein charakteristisches und typisches ‚Weltbild‘ sich formt.“²⁷

In der umfassenden Betrachtung der menschlichen Wahrnehmung und Erkenntnis machen die naturwissenschaftlichen Begriffe lediglich eine Schicht des Symbolischen aus, wobei es sich nicht nur um die Gewinnung von Urteilen in Aussagesätzen handelt, sondern auch um die allgemeine Frage nach dem Sinn, der nicht erst von der menschlichen Vernunft produziert wird.

Kant ist jedoch bewusst, dass das mathematisch-naturwissenschaftliche Sein nicht alle Wirklichkeit erschöpfen kann, „weil in ihm bei weitem nicht alle Wirksamkeit des Geistes und seiner Spontaneität befaßt ist.“ Seine Philosophie ist durch die allmähliche Entfaltung des kritisch-idealistischen Begriffs der Wirklichkeit charakterisiert. In der Abfolge dreier Kritiken Kants sieht Cassirer die Möglichkeit und die Notwendigkeit einer Erweiterung der transzendentalphilosophischen Grundlegung:

„In dem intelligiblen Reich der Freiheit, dessen Grundgesetz die Kritik der praktischen Vernunft entwickelt, in dem Reich der Kunst und im Reich der organischen Naturformen, wie es sich in der Kritik der ästhetischen und der teleologischen Urteilskraft darstellt, tritt je eine neue Seite dieser Wirklichkeit heraus.“ (ECW 11, 8)

Für Cassirer werden die drei Kritiken Kants mit drei verschiedenen geistigen Formen identifiziert. In seiner Philosophie der symbolischen Formen versucht Cassirer, das Projekt einer Kritik der Vernunft dem einer Kritik der Kultur Platz zu machen. Die allgemeine Erkenntnistheorie in ihrer herkömmlichen Auffassung und Begrenzung reicht für eine methodische Grundlegung der Kulturwissenschaft, deren Gegenstand die Totalität der Formen ist, nicht aus (Vgl. ECW 11, VII). Mit der Wendung von der

²⁶ Luscher 2008, S. 97.

²⁷ Jamme 1997, S. 128.

kantischen Kritik der Vernunft zu einer umfassenden Kritik der Kultur fordert Cassirer nicht die Verabschiedung des kantischen Theorieprogramms, „die Grundlagen von Denken, Erkennen und Handeln aufzuklären und zu sichern“,²⁸ sondern hebt den Übergang von der Einseitigkeit der theoretisch-wissenschaftlichen Gegenstandskonstituierung zur Vielfalt der kulturellen Objektivierung hervor. Da das Reich der Wissenschaft nur eines der Kulturbereiche umfasst und die Philosophie sich nicht allein am Modell der Wissenschaft orientiert, sind die Ergänzung und Erweiterung der kritischen Philosophie Kants durch die Kritik der Kulturwissenschaften notwendig.

Die Form der Erkenntnis, „der bei Kant ein Primat in der begrifflichen Bestimmung von ‚Welt‘, ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ zukommt“,²⁹ wird in Cassirers Philosophie auf spezifische Weise relativiert. Nicht irgendeine Einzelform, sondern die systematische Allheit der Formen gilt als Ausdruck der Wahrheit und Wirklichkeit (Vgl. ECW 10, 114). Keine einzelne Form lässt sich für eine absolut-gültige Norm erklären, aus der alle anderen Formen abgeleitet werden, da diese Ableitung und Zurückführung „notwendig zu dogmatischer Verengung und Verkümmern führen“ (ECN 2, 12). Erst wenn jede einzelne symbolische Form ausschließlich mit ihrem eigenen Maße gemessen wird, gelingt es Menschen, die erkenntnistheoretische Einseitigkeit zu überwinden und die Freiheit des Überblicks zu gewinnen.

1.3 Die funktionale Dreiteilung: Ausdruck, Darstellung und Bedeutung

Cassirers Philosophie der symbolischen Formen bezeichnet eine Systemphilosophie, die zuerst durch das Schema von Ausdruck, Darstellung und Bedeutung gekennzeichnet ist. Cassirer begreift dieses Systemschema als „ein allgemeinstes *gedankliches Bezugssystem*“ (Vgl. ECW 17, 259), in dem er drei verschiedene Funktionen

²⁸ Marx 1988, S. 76: „Was für die Grundlagen der Wissenschaften speziell gilt – daß sie nur als in diesen wirkend anerkannt werden können -, das gilt generell für die Kultur in allen ihren Bereichen.“

²⁹ Rudolph 1995, S. 144.

des Symbolgebrauchs identifiziert, die er auch als „Sinndimensionen“³⁰ bzw. als „drei verschiedene *Dimensionen* der symbolischen Formung“ (ECW 17, 260) definiert. Diese Dreigliederung beruft sich auf verschiedene Funktionen des Bewusstseins und ist in den verschiedenen symbolischen Formen wirksam. Andreas Graeser zufolge geht es bei der Dreigliederung um die Unterscheidung verschiedener Weisen, in denen ein Symbol Symbol sein kann.³¹

Die Ausdrucksfunktion stellt die einfachste, ursprünglichste und urtümlichste der drei Bewusstseinsfunktionen dar. Sie erfüllt sich in der Gestaltung eines Gefühls, einer Stimmung, eines Wollens zu einem Symbol. Sie begegnet uns dort,

„wo irgendein sinnliches Erlebnis sich für uns dadurch mit einem bestimmten Sinngehalt erfüllt, daß an ihm ein charakteristischer *Ausdruckswert* haftet, mit dem es gleichsam gesättigt erscheint.“ (ECW 17, 260)

Die Ausdruckserlebnisse sind durch eine besondere Unmittelbarkeit gekennzeichnet. Beispielhaft führt Cassirer an dieser Stelle das Erlebnis einer Miene im Sinne von drohend oder das Erlebnis einer Melodie im Sinne von heiter an. In einem doppelten Sinn werden diese Ausdruckserlebnisse unbewusst und unreflektiert erfahren.³² Ihre Besonderheit besteht auch darin, dass der erlebte Gehalt eng an das Sinnliche gebunden ist. In der Dimension des Ausdrucks kennt das Bewusstsein weder die Differenz von Bild und Sache, Zeichen und Bezeichnetem noch von Symbol und Symbolisiertem (Vgl. ECW 13, 109). Die enge Verbindung zwischen Ausdrückendem und Ausgedrücktem bedeutet zweierlei:

³⁰ Krois 1988, S. 20.

³¹ Vgl. Graeser 1994, S. 41 f.: „Manche Symbole drücken nur etwas aus und weisen also nicht oder kaum über sich selber hinaus, andere stellen etwas anschaulich dar und wieder andere stehen für rein abstrakte Dinge oder Beziehungen. [...] Hier können wir zwischen jener Funktion des Bewusstseins unterscheiden, die ein sinnliches Zeichen etwa von der Art des oben erwähnten Linienzuges als Ausdruck versteht, jener Funktion, die einen sinnlichen Gehalt als Darstellung auffaßt, und schließlich jener Funktion, die ein sinnliches Zeichen als Träger einer reinen, d. h. gegebenenfalls gänzlich abstrakten Bedeutung erfaßt und versteht.“

³² Vgl. Kreis 2010, S. 394. Vgl. a. ECW 13, S. 66 ff.

„Einerseits hat das Sinnliche einen Charakter *ausschließlich aufgrund* seiner Organisation und nicht erst deshalb, weil es höherstufigen Organisationsregeln unterstellt würde. Und zum anderen wird der Charakter des Sinnlichen als Charakter *genau dieses* Sinnlichen erlebt und keines anderen.“³³

Das Ausdruckserlebnis wohnt „jeder ästhetischen Anschauung“ inne. Es ist jedoch nicht nur auf „das Gebiet des Ästhetischen“ beschränkt, sondern auch „in jedem Laut der Sprache, in allen Elementargestalten des Mythos zu erkennen“ (ECW 17, 260). Cassirer zufolge äußert sich das Ausdruckserlebnis vorwiegend in der mythischen Lebenswelt und verleiht dieser ihre charakteristischen Züge.³⁴ Anders formuliert wird die Grundrichtung der reinen Ausdrucksfunktion am klarsten und am sichersten erfasst, wenn von der Welt des Mythos ausgegangen wird. (Vgl. ECW 13, 119) Zur Beschreibung der Ausdruckswahrnehmung erweist sich die Unterscheidung der beiden Pole von Subjekt und Objekt als ungeeignet, da der Subjekt-Objekt-Gegensatz schon die begrifflichen Leistungen voraussetzt, die in dem Ausdruckserlebnis gar nicht vorhanden sind. Als Grundsicht menschlicher Wahrnehmung liegt die Ausdruckswahrnehmung genetisch vor aller Dingwahrnehmung. Daraus ergibt sich, dass die Ausdruckserlebnisse von einer Undistanziertheit zwischen Innen und Außen geprägt sind. In diesem Sinne bezeichnen Ausdruckserlebnisse unmittelbare Erlebnisse. Andererseits besteht in der Ausdrucksfunktion des Geistigen die Wirklichkeit des mythischen Weltbildes. Die Wirklichkeit des mythischen Weltbildes ist „nicht sowohl die einer bestimmten *Dingwelt*, die uns gegenüber- und entgegensteht, als

³³ Kreis 2010, S. 395. Kreis zufolge ist das Besondere an den Ausdruckswahrnehmungen die Singularität der Relation zwischen Sinnlichem und Gehalt. Damit ist dreierlei gemeint: „(i) Ausdruckserlebnisse liegen immer nur bei *genau dieser einen sinnlichen Gestalt* vor. Ausdruckserlebnisse sind einmalige Erlebnisse. (ii) Sie haben als Gehalt immer *einen einmaligen singulären Charakter* und nicht etwas, das auch anderen Gestalten als Gehalt dienen könnte. (iii) Das Ausdruckserlebnis ist immer an eine einmalige *singuläre Situation* gebunden, in der sich für genau eine Person zu genau einem Zeitpunkt an genau einem Ort ein singulärer Charakter ausdrückt.“ (Ebd.)

³⁴ Vgl. ECW 13, S. 76: „Der Ausdruckssinn haftet vielmehr an der Wahrnehmung selbst; er wird in ihr erfaßt und unmittelbar ‚erfahren‘. Aus dieser Grunderfahrung heraus finden bestimmte Wesenszüge der mythischen Welt erst ihre volle Aufhellung.“

vielmehr die Gewißheit einer lebendigen *Wirksamkeit*, die wir erfahren“ (ECW 13, 82). Das, was in diesen Erlebnissen erfahren wird, ist etwas ungefragt Wirkliches und die Welt des Mythos kann als eine affektiv erlebte lebendige Wirklichkeit betrachtet werden. Aus diesem Grund stellen Ausdruckserlebnisse auch welthaltige Erlebnisse dar, „ohne daß der Begriff einer Relation zwischen Gestalt und Objekt hier bereits Anwendung finden könnte“.³⁵

Wenn die Unmittelbarkeit einer zunehmenden Distanzierung von Symbol und Symbolisiertem weicht, wenn ein sinnlich anschaulicher Inhalt nicht in seiner Gegenwart bzw. in seiner bloßen Präsenz aufgeht, sondern anderes zu repräsentieren vermag, befinden wir uns an der Schwelle zur Darstellungsfunktion, mit der wir „eine ganz neue Höhenlage des Bewußtseins“ (ECW 13, 125) erreichen. Während die Symbole im Ausdruckserlebnis nur etwas ausdrücken und also nicht über sich selber hinaus weisen, stellen die Symbole in Darstellungsfällen etwas anschaulich dar. Diese Anschaulichkeit zeigt,

„wie wenig die reine *Funktion* der Darstellung an irgendein bestimmtes sinnliches *Material*, sei es optischer, sei es akustischer Art, gebunden ist: wie diese Funktion auch bei äußerster Einengung des Stoffs, der ihr zu Gebote steht, bei der Beschränkung auf das rein taktile Gebiet, sich nichtsdestoweniger ungebrochen behaupten und siegreich durchsetzen kann“ (ECW 13, 126).

Durch die Darstellungsfunktion, in der Cassirer eine neue Art der Objektivierung von Wirklichkeit sieht, kann das Bewusstsein zwischen Symbol und Symbolisiertem in Form eines analogen und anschaulichen Verhältnisses unterscheiden. In der Darstellungsfunktion deutet das Symbol auf einen Gegenstand bzw. auf einen objektiven Sachverhalt hin, der anschaulich in Raum und Zeit, in Zahlverhältnissen und als Person oder Sache identifiziert werden kann.³⁶ Ferner liegt die Darstellungsfunktion „dem natürlichen Weltverständnis des common sense zugrunde und ermöglicht uns

³⁵ Kreis 2010, S. 396.

³⁶ Vgl. Schwemmer 1997b, S. 40.

mithin jene Art der begrifflichen Gliederung der Realität, die uns vertraut ist.“³⁷ Daraus ist klar zu ersehen, dass Darstellungsfälle stets in alltäglichen Situationen und „im Kreise des anschaulich Faßbaren“ (ECW 17, 263) angesiedelt sind. Dabei geht es nicht um die affektiv erlebte lebendige Wirklichkeit, wie im Fall der Ausdruckserlebnisse, sondern um die „Gestaltung des empirischen Raumes, des Raumes unserer *Sinneserfahrung*“ (ECW 13, 178).

Nach Guido Kreis ist die Relation zwischen Sinnlichem und Gehalt in Darstellungsfällen nicht *singulär*, sondern *allgemein*. Damit ist dreierlei gemeint:

- „(i) Jeder Fall von Darstellung ist die Instanziierung eines bestimmten Zeichentyps.
- (ii) In jedem Fall von Darstellung wird ein Gehalt repräsentiert, der immer auch durch mehrere andere Vorkommnisse repräsentiert werden kann.
- (iii) Fälle von Darstellung sind nie nur an eine einzige Situation gebunden.“³⁸

Aus diesem Grund sind Darstellungsfälle personell übertragbar, zeitlich wiederholbar und räumlich transportierbar. Im Gegensatz zu den Ausdruckswahrnehmungen, die unreflektiert und unbewusst erfahren werden, sind die Darstellungsfälle Fälle von bewusster Erfahrung. Was hier auf der Ebene der Darstellungsfunktion des Bewusstseins im Unterschied zum Ausdruckserlebnis geschieht, ist das Aufbrechen der Unterscheidung der beiden Pole von Subjekt und Objekt. In Darstellungsfällen ist ein prinzipiell neues Verhältnis von Subjekt und Objekt entstanden. Die Gegenstände beginnen jetzt gewissermaßen in die Ferne zu rücken: „in eine Ferne, in der sie ‚angeschaut‘, in der sie in ihren räumlichen Umrissen und nach ihren selbständigen qualitativen Bestimmungen vergegenwärtigt werden können“ (ECW 13, 126).

Die Wahrnehmungen der darstellenden Art treten bezeichnenderweise im Kontext der Sprache auf. Statt in der Gegenwart, in der einfachen Präsenz zu bleiben, hebt sich die Sprache vom Boden des bloßen Ausdrucks ab, wenn sie die ihr eigentümli-

³⁷ Graeser 1994, S. 45. Vgl. a. ECW 13, S. 125: „Der Moment, in dem irgendein einzelner sinnlicher Eindruck symbolisch gebraucht und als Symbol verstanden wird, ist immer wie der Anbruch eines neuen Weltentages.“

³⁸ Kreis 2010, S. 397 f.

che Aufgabe, nämlich die Darstellung, erfüllen will. (Vgl. ECW 17, 260) Nur unter der Voraussetzung der Sprache werden die raumzeitlichen Objekte wahrgenommen.³⁹ Bei der Sprache handelt es sich nicht mehr um „bloße Zuständlichkeiten im Sprechenden, die durch die Rede vermittelt werden sollen“, sondern um eine Beziehung im Sein, „die ‚an sich‘ bestehen soll und die in diesem ihrem Bestand für jedes empfindende, anschauende oder denkende Subjekt in gleicher Weise als auffindbar und feststellbar gedacht wird“ (ECW 17, 261).

Besteht zwischen Symbol und Symbolisiertem kein Anschauungsbezug, befinden wir uns im Bereich der reinen Bedeutungsfunktion des Geistigen. Von der Sphäre der Darstellung unterscheidet sich die Sphäre der reinen Bedeutung dadurch,

„daß sie sich von dem Grunde der anschaulichen Gestaltung, in welchem die Darstellung wurzelt und aus dem sie fort und fort ihre beste Kraft zieht, gelöst hat – daß sie sozusagen im freien Äther des reinen Gedankens schwebt.“

In dieser Sphäre versinkt die Welt der Anschauung „völlig vor einer neuen Welt, die nun emporsteigt und die immer klarer und bewußter ihr Eigenrecht erkennt und behauptet.“ (ECW 17, 264) Damit liegt eine semiotische Relation vor, in der das Zeichen nichts ausdrückt und darstellt, sondern lediglich eine reine abstrakte gedankliche „Zuordnung“ (ECW 17, 261) repräsentiert. Kreis identifiziert „die strenge Allgemeinheit“ und „die Aufhebung der Anschaulichkeitsbedingung“⁴⁰ als die bezeich-

³⁹ Vgl. a. a. O., S. 397: „Nur wer über einen sprachlichen Ausdruck (zum Beispiel ‚grün‘) verfügt, der den begrifflichen Gehalt ‚grün‘ repräsentiert, ist in der Lage, eine Grünwahrnehmung zu machen. Und weil die sprachliche Basiseinheit der vollständige Aussagesatz ist, heißt das genauer: Nur wer Sätze der Form ‚x ist grün‘ verwenden kann, ist in der Lage, eine Grünwahrnehmung zu machen. Genau dann ist es auch überhaupt möglich, ‚grün‘ nicht nur als Farbqualität, sondern als *Eigenschaft* eines raumzeitlichen Einzeldinges wahrzunehmen.“

⁴⁰ A. a. O., S. 400. Kreis bezeichnet die Relation zwischen materieller Gestalt und geistigem Gehalt in der Sphäre der reinen Bedeutung als *strenge allgemein*: „Das ist dann der Fall, wenn (i) die verwendeten Ausdrucksgestalten allgemein (also Instanzen von Zeichentypen) sind; wenn zugleich (ii) der repräsentierte Gehalt allgemein (also ein von vielen Ausdrucksgestalten repräsentierbarer Gehalt) ist; und wenn (iii) die Verwendung der Ausdrucksgestalt von uneingeschränkt allen Subjekten ausgeführt werden kann.“ (Ebd.)

nenden Merkmale der Bedeutungsfunktion. Die Gehalte der Bedeutungsfälle müssen nicht mehr von lebensweltlichen Wahrnehmungen begleitet sein. Deshalb verlassen die in Bedeutungsfällen ausgedrückten Gehalte die Alltagswelt und die Relation zwischen Gestalt und Gehalt muss abstrakt sein. Ferner haftet nichts mehr an den Zeichen der Bedeutungsfälle,

„was noch irgendeine Beziehung zum ‚Subjekt‘, zu seiner individuellen Gefühls- oder Empfindungswelt, in sich schließt: Sie dienen nur noch der Repräsentation schlechthin allgemeiner, objektiv notwendiger Sachverhalte.“ (ECW 17, 264)

Anders formuliert lassen sich auf der Ebene der Bedeutungsfunktion die Bindung an das Subjekt sowie die Rückgebundenheit an eine individuelle Gefühls- und Erlebniswelt allmählich eliminieren.⁴¹

Diese reine Bedeutungsfunktion findet sich durchgängig im Bereich der Mathematik und Wissenschaft. Insbesondere in der modernen Geometrie lässt sich diese Funktion am deutlichsten darstellen. Während die Punkte, die Geraden, die Ebenen in der Darstellungsfunktion als „anschauliche *Gebilde*“ wahrgenommen werden, wird ihr „*Darstellungssinn*“ im System der modernen Geometrie vollständig eingebüßt:

„Sie fungieren nur noch als Zeichen für einen bestimmten Bedeutungsgehalt – eben für jenen mathematischen Sinngehalt, der sich in den Axiomen der Geometrie ausspricht. Was immer diesen Axiomen genügt, kann als Repräsentant dieses Sinngehalts gewählt werden: Denn nur auf das konstitutive Gesetz dieses Gehalts, nicht auf die anschauliche Bestimmtheit der Elemente selbst kommt es in jeder echt geometrischen Aussage an.“ (ECW 17, 261)

Bei Mathematik und Wissenschaft handelt es sich deshalb nicht mehr um die konkrete anschauliche Wirklichkeit, sondern um theoretische Größen, ihre abstrakten wechselseitigen Relationen und die allgemeinen „*Zuordnungsprinzipien*“.

Die Unterscheidung dieser Funktionen lässt sich als „einen allgemeinen Plan der

⁴¹ Vgl. Graeser 1994, S. 41: „Was Cassirer hier mit dem Begriff der Bedeutungshaftigkeit verbunden wissen will, ist die Vorstellung, daß ein sinnliches Zeichen für abstrakte Gebilde steht und keine anschaulichen Gehalte bedeutet.“

ideellen Orientierung“ auffassen, „innerhalb dessen wir nun gewissermaßen die Stelle jeder symbolischen Form bezeichnen können.“ (ECW 17, 262) Mit anderen Worten stiften Symbolisierungsleitungen der einen oder der anderen Art jeweils verschiedene Zusammenhänge und diese Zusammenhänge konfrontieren uns sinngemäß mit verschiedenen Sphären oder Welten.⁴² Diese drei Modi korrespondieren auch mit drei Welten und drei Formen der Wirklichkeit.⁴³ Mit der funktionalen Trias der Sphäre des Bewusstseins geht Cassirer die Analyse der Urformen des mythischen, sprachlichen und wissenschaftlichen Denkens ein. Paradigmatisch lässt sich feststellen, dass die Ausdrucksfunktion dem Mythos zuzuordnen ist, die Darstellungsfunktion der Sprache und die Bedeutungsfunktion der Wissenschaft. Innerhalb des Systems der Symbolisierung erhält jede einzelne symbolische Form ihre Eigenart und Selbstständigkeit. Cassirer begreift diese drei Grundfunktionen als drei Grundpole, zu denen sich jede symbolische Form verschieden verhält. Er geht davon aus, dass „den verschiedenen symbolischen Formen jeweils *eine* charakteristische Form der Wirklichkeit entspricht.“⁴⁴

Die Welt des Mythos kann als etwas ungefragt Wirkliches bzw. als eine affektiv erlebte lebendige Wirklichkeit betrachtet werden, die Welt der Sprache als eine Wirklichkeit raumzeitlich geordneter, anschaulicher Einzeldinge und die Welt der Wissenschaft als eine streng wissenschaftliche, unanschauliche gesetzmäßige Natur.⁴⁵ Laut Cassirer lassen sich die Ausdrucks-, Darstellungs- und Bedeutungsfunktion als Richtung, Orientierung und Dimension (Vgl. ECW 17, 259 f.) bezeichnen,

⁴² Vgl. a. a. O., S. 42.

⁴³ Vgl. Kreis 2010, S. 401: „Die unmittelbar welthaltigen Fälle von Ausdruck erschließen eine physiognomisch lebendige Wirklichkeit. Die Fälle von Darstellung erschließen eine Wirklichkeit raumzeitlich geordneter, anschaulicher Einzeldinge. Die Fälle von Bedeutung erschließen eine streng wissenschaftliche, unanschauliche Natur.“

⁴⁴ A. a. O., S. 402.

⁴⁵ Vgl. ebd.

womit er in die Diskussion der Aufbaugesetzlichkeiten der verschiedenen symbolischen Formen eintritt. Diese Grundrichtungen und Dimensionen müssen deshalb streng voneinander unterschieden werden, weil sich die geistige Formung in allen Gebieten verschiedenartig vollzieht. Die Verschiedenartigkeit der geistigen Formung lässt sich auf die unterschiedliche Distanz und Spannung zwischen Form und Materie, zwischen Sinnhaftem und Sinnlichem zurückführen. Die Art der geistigen Formung wird von einem besonderen Strukturprinzip bestimmt, „das in jedem Sondergebiet wirksam und herrschend ist.“ Jede symbolische Form zeigt je eine besondere Modalität, die ihr „spezifisch zukommt und die allen ihren Einzelgebilden gewissermaßen eine gemeinsame Tönung verleiht.“ (ECW 13, 15) Als der ideelle Orientierungsrahmen einer Phänomenologie des Geistes verfügen die drei verschiedenen Grundfunktionen über keine realen und ontologischen Kräfte der Weltenschaffung.⁴⁶

Allerdings ist diese Zuordnung immer nur so zu verstehen, „daß sie die jeweils *paradigmatische*, nicht aber die *ausschließlich* vorkommende Klasse“⁴⁷ von symbolischen Formen angibt. Dass sich im Mythos eine Dominanz der Ausdrucksfunktion über die anderen Funktionen zeigt, bedeutet nicht, dass sich der Mythos ausschließlich der Ausdrucksfunktion bedient. Cassirer schreibt in diesem Kontext:

„Schon der Mythos zeigt in sich das Bestreben und die Kraft, nicht einfach im Strom des Gefühls und der affektiven Erregung dahinzugleiten, sondern diese Bewegung zu bändigen und wie in einen bestimmten geistigen Brennpunkt, in die Einheit eines ‚Bildes‘, zu sammeln.“ (ECW 13, 120)

Daher kann der Mythos auch von Fällen von Darstellung geprägt sein. Im Gegensatz zum Mythos bleibt die Sprache in erster Linie ein Darstellungsphänomen. Anders gesagt sind Darstellungsfälle paradigmatisch für die Sprache. Gleichwohl gibt es einige sprachliche Äußerungen, deren Bedeutungen nicht nach dem Muster der Darstellungsfunktion festgelegt sind. In diesen Äußerungen ist die Tendenz zur Darstel-

⁴⁶ Vgl. Vogl 1999, S. 42.

⁴⁷ Kreis 2010, S. 402.

lung „nur in den ersten keimhaften Anfängen“ vorhanden. Dabei „bewegt sich die Sprache noch fast ausschließlich in reinen Ausdruckselementen und Ausdruckscharakteren“. Diese sprachlichen Äußerungen sind „ein bloßes Ausströmen der inneren Zustände des Sprechenden und die unmittelbare Entladung ihrer dynamischen Spannung“ (ECW 13, 121). Deshalb bezeichnen sie keinen einzelnen Zug der objektiven Wirklichkeit. Cassirer zufolge besteht kein Zweifel daran, „wie sehr die Sprache, von ihren primitivsten Gestaltungen bis hinauf zu ihren höchsten Stufen, im rein Ausdrucksmäßigen gegründet und wie stark sie in ihm verwurzelt ist“. In der Sprache reißt der Zusammenhang mit dem primären Ausdruckserlebnis nirgends ab, da sich in die höchsten Leistungen „noch immer ein bestimmter Ausdruckscharakter, ein ‚physiognomischer‘ Charakter“ (ECW 17, 262) verwebt.⁴⁸

In dieser funktionalen Dreigliederung wird die Position der einzelnen symbolischen Formen bestimmt. Cassirer spricht in diesem Zusammenhang von der „‚Mehrdimensionalität‘ der geistigen Welt“ (ECW 13, 15). Die einzelnen symbolischen Formen sind nicht als Elemente eines abstrakten, übergeordneten und gleichartigen Systems zu begreifen, sondern jede einzelne Form besitzt eine eigenständige, von anderen Formen unterschiedene Struktur. Jede symbolische Form ist also nicht auf ein gewisses Modell des Begriffs oder auf das Strukturprinzip anderer Formen zurückzuführen. Mit seiner Philosophie der symbolischen Formen richtet Cassirer den Blick in alle Richtungen des Weltverstehens:

„Statt lediglich die allgemeinen Voraussetzungen des wissenschaftlichen Erkennens der Welt zu untersuchen, mußte dazu übergegangen werden, die verschiedenen Grundformen des ‚Verstehens‘ der Welt bestimmt gegeneinander abzugrenzen und jede von ihnen so scharf als möglich in ihrer eigentümlichen Tendenz und ihrer eigentümlichen geistigen Form zu erfassen.“ (ECW 11, VII)

⁴⁸ Vgl. ECW 13, S. 121. Vgl. a. a. O., S. 122 f.: „Alles, was man als Onomatopöie zu bezeichnen pflegt, gehört in diesen Kreis: Denn in den eigentlich onomatopöetischen Bildungen der Sprache handelt es sich, weit weniger als um direkte ‚Nachahmung‘ objektiv gegebener Phänomene, um eine Laut- und Sprachbildung die noch ganz im Banne der rein ‚physiognomischen‘ Weltansicht steht.“

Daraus ergibt sich, dass die Philosophie der symbolischen Formen ihre eigenen Interessen und Perspektiven nicht als jene symbolische Form sieht und sich nicht selbst in jene symbolische Form einordnet.⁴⁹ Um ihre eigene Aufgabe zu erfüllen, soll die Philosophie der symbolischen Formen die bunte Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Kulturformen beobachten.⁵⁰ Dabei geht es hauptsächlich um die horizontalen Relationen der symbolischen Formen untereinander, deren Pluralität irreduzibel ist.

1.4 Einheit des Geistes und Vielfalt der Formen

Trotz der Eigenständigkeit der verschiedenen symbolischen Formen untersucht Cassirer auch die Einheit der symbolischen Formen. Cassirers Philosophie der symbolischen Formen stellt eine Systemphilosophie dar, weil es eine Denknötwendigkeit ist, „die symbolischen Formen nicht nur in ihrer Pluralität, sondern auch in ihrer Einheit zu konzipieren.“⁵¹

In seiner Philosophie entwickelt Cassirer Kants Theorie des philosophischen Systems produktiv weiter. Für Kant stellt die Einheit des Systems eine projizierte Einheit dar und seine Theorie des philosophischen Systems liegt „genau auf der Linie der teleologischen Systemkonzeption“.⁵² Nach Cassirer enthält die Grundlegung der kritischen Philosophie „eine neue Begriffsbestimmung des Wissens selbst“, weil die Einheit und die Objektivität des Wissens auf einem völlig neuen Wege begründet werden. Während sich der Gegenstand nach der Erkenntnis richtet, fällt die Einheit

⁴⁹ Vgl. Schwemmer 1997b, S. 63.

⁵⁰ Vgl. Kajon 1988, S. 258.

⁵¹ Kreis 2010, S. 377.

⁵² A. a. O., S. 382. Die Einheit des System ist „kein im voraus gegebenes Allgemeines, das als Basis einer Deduktion taugen könnte, sondern eine finale Hinsicht der Gesamtordnung, die der Vernunft als ‚Problem‘ aufgegeben ist. Daraus erklärt sich das teleologische Vokabular. Eine projektive Einheit lässt sich durch die Einführung von Zwecken gewinnen. Im Gehalt einer Vernunftregel ist explizit die Angabe eines Zweckes ‚enthalten‘, der als regulatives Fernziel dient, auf das hin alle einzelnen Erkenntnisse angeordnet werden können.“ (A. a. O., S. 383)

des Wissens nicht mehr mit seiner Ableitung aus einem einzigen Prinzip zusammen.⁵³ Anders als die dogmatische Metaphysik, die nach der absoluten Einheit der Substanz, „in die alles besondere Dasein zurückgehen soll“, strebt, fragt die Philosophie der symbolischen Formen nach einer Regel, „die die konkrete Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Erkenntnisfunktionen beherrscht“ (ECW 11, 6). Ebenso wie Kant, hebt Cassirer die Einheit der Funktion anstelle der Einheit des Objekts hervor:

„Sie [sc. Philosophie der symbolischen Formen] kann nicht nur die verschiedenen Weisen und Richtungen der Welterkenntnis in sich vereinen, sondern darüber hinaus jedem Versuch des Weltverständnisses, jeder Auslegung der Welt, deren der menschliche Geist fähig ist, ihr Recht zuerkennen und sie in ihrer Eigentümlichkeit begreifen.“ (ECW 24, 376)

Das System der symbolischen Formen bezeichnet kein System der bloßen Dinge, sondern ein System der Funktionen, „durch deren Vermittlung wir uns unsere Welt erschließen.“⁵⁴ Die Einheit des Geistes beschreibt also eine „rein funktionelle Einheit“ (ECW 11, 6), deren Postulat an die Stelle des Postulats der Einheit des Substrats und der Einheit des Ursprungs tritt, von dem der antike Seinsbegriff wesentlich beherrscht wurde. (Vgl. ECW 11, 5 f.) In diesem Sinne meint Cassirer, „daß die Einheit eines geistigen Gebietes niemals vom Gegenstand her, sondern nur von der Funktion her, die ihm zugrunde liegt, zu bestimmen und zu sichern ist.“ (ECW 16,

⁵³ Vgl. ECW 16, S. 105: „Die verschiedenen Grundfunktionen der Erkenntnis [...] richten sich nicht auf eine gemeinsame transzendente Dingwelt, um sie sodann unter verschiedenen perspektivischen Gesichtspunkten zu betrachten und abzubilden, sondern sie sind ursprüngliche Weisen, eigentümliche Gestaltungsformen des Wissens, die sich nichtsdestoweniger zu einer gemeinsamen Aufgabe der Gegenstandsbestimmung miteinander vereinen und im Hinblick auf diese Aufgabe ihren inneren Zusammenhang herstellen.“

⁵⁴ Kreis 2010, S. 388. Kreis meint: „Das System stellt insgesamt nichts Gegenständliches dar – insbesondere nicht die Welt oder den Kosmos. Es handelt sich um ein System der (subjektiven) Bedingungen alles (objektiv) Gegenständlichen. [...] Das System der symbolischen Formen ist deshalb ganz im Sinne Kants kein dogmatisches, sondern ein kritisches System. Die symbolischen Formen lassen sich nicht durch die Beschreibung der Gegenstände der jeweiligen Bereiche des objektiven Geistes systematisieren, sondern nur durch Analyse der normativen Invarianten, die diese Gegenstände konstituieren.“ (A. a. O., S. 389)

78)

Er geht davon aus, dass die Pluralität der symbolischen Formwelten das Ergebnis der einheitlichen Energie ist.⁵⁵ Die symbolischen Formen verhalten sich nicht nur in den horizontalen Relationen zueinander, sondern befinden sich auch in den vertikalen Relationen, nämlich in den „Relationen der einzelnen Formen zu ihrer Gesamtheit und ihren jeweiligen Beitrag zum Erreichen des Gesamtzwecks“.⁵⁶ Für Cassirer liegt der Gesamtzweck des Systems der symbolischen Formen darin, die Wirklichkeit für die Menschen zu erschließen. Jede symbolische Form ist darauf gerichtet und in Bezug auf diesen Gesamtzweck ist jede einzelne mit jeder anderen verbunden. Im Hinblick auf die gemeinsame Aufgabe erhält jede Form ihre eigene bestimmte Stelle. Da sich diese Stelle unverwechselbar festlegen lässt, werden die „Eigenart und Selbständigkeit“ (ECW 11, 5) jeder symbolischen Form angegeben. Daraus ergibt sich, dass jede symbolische Form für das System unersetzlich ist und „keine einzige symbolische Form entfernt oder unterdrückt werden kann, weil ohne sie die Gesamtleistung unvollständig wäre“.⁵⁷

Was die Kulturwissenschaft Cassirers erkennen will, „ist die *Totalität der Formen*, in denen sich menschliches Leben vollzieht. Diese Formen sind unendlich-differenziert, und doch entbehren sie nicht der einheitlichen Struktur.“ (ECW 24, 434) Cassirer geht davon aus, dass die Philosophie der symbolischen Formen ihre Suche nach der Einheit der Vernunft nie aus den Augen verlieren darf. Er bezeichnet deshalb die Einheit des Geistes als konkrete Totalität. Eine solche konkrete Totalität

„soll nicht von Anfang an in einer einfachen Formel bezeichnet und gleichsam fertig hingegeben werden, sondern sie entwickelt, sie findet sich erst in dem stetig weiter-

⁵⁵ Vgl. Schwemmer 1997a, S. 438.

⁵⁶ Kreis 2010, S. 402.

⁵⁷ A. a. O., S. 390. Dazu: „In einem System ist es unmöglich, einen Teil zu entfernen, ohne daß es zusammenbricht, weil ihm mit jedem fehlenden Teil eine konstitutive Einzelleistung fehlt.“ (A. a. O., S. 385)

schreitenden Fortgang der kritischen Analyse selbst.“ (ECW 11, 8)

Anders als eine abstrakte Systemeinheit besteht eine solche konkrete Totalität nicht in einer theoretischen und begrifflichen Vereinheitlichung der unterschiedlichen symbolischen Formen. Sie bezeichnet keine fertige Gegebenheit, sondern eine zu erfüllende Aufgabe. Die symbolischen Formen lassen sich also „nicht in einer höheren theoretischen Einheit zu einem System homogenisieren.“⁵⁸ Gegen die Verwechslung der Einheit mit Einfachheit argumentiert Cassirer:

„Die wahre Einheit, nach der die Philosophie strebt, kann sich nicht aus der Verwischung der Differenzen ergeben: sondern sie will gerade diese Differenzen festhalten und sie als solche kenntlich und verständlich machen.“ (ECN 2, 13)

Eine solch komplexe und konkrete Einheit, in der die Mannigfaltigkeit der geistigen Gestaltungen und Dimensionen anerkannt wird, verzichtet also „von Anfang an auf Einfachheit“.⁵⁹ (ECW 11, 27). Es ist offensichtlich, dass der Geist keineswegs als „Summe seiner sich wechselseitig ausschließenden Formen“ zu begreifen ist, sondern als „integrativ einheitlicher Zusammenhang der einzelnen Gebiete des Geistigen“.⁶⁰ Daraus lässt sich feststellen, dass Cassirer die verschiedenen symbolischen Formen nicht in einer logischen und abstrakten Einheit erfasst, sondern in einem komplexen und konkreten System.

Auf den ersten Blick erweckt es den Anschein, als gäbe es eine Unstimmigkeit in

⁵⁸ Schwemmer 1997b, S. 438.

⁵⁹ ECW 11, S. 27. Vgl. Schwemmer 1997b, S. 43: „In einer solchen Beziehungsanalyse sollen diese Formen nicht unter eine übergeordnete und doch gleichartige Einheit gebracht werden, sondern in ihrem wechselseitigen Bezug dargestellt werden, den sie durch ihre jeweils andere Perspektive, ihr jeweils anderes Aufbauprinzip, ihre jeweils anderen Grundorientierungen [...] zu den anderen Formen haben oder herstellen können.“ Vgl. a. a. O., S. 58: „Allerdings ist diese Einheit keine theoretische in dem Sinne, daß sie sich in einem eigenen übergeordneten bzw. umfassenden Symbolismus ergeben müßte, sondern eine praktische bzw., in der Cassirerschen Ausdrucksweise, eine *poietische*, die alleine durch unser Tun entsteht, durch unser Beziehen der verschiedenen symbolischen Welten oder Formen aufeinander: als ‚konkrete Totalität‘, die in diesen Bezügen die Eigenart der verschiedenen symbolischen Formen bestehen läßt.“

⁶⁰ Kreis 2010, S. 331.

der Theorie Cassirers, wie Blumenberg anmerkt:

„In Cassirers Werk besteht eine Unstimmigkeit zwischen der Eigenwertigkeit der Teilsysteme symbolischer Formen, wie Mythos, Sprache, Religion, Kunst, und der durchgehenden Intentionalität des Gesamtsystems auf Erkenntnis wissenschaftsförmiger Art und deren unüberbietbare Endgültigkeit hin.“⁶¹

In diesem Zusammenhang können die folgenden Fragen aufgeworfen werden: Wie kann sich diese Paradoxie auflösen? Wie soll das Verhältnis zwischen der Vielfalt der symbolischen Formen und der Einheit des Geistes verstanden werden? Wodurch werden verschiedene symbolische Formen zu einer komplexen Einheit? Nach welchen Prinzipien oder Kriterien ist ein Gesamtsystem der symbolischen Formen möglich? Wie zuvor betont, stehen die verschiedenen symbolischen Formen trotz ihrer wechselseitigen Irreduzibilität noch in arbeitsteiliger Verbindung, „weil es erst die Vereinigung ihrer Einzelleistungen ist, die den Gesamtzweck, die Welterschließung in allen ihren Facetten, zu erreichen vermag.“⁶² Allerdings bleibt die Frage, auf welche Weise die sich wechselseitig ausschließenden symbolischen Formen auf den Gesamtzweck gerichtet sind, noch unberührt.

⁶¹ Blumenberg 1974, S. 459 f.

⁶² Kreis 2010, S. 390.

2. Die Entwicklungstheorie Cassirers

2.1 Eine andere Dreiteilung: Mimetische, analogische und rein symbolische Form

Neben seiner Unterscheidung von Ausdruck-, Darstellungs- und Bedeutungsfunktion führt Cassirer noch eine andere Dreiteilung ein, die auch als „dreifache Stufenfolge“ verstanden wird, nämlich die Dreiteilung in eine mimetische, analogische und rein symbolische Form. In dieser dreifachen Stufenfolge vollzieht die symbolische Form ihre „innere Selbstbefreiung“ und reift zu ihrer „eigenen Form“ heran.

Am Beispiel des Entwicklungsprozesses der Sprache lässt sich diese triadische Struktur verdeutlichen. In der mimischen Stufe, in der sich nicht nur die Kindersprache, sondern auch die Lautsprache der Primitiven darstellt, sucht der Laut „die unmittelbare Nähe zum sinnlichen Eindruck und die möglichst getreue Wiedergabe der Vielfältigkeit dieses Eindrucks“ (ECW 11, 137). Dabei besteht ein Verhältnis der direkten materialen Ähnlichkeit zwischen dem Laut und dem einzelnen sinnlichen Eindruck bzw. der bezeichneten Vorstellung.⁶³ Im Verhältnis zwischen Laut und Bedeutung sieht Cassirer eine mimetische Entsprechung, in der sich die nachahmenden Laute „zur anschaulichen Welt“ orientieren. Deshalb „bleibt das Sinnverstehen hauptsächlich an der objektiven gegenständlichen Welt verhaftet“.⁶⁴ Hierzu schreibt Schwemmer:

„Mimetisch ist eine sinnliche Nachbildung von etwas. Dies setzt voraus, daß das Nachgebildete ein sinnlich erfaßbares Phänomen ist, also nicht eine innere Zuständigkeit. Daher kann es im strengen Sinne auch keinen mimetischen Ausdruck, sondern nur eine mimetische Darstellung geben, die sich allerdings oft auf einen Ausdruck – den Schrei

⁶³ Vgl. ECW 11, S. 137 f.: „Die Sprache lehnt sich hier noch so eng an den konkreten Einzelvorgang und sein sinnliches Bild an, daß sie ihn mit dem Laut gleichsam auszuschöpfen versucht, daß sie sich nicht an einer allgemeinen Bezeichnung genügen läßt, sondern jede besondere Nuance des Vorgangs auch mit einer besonderen, eigens für diesen Fall bestimmten Lautnuance begleitet.“

⁶⁴ Krois 1984, S. 442.

eines Tieres, den Ausruf eines Menschen – bezieht.“⁶⁵

Die zweite Stufe bzw. die Stufe des analogischen Ausdrucks ist dann erreicht, wenn der sinnliche Gegenstand nicht mehr im nachahmenden Laut festgehalten wird. Hier wird die enge mimetische Verbindung zwischen Laut und Bedeutung unterbrochen, da „die bloße Materie des Lautes“ nicht mehr in der Lage ist, „reine Verhältnisbestimmungen wiederzugeben.“ (ECW 11, 141) Laut John M. Krois akzentuiert Cassirer mit der Bezeichnung der zweiten Phase die Orientierung „zur Tätigkeit des Subjekts“.⁶⁶ In dieser Phase spielt die subjektive Tätigkeit anstelle der gegenständlichen Welt eine wesentliche Rolle. Schwemmer spricht zwar nicht von einer Wendung zum Subjekt, doch stellt fest, dass analogisch die anschauliche Gliederung einer Darstellung ist,

„die unabhängig von der Gliederung des Dargestellten sein kann, sich aber gleichwohl in einer deutlichen (wenn auch nicht immer eindeutigen) Weise auf einen bestimmten ‚Gegenstand‘ beziehen muß.“⁶⁷

Ständig ist die Sprache bestrebt, den Kreis des analogischen Ausdrucks „zu erweitern und schließlich zu durchbrechen“. Zum Beispiel besteht die rein formale Leistung der Reduplikation darin, dass sie „aus der Sphäre des quantifizierenden Ausdrucks in den Kreis der reinen Relationsbestimmung übertritt“. In der dritten Phase bzw. in der rein symbolischen Phase erkennt Cassirer den „entscheidenden Schritt von der konkreten Funktion des ‚Bezeichnens‘ zur allgemeinen und allgemeingültigen Funktion der ‚Bedeutung‘“ (ECW 11, 146). Damit tritt die Sprache aus den sinnlichen Hüllen heraus, in denen sie sich darstellt. Die mittelbare oder unmittelbare Identität zwischen dem sinnlichen Zeichen und dem geistigen Bedeutungsgehalt wird in dieser Phase endgültig getilgt und die Spannung zwischen beiden wird „aufs äußerste gesteigert“ (ECW 11, 135). Für Schwemmer ist eine Symbolisierung dann rein symbo-

⁶⁵ Schwemmer 1997b, S. 40.

⁶⁶ Krois 1984, S. 442: „So werden Zahlen analogisch verstanden, wenn sie Momente der geistigen Operation des Zählens sind, das von gezählten Gegenständen abstrahiert.“

⁶⁷ Schwemmer 1997b, S. 40.

lisch,

„wenn ihre innere Gliederung rein ‚formal‘, d. h. nur durch ein Gefüge von abstrakt definierten Relationen charakterisiert ist, die sich aber sehr wohl – z. B. im Bereich der Kunst – auf Anschauungen beziehen können.“⁶⁸

In der Sekundärliteratur wird das Verhältnis zwischen den beiden Dreiteilungen (nämlich die Dreiteilung in mimetische, analogische und rein symbolische Form einerseits und die in Ausdrucks-, Darstellungs- und Bedeutungsfunktion andererseits) unterschiedlich beurteilt. Auf der einen Seite wird argumentiert, „daß die beiden Triaden identisch sind, Cassirer nur verschiedene Begriffe verwendet habe, um das gleiche zu bezeichnen.“⁶⁹ Auf der anderen Seite wird zwischen beiden Dreiteilungen differenziert. Krois betrachtet Ausdruck, Darstellung und Bedeutung hauptsächlich als „Sinndimensionen“, die von den symbolischen Formen nicht „durchlaufen“⁷⁰ werden. Diese Termini bezeichnen keine Stufe und Phase von symbolischen Formen, sondern eine ideelle Orientierung, innerhalb derer die Stelle jeder symbolischen Form markiert wird. Ausdruck, Darstellung und Bedeutung entstehen nicht nacheinander, sondern sind funktionell und synchron zu verstehen. Im Gegensatz dazu lassen sich mimetisch, analogisch und rein symbolisch als drei Phasen in der Entwicklung der symbolischen Formen bezeichnen. Dieser Entwicklung von der mimetischen zur analogischen und schließlich rein symbolischen Form entspricht eine Orientierung zur anschaulichen Welt, zur Tätigkeit des Subjekts und schließlich zum Symbol selbst. Dieses Stufenschema gilt nicht nur für die Sprache, sondern auch für alle anderen symbolischen Formen. Eine symbolische Form kommt erst dann zur vollen Entwicklung, wenn sie das Mimetische und das Analogische überwindet.⁷¹

Während die Dreiteilung in mimetische, analogische und rein symbolische Form

⁶⁸ A. a. O. S. 40.

⁶⁹ Bevc 2005, S. 54.

⁷⁰ Krois 1988, S. 20.

⁷¹ Vgl. a. a. O., S. 20.

offensichtlich die geistig-kulturelle Entwicklung der symbolischen Formen zum Ausdruck bringt, scheint die funktionale Dreiteilung mit dieser Entwicklung insofern nicht übereinzustimmen, als sie eine synchrone Perspektive statt einer Entwicklungsphase der symbolischen Formen aufzeigt. Liegt darin der wesentliche Unterschied zwischen den beiden triadischen Strukturen? Obwohl Cassirer die funktionale Dreigliederung der Sphäre des Bewusstseins als einen allgemeinen Plan der ideellen Orientierung bezeichnet, bedeutet dies nicht,

„daß diese Stelle ein für alle Mal fixiert, daß sie innerhalb dieses Grundplans durch einen festen *Punkt* zu bezeichnen wäre. Vielmehr ist es für jede Form bezeichnend, daß sie in verschiedenen Phasen ihrer Entwicklung, in den verschiedenen Stadien ihres geistigen Aufbaues, sich zu den drei Grundpolen [...] verschieden verhält.“⁷²

Bedenkt man, dass Cassirer die Ausdrucks-, Darstellungs- und Bedeutungsfunktion nicht nur als „Richtung“, „Orientierung“ und „Dimension“ bezeichnet, sondern dahingehend auch von „Stufen“ und „Phasen“ (Vgl. ECW 17, 260 f.) spricht, scheint die Behauptung von Krois, dass die drei Symbolfunktionen keine Stufe und Phase von symbolischen Formen darstellen, problematisch zu sein. Während Cassirer mit den Begriffen „Orientierung“, „Richtung“ und „Dimension“ in die Diskussion der Aufbaugesetzlichkeiten der verschiedenen symbolischen Formen eintritt, schreibt er den Symbolfunktionen mit Ausdrücken wie „Stufen“ und „Phasen“ einen historischen Sinn zu. Thomas Vogl zufolge lässt sich der „Unterschied zwischen Präsenz, Repräsentation und symbolischer Bedeutung graduell abgestuft verstehen“.⁷³ Es kann also nicht zu Unrecht behauptet werden, dass die Dreigliederung von Ausdrucks-, Darstellungs- und Bedeutungsfunktion nicht nur als strukturell-synchrone Anordnung der symbolischen Formen, sondern auch als genetisch-diachrone Beschreibung der symbolischen Entwicklung betrachtet wird. Die symbolischen Formen stehen

⁷² ECW 17, S. 262: „Sie rückt in dieser Entwicklung von Ort zu Ort – und sie erfüllt erst in dieser Bewegung und kraft ihrer den Kreis des Seins und den Kreis des Sinnes, der ihr zugemessen ist. In ihr gelangt sie zu ihrer immanenten Vollendung, wie auch zu ihrer immanenten Begrenzung.“

⁷³ Vogl 1999, S. 41.

nicht nur in einem funktionellen und strukturellen Nebeneinander, sondern auch in einem genetischen und geschichtlichen Nacheinander.⁷⁴ Dabei sollen die strukturell-synchrone und die genetisch-diachrone Betrachtungsweise nicht streng voneinander getrennt werden: In der strukturell-synchronen Perspektive ist die Ausdrucksfunktion als eine Dimension der symbolischen Formung zu bezeichnen; in der genetisch-diachronen dagegen ist sie als unterste „Stufe der geistigen Skala“ (ECW 11, 270), als ursprünglichste und ertümlichste Funktion des Geistes, zu begreifen. In Cassirers Entwicklungstheorie, in der der Mythos als Mutterboden der Kultur aufgefasst wird, lässt sich diese Verbindung am deutlichsten erkennen.⁷⁵

Obwohl die Frage nach dem Verhältnis zwischen den beiden Dreiteilungen noch offen bleibt, lässt sich nach der obigen Analyse feststellen, dass die Dreigliederung von Ausdrucks-, Darstellungs- und Bedeutungsfunktion tatsächlich als drei Stufen in der geistig-kulturellen Entwicklung betrachtet werden kann. Sie differenziert sich von der anderen Dreiteilung nicht dadurch, dass sie keine geistig-kulturelle Entwicklung darstellt. Angesichts der genetischen und geschichtlichen Schicht der funktionalen Trias dient sie Cassirer als Paradigma seiner Theorie der Kulturentwicklung, „die auf einer Hierarchie der Symbolisierungsleistungen beruht.“⁷⁶

2.2 Eine Unstimmigkeit in der Entwicklungstheorie

Im zweiten Teil der *Philosophie der symbolischen Formen* setzt sich Cassirer mit dem Modell der kulturellen Evolution Auguste Comtes auseinander. Nach Auffassung Cassirers nimmt Comtes positivistische Philosophie der Geschichte und der Kultur einen Stufengang der geistigen Entwicklung an,

„durch den die Menschheit allmählich von den ‚primitiven‘ Phasen des Bewußtseins bis zur theoretischen Erkenntnis und damit zur vollendeten geistigen Beherrschung der

⁷⁴ Vgl. Orth 1985, S. 197.

⁷⁵ Siehe Kap. 2.5.

⁷⁶ Graeser 1994, S. 42.

Wirklichkeit emporgeführt wird.“ (ECW 12, 276)

Als Begründer des Positivismus behauptet Comte, dass der menschliche Geist folgende drei Stadien durchlaufen muss, bis die Menschen am Ende ihre Freiheit, Rationalität und Intelligenz völlig gewinnen: das theologische, das metaphysische und schließlich als Optimalzustand das positive Stadium. Für Comte vollzieht sich die Entwicklung des Einzelnen sowie der gesamten Menschheit stufenförmig. Das theologische Stadium wird mit dem Kindesalter der Menschheit verglichen, da es lediglich eine provisorische und vorbereitende Stufe für die folgenden beiden Entwicklungsphasen darstellt. In diesem Stadium lassen sich die subjektiven Wünsche und Vorstellungen, alle natürlichen und gesellschaftlichen Phänomene auf die übernatürlichen Kräfte, auf die Taten von Dämonen und Götterwesen zurückführen. In diesem Sinne wird das theologische Stadium als das fiktive Stadium verstanden. Im metaphysischen Stadium werden nicht mehr fiktive und übernatürliche Kräfte, sondern abstrakte Wesenheiten, Begriffe und Entitäten herangezogen. Dieses Stadium erkennt Comte insofern als eine Hinführung zum positiven Stadium, als die lebendige, farbenfrohe Phantasie und Imagination, von denen das theologische Stadium geprägt ist, allmählich an Bedeutung verlieren. Im letzten und positiven Stadium wird die Suche nach übernatürlichen Kräften oder nach abstrakten Begriffen aufgegeben. Durch die wissenschaftliche Beobachtung und den Gebrauch der Vernunft setzen sich „die klare Scheidung des ‚Innen‘ und ‚Außen‘ und die Bescheidung in den gegebenen Tatsachen der inneren und äußeren Erfahrung“ (ECW 12, 276) durch.

Im linearen und teleologischen Dreistadiengesetz lässt sich eine Zweiteilung der menschlichen Geschichte in eine präwissenschaftliche und eine wissenschaftliche Entwicklungsphase erkennen. Wie Wilhelm Nestle, der die Genesis der abendländischen Kultur aus der griechischen Antike hergeleitet und ihre Geschichte auf die berühmte Formel „vom Mythos zum Logos“ gebracht hat, in der das Selbstverständnis der bürgerlichen Gesellschaft zum Ausdruck gebracht ist, hat Comte den Mythos

im Namen der Positivität der Wissenschaften verabschiedet und ihn als frühgeschichtliches, vorwissenschaftliches und für immer überwundenes Phänomen abgewertet. Das mythisch-religiöse Bewusstsein, das seinen Platz ausschließlich in der präwissenschaftlichen Stufe hat, wird nicht nur als Aberglaube bewertet, sondern auch als eine gefährliche Macht für die moderne, von der Wissenschaft stark geprägte Gesellschaft angesehen.

Cassirer wendet sich nicht gegen die Comtesche Vorstellung eines Stufengangs der geistigen Entwicklung, in der die Rationalität, die Abstraktionsfähigkeit, das positive Wissen und die Freiheit des Menschen zunehmen. Seine Kritik am Comteschen Entwicklungsschema richtet sich vielmehr gegen die Annahme eines linearen Fortschritts, bei dem die kulturelle Entwicklung zugleich eine fundamentale Überwindung der früheren Stufen einschließt:

„Ist einmal die höhere Stufe erreicht, so wäre, nach dem positivistischen Schema, die frühere entbehrlich geworden, so dürfte und müßte ihr Gehalt nunmehr absterben. [...] Das Schema der drei Stufen [...] läßt eine rein immanente Würdigung der Leistung des mythische-religiösen Bewußtsein nicht zu.“ (ECW 12, 277)

Cassirer kritisiert all jene entwicklungsgeschichtlichen Modelle in der Kulturphilosophie, „die die Entwicklung der Kultur als eine permanente Abfolge vollständiger Überwindungen erscheinen lassen“. Für ihn bedeutet die geschichtliche Kulturentwicklung keine substanzielle Überwindung der früheren Stufen. Die Elemente der früheren Stufen bleiben in der späteren erhalten und sind als die Energien der früheren in der späteren wirksam, sonst würden „die einzelnen Entwicklungsphasen [...] als starre, substanzanaloge Zustände erscheinen, die lediglich aufgezählt werden können“.⁷⁷ Insofern scheint es offensichtlich, dass Cassirer keine naive und lineare Fortschrittsteleologie vertritt.

Wenn es um eine geschichtliche Entwicklung der Kultur geht, ist der Mythos unter den verschiedenen symbolischen Formen besonders zu berücksichtigen, da er der

⁷⁷ Stark 1997, S. 243.

Ausdrucksfunktion verhaftet bleibt, die die primäre und ursprüngliche der drei Bewusstseinsfunktionen darstellt. Für Cassirer entsteht Sinn nur in Verbindung mit Sinnlichkeit. Das heißt, dass die Wirklichkeit erst durch den schöpferischen Umgang mit dem Sinnmaterial entsteht:

„Jede geistige Leistung – jeder Gedanke, jede Vorstellung, jede Empfindung – bedarf, um ihre Identität zu erreichen, des Ausdrucks in einem symbolischen Medium. Es ist daher sinnlos, von einem reinen Gedanken usw. zu reden, der unabhängig von aller Ausdrucksform bestimmt sein soll.“⁷⁸

Alle Sinnmaterien sind schließlich an den Mythos rückgekoppelt und das Mythische wird in jedem Sinnmaterial bewahrt. In allen symbolischen Formen ist letztlich der Mythos aufgehoben, weil im Mythischen das Sinnliche am reinsten zum Ausdruck kommt.⁷⁹ Cassirer betrachtet den Mythos als ein Mutterboden der Kultur, als eine Lehre des Ursprungs allen Seins. Für die kulturelle Entwicklung tritt der Mythos in die Rolle des Ausgangspunkts und diese Entwicklung lässt sich als der Prozess der Loslösung vom Mutterboden des Mythos bezeichnen. Bei dieser Metapher vom Mutterboden des Mythos wird zuerst eine geschichtsphilosophische Auffassung des Mythos ersichtlich:

„Sie alle [sc. die symbolischen Formen] treten nicht sogleich als gesonderte, für sich seiende und für sich erkennbare Gestaltungen hervor, sondern sie lösen sich erst ganz allmählich von dem gemeinsamen Mutterboden des Mythos los. Alle Inhalte des Geistes, so sehr wir ihnen systematisch ein eigenes Gebiet zuweisen und ihnen ein eigenes autonomes ‚Prinzip‘ zugrunde legen müssen, sind uns rein tatsächlich zunächst nur in dieser Verflechtung gegeben. [...] Sie alle sind ursprünglich noch wie gebunden im mythisch-religiösen Bewußtsein.“ (ECW 16, 266)

Infolgedessen sind alle symbolischen Formen ursprünglich mit dem Mythos verbunden und werden als Entwicklungen aus dem Mythos heraus verstanden.

In dieser Initialbestimmung des Mythos als Mutterboden der Kultur verbirgt sich eine andere scheinbare Unstimmigkeit in der Theorie Cassirers: Einerseits betont

⁷⁸ Schwemmer 1997a, S. 437.

⁷⁹ Vgl. Waldow 2006, S. 142.

Cassirer die Eigenständigkeit und Nichtreduzierbarkeit der einzelnen symbolischen Formen, indem er die symbolischen Formen als gesonderte, für sich seiende und für sich erkennbare Gestaltungen charakterisiert; andererseits spricht er immer wieder vom ursprünglichen Zusammenhang zwischen dem Mythos und den anderen Formen und von der kulturellen Loslösung aus dem Mythos. Um dies zu erklären, sollte zunächst das Verhältnis zwischen den symbolischen Formen tiefgehend analysiert werden.

2.3 Das Verhältnis zwischen den symbolischen Formen

In Cassirers Theorie der Kulturentwicklung tritt eine Variation der Beziehung zwischen der Einheit des Geistes und der Vielfalt der symbolischen Formen zu Tage. Cassirer schreibt jeder einzelnen symbolischen Form angesichts der funktionalen Trias der Sphäre des Bewusstseins ihre Eigenart und Selbstständigkeit zu und bringt damit die Mehrdimensionalität des Geistes zum Ausdruck. Ferner weist er darauf hin, dass es zwischen den symbolischen Formen geistige Kämpfe und Konflikte gibt und die Inkonsistenz der symbolischen Formen ein wesentliches Merkmal des Geistes darstellt. Die einzelnen symbolischen Formen

„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.“ (ECW 11, 11)

Diese geistigen Kämpfe und Konflikte lassen sich am deutlichsten bezeichnen, wenn es um das Verhältnis zwischen Mythos und Wissenschaft geht. Da Mythos und Wissenschaft verschiedenen Prinzipien folgen, können beide „nicht miteinander bestehen und nicht im gleichen Denkraum nebeneinander stehen.“ (ECW 13, 87). Mit anderen Worten befinden sich Mythos und Wissenschaft in einem strengen Ausschlussverhältnis. Wie zuvor dargestellt, läßt sich der Mythos vorwiegend der Ausdrucksfunktion und die Wissenschaft der reinen Bedeutungsfunktion zuordnen. Während die Wissenschaft „nach Verknüpfung und Erweiterung des unmittelbaren Kontextes in

Richtung auf einen systematischen Zusammenhang zielt“,⁸⁰ fokussiert der Mythos „in umgekehrter Richtung auf Verdichtung, Konzentration und Intensivierung der Erfahrung“. ⁸¹ Im wissenschaftlichen Denken wird das Ideelle vom Sinnlichen, die Wirklichkeit vom Schein, die Bezeichnung vom Gegenstand, Subjektives von Objektivem, das Ganze von den Teilen getrennt, doch für das mythische Bewusstsein ist jene reale Scheidung indifferent. Im Weltbild des Mythos gelten Blitz und Donner am Himmel als Zeichen für den Zorn Gottes. Sie sind kein bloßes Naturereignis, sondern die Verkörperung der dämonischen Mächte. Zum Beispiel wurde die Entstehung von Blitzen in der griechischen Antike Zeus (bei den Römern Jupiter) zugeschrieben, der diese schleuderte. Für die Germanen blitzte es deshalb, weil ihr Donnergott, der Donar oder Thor genannt wurde, seinen Hammer zur Erde geschleudert hatte. Aus wissenschaftlicher Sicht dagegen tritt ein Blitz während eines Gewitters infolge einer elektrostatischen Aufladung der wolkenbildenden Wassertröpfchen oder Regentropfen auf.⁸²

Nach der Interpretation von Kreis soll das Ausschlussverhältnis zwischen Mythos und Wissenschaft nicht ausschließlich als ein echter Konflikt bzw. als „ein logischer Widerspruch zwischen Urteilen“⁸³ verstanden werden, sondern als „*praktischer Widerspruch zwischen Handlungen*“.⁸⁴ Der Widerspruch zwischen Mythos und Wissenschaft ist insofern kein logischer Widerspruch zwischen Urteilen, als die vom

⁸⁰ Vgl. Krois 1979, S. 207 f.

⁸¹ Vgl. a. a. O., S. 208.

⁸² Vgl. Kreis 2010, S. 329.

⁸³ A. a. O., S. 330: „Zum einem echten Konflikt kommt es immer dann, wenn verschiedene symbolische Formen Handlungen fordern, die in ein und derselben Situation nicht zugleich durchgeführt werden können, weil sie sich wechselseitig aufheben würden.“

⁸⁴ Ebd.: „Ein praktischer Widerspruch kann zwischen zwei Aufforderungen dann bestehen, wenn die erste eine Handlung fordert, die die zweite verbietet. Jemand, der den verpflichtenden Charakter beider Aufforderungen zugleich anerkennt, weil er in beiden symbolischen Formen lebt, ist dann nicht in der Lage, die geforderte Handlung zugleich auszuführen und zu unterlassen.“

Mythos und die von der Wissenschaft geforderten Handlungen jeweils in zwei verschiedenen Bereichen durchzuführen sind. Die Vorstellung des Mythos und die der Wissenschaft gehören eigentlich zu zwei ganz unterschiedlichen Denkräumen. Wenn Cassirer schreibt: „Der Anfang des einen kommt dem Ende des andern gleich“ (ECW 13, 87), impliziert er vor allem die zeitliche Dimension des Ausschlussverhältnisses zwischen Mythos und Wissenschaft. Dass diese beiden Vorstellungen und Erklärungen nicht gleichzeitig bzw. nicht in derselben Situation miteinander bestehen können, schließt jedoch die Möglichkeit nicht aus, dass sie sich in verschiedenen Situationen und Bereichen nicht ausschließend zueinander verhalten. Da es sich hierbei tatsächlich um zwei verschiedene Denkräume handelt, bedeutet das Ausschlussverhältnis von Mythos und Wissenschaft nicht, dass die beiden sich wechselseitig aufheben. Aus diesem Grund sollte das Verhältnis eher praktisch als logisch aufgefasst werden.

Wenn zwischen den symbolischen Formen geistige Kämpfe und Widersprüche bestehen, und das mythische und wissenschaftliche Denken gänzlich entgegengesetzt sind, könnte davon ausgegangen werden, dass das System der symbolischen Formen inkonsistent und inkohärent ist. Dennoch vertritt Cassirer offensichtlich eine andere These, nämlich dass es in einem System weder Inkonsistenz noch Inkohärenz geben darf,⁸⁵ weil es undenkbar ist, „daß man innerhalb eines Systems zwischen zwei beliebigen Elementen auf eine Lücke stößt“.⁸⁶ An dieser Stelle ist eine weitere scheinbare Unstimmigkeit in der Theorie Cassirers zu erkennen: Einerseits verhalten sich die symbolischen Formen inkonsistent und inkohärent zueinander; andererseits sind sie aufeinander bezogen und jede einzelne ist mit jedem anderen zusammenhängend verbunden, indem sich die einzelnen symbolischen Formen am Gesamtzweck orien-

⁸⁵ Vgl. a. a. O., S. 332.

⁸⁶ A. a. O., S. 384.

tieren.⁸⁷ Laut Kreis liegt die Lösung in der Dialektik des Geistes und diese beiden Aussagen sind nur unter einer einzigen Bedingung konsistent vereinbar:

„Es muß die Natur des Geistes sein, systematisch zu sein, *indem* er widersprüchlich ist. Eine systematische Einheit unter seinen verschiedenen Bereichen würde der Geist dann gerade durch die Widersprüchlichkeit dieser Bereiche herstellen.“⁸⁸

Diese Bedingung ist nur dann verständlich, wenn Cassirers Verständnis der Dialektik verdeutlicht wird, das sich offensichtlich auf Hegel bezieht.

2.4 Im Vergleich mit der dialektischen Form des hegelschen Entwicklungsbegriffs

Cassirers Verständnis der Dialektik und Entwicklung der symbolischen Formen bezieht sich explizit auf Hegels Theorie der Aufhebung in den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* und Grundgedanken der *Phänomenologie des Geistes*.⁸⁹

Nicht zufällig bringt er die dialektische Form des hegelschen Entwicklungsbegriffs in seiner Mythostheorie zur Anwendung. Für ihn

„wächst das Problem des Mythos über alle psychologische oder psychologistische Enge hinaus, um sich dem allgemeinen Problemkreis einzufügen, den Hegel als ‚Phänomenologie des Geistes‘ bezeichnet hat“ (ECW 12, XII).

Er zeigt sich vor allem von Hegels Deutung des Verhältnisses zwischen der sinnlichen Gewißheit und dem wissenschaftlichen Wissen beeindruckt. Direkt aus der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* leitet Cassirer die Deutung des Verhältnisses von Mythos und Wissenschaft ab.⁹⁰ Aus diesem Grund wäre es hilfreich, sein Entwicklungsmodell der Kulturphilosophie mit dem dialektischen Entwicklungsbegriff Hegels zu vergleichen.

⁸⁷ Vgl. a. a. O., S. 332: „Die *Natur* des Geistes besteht also einerseits darin, *systematisch* zu sein; sie besteht aber andererseits ebenso sehr darin, in sich *widersprüchlich* zu sein.“

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Vgl. a. a. O., S. 335.

⁹⁰ Vgl. a. a. O., S. 335 f.

2.4.1 Die dialektische Form des hegelschen Entwicklungsbegriffs

In der *Phänomenologie des Geistes* zeigt Hegel, auf welche Weise sich der Geist im Ausgang von der sinnlichen Gewißheit stetig weiter und höher entwickelt. Dazu schreibt er:

„Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der *unmittelbare Geist* ist das Geistlose, oder ist das *sinnliche Bewußtsein*. Um zum eigentlichen Wissen zu werden, oder das Element der Wissenschaft, was ihr reiner Begriff selbst ist, zu erzeugen, hat er durch einen langen Weg sich hindurch zu arbeiten.“⁹¹

Hegel diskutiert am Anfang seines Werkes nicht eine Definition des Wissens, sondern die unmittelbare sinnliche Gewißheit, die als die unterste Entwicklungsstufe des Geistes dem reflexiv vermittelten wissenschaftlichen Wissen entgegensteht. Diese geistigen Kämpfe und Konflikte zwischen der sinnlichen Gewißheit und der Wissenschaft können keineswegs eliminiert werden, sondern lassen sich in den Geist integrieren.

Auch wenn die unmittelbare sinnliche Gewißheit und das reflexiv vermittelte wissenschaftliche Wissen gänzlich entgegengesetzt sind, setzt die unmittelbare sinnliche Gewißheit das Werden des Wissens bzw. den Entwicklungsprozess des Geistes in Gang, indem sie ihren inneren Gegensatz in sich enthält. Für Hegel „sind die Widersprüche des Geistes keine Betriebsunfälle, die auf unsachgemäßen Gebrauch zurückzuführen sind, sondern Vollzug und Entwicklung des Geistes selbst“.⁹² Daraus lässt sich folgern, dass der Geist ohne die Widersprüche keineswegs dynamisiert wird und sein Fortschreiten nur durch seinen eigenen Widerspruch gegen sich selbst möglich ist.⁹³ Am Beginn des Prozesses der Entwicklung des Wissens hat die unmittelbare

⁹¹ Hegel 1988, S. 21.

⁹² Kreis 2010, S. 335.

⁹³ Vgl. Hegel 1986a, S. 76: „So ist der Geist in ihm selbst sich entgegen; er hat sich selbst als das wahre feindselige Hindernis seiner selbst zu überwinden; die Entwicklung, die in der Natur ein ruhiges Hervorhegen ist, ist im Geist ein harter unendlicher Kampf gegen sich selbst. Was der Geist will,

sinnliche Gewißheit gegen sich selbst ihren eigenen Widerspruch, durch den sich der Entwicklungsprozess des Geistes vorantreiben lässt. Im Verlaufe des Prozesses wird das Niedrigere zur höheren Entwicklungsstufe aufgehoben. In der deutschen Sprache besitzt der Terminus „aufheben“ mehrere Bedeutungen: Etwas beenden, es also überwinden; etwas vom Boden aufheben, es also nehmen und in die Höhe heben; etwas aufbewahren, also etwas nicht sofort verbrauchen, sondern für später behalten; und etwas in anderer Form oder Bedeutung fortzuführen, ohne dass seine ursprüngliche Form noch fortbesteht.⁹⁴ Um die dialektische Struktur der geistigen Entwicklung zu erklären, übernimmt Hegel diese mehrfache Bedeutung und stellt die drei Momente der dialektischen Aufhebung folgendermaßen dar: 1) die Beendigung, Überwindung einer Entwicklungsstufe im Sinne von Beseitigen (tollere), 2) das Erhalten ihrer zukunftsreichen Seiten im Sinne einer Aufbewahrung (conservare), 3) die Integration dieser Seiten auf ein höheres Entwicklungsniveau, wodurch sie eine neue Funktion erlangen im Sinne von Hinaufheben (elevare).⁹⁵ Er bezeichnet die Entwicklung des Geistes als „Herausgehen, Sichauseinanderlegen und zugleich Zusichkommen“.⁹⁶ Einerseits hat die frühere Entwicklungsstufe nach dem Erreichen einer höheren nicht mehr in derselben Weise Bestand wie zuvor; in diesem Sinne lässt sie sich überwinden. Andererseits bedeutet der Übergang zu einer neuen Entwicklungsstufe nicht die restlose Vernichtung der vorausliegenden Stufen, weil die neuen Gestalten und Formen die Momente der vorangegangenen Stufe in veränderter Weise bewahren und sich damit auf eine höhere Entwicklungsstufe emporheben. Das Fortschreiten des Geistes kann nicht als eine permanente Abfolge vollständiger Überwindungen bezeichnet werden, sondern ist vielmehr als eine dialektische Entwicklung der

ist, seinen eigenen Begriff zu erreichen; aber er selbst verdeckt sich denselben, ist stolz und voll von Genuß in dieser Entfremdung seiner selbst.“

⁹⁴ Vgl. Duden 1976, S. 214.

⁹⁵ Vgl. Hegel 1978, S. 57 f.

⁹⁶ Vgl. Hegel 1986b, S. 41.

Entfaltung eines einheitlichen Ganzen zu begreifen. Als solche ist die geistige Entwicklung „konkret eine Reihe von Entwicklungen, die nicht als gerade Linie ins abstrakt Unendliche hinaus, sondern als ein Kreis, als Rückkehr in sich selbst vorgestellt werden muß.“⁹⁷ Daraus lässt sich schlussfolgern, dass ein geistiger Entwicklungsprozess als ein Zusichkommen im Sinne eines Sichinsichvertiefens betrachtet wird.⁹⁸

2.4.2 Die Dialektik der symbolischen Formen

Mit der Dialektik der symbolischen Formen ist Cassirers Entwicklungstheorie zusammenhängend verbunden. Sein dialektischer Ansatz ist gleichzeitig als strukturge-netischer Ansatz zu betrachten.⁹⁹ Zwischen den einzelnen symbolischen Formen, denen Eigenständigkeit und Nichtreduzierbarkeit zukommen, gibt es nicht nur geistige Kämpfe und Konflikte, sondern auch geistige Relationen, die allerdings nicht gesehen werden, wenn man sie

„nur lokal betrachtet. Man sieht diese Relationen erst dann, wenn man die Formen im gesamten Entwicklungsgang des Geistes betrachtet, weil erst jetzt der wechselseitige Ausschluß als Vollzug der Entwicklung selbst gedeutet werden kann“.¹⁰⁰

Wie Hegel begreift auch Cassirer die Widersprüche zwischen den symbolischen Formen nicht als „Betriebsunfälle, die auf unsachgemäßen Gebrauch zurückzuführen sind“, oder als Verlust der systematischen Einheit des Geistes, sondern als „Vollzug und Entwicklung des Geistes selbst“.¹⁰¹ In diesem Entwicklungsprozess stehen die vorhergehende symbolische Form und die fortgeschrittenere Form in einem dialekti-

⁹⁷ A. a. O., S. 46.

⁹⁸ Vgl. Stark 1997, S. 252. Vgl. a. Hegel 1986b, S. 47: „Indem das Hinausgehen der philosophischen Idee in ihrer Entwicklung nicht eine Veränderung, ein Werden zu einem Anderen, sondern ebenso sehr ein Insichhineingehen, ein Sichinsichvertiefen ist, so macht das Fortschreiten die vorher allgemeine unbestimmte Idee in sich bestimmter; weitere Entwicklung der Idee oder ihre größere Bestimmtheit ist ein und dasselbe.“

⁹⁹ Vgl. Stark 1997, S. 243 f.

¹⁰⁰ Kreis 2010, S. 333.

¹⁰¹ A. a. O., S. 335.

schen und dynamischen Verhältnis zueinander.¹⁰² Einerseits bildet die vorhergehende Form die Voraussetzung für die fortgeschritteneren; mit anderen Worten ist die folgende Form nur unter der Bedingung der Existenz der früheren möglich. Andererseits wird die niedrigere Form im Verlaufe des Entwicklungsprozesses zur höheren Form aufgehoben:

„Das Hinausgehen über eine bestimmte Form ist selbst nur dadurch möglich, daß diese Form nicht schlechthin versinkt, nicht völlig ausgetilgt wird, sondern daß sie in der Kontinuität des Bewußtseins ganzen stehenbleibt und in ihr bewahrt bleibt.“ (ECW 13, 87)

Obwohl die vorhergehende Form nach ihrem Übergang zu einer neuen Form nicht mehr in derselben Weise Bestand hat wie zuvor, bedeutet dieser Übergang nicht die vollständige Vernichtung der Elemente der vorausliegenden Form. An dieser Stelle wird eine auffallende Ähnlichkeit zwischen Hegels Dialektik des Geistes und Cassirers Dialektik der symbolischen Formen erkennbar.

In der Dialektik der symbolischen Formen läßt sich die Bestimmung der Einheit des Geistes als konkrete Totalität bzw. als komplexes System besser verstehen. Mit dieser Bestimmung ist indes nicht gemeint, dass die selbständigen symbolischen Formen „unüberbrückbar voneinander isoliert sind“.¹⁰³ Vielmehr sind in dieser Bestimmung die Dynamik und die Entwicklung des Geistes zu sehen. Indem Cassirer von der Mehrdimensionalität der symbolischen Formen spricht und das System der symbolischen Formen als eine konkrete Totalität bezeichnet, betrachtet er die Einheit der symbolischen Formen nicht als bloßen Ausgangspunkt für seine Philosophie der symbolischen Formen. Anders als philosophische Erwägungen, in denen das „Problem des Zeichens“ bzw. „die ideelle Bedeutung des Zeichens“ (ECW 11, 39) in seine

¹⁰² Vgl. ECW 12, S. 275. Die einzelnen Stufen der Entwicklung der symbolischen Formen „schließen sich nicht einfach aneinander an, sondern sie treten sich vielmehr, oft in scharfer Gegensätzlichkeit, gegenüber. Der Fortgang besteht darin, daß gewisse Grundzüge, gewisse geistige Bestimmtheiten der früheren Stufen nicht nur weitergebildet und ergänzt, sondern daß sie verneint, ja daß sie schlechthin vernichtet werden.“ (Ebd.)

¹⁰³ Kreis 2010, S. 333.

letzten Gründe nachverfolgt wird, geht es sich bei Cassirers Philosophie hauptsächlich darum, „die Verschiedenheit und Spezifität der Formen der menschlichen Erfahrung herauszuarbeiten.“¹⁰⁴ Für ihn „soll das Problem des Zeichens nach vorwärts in die konkrete Entfaltung und Ausgestaltung, die es in der Mannigfaltigkeit der verschiedenen Kulturgebiete erfährt, verfolgt werden“ (ECW 11, 39). Zugleich wird deutlich, dass das System der symbolischen Formen ein „Postulat“ (ECW 11, 5) bleibt. Daraus geht hervor, dass die konkrete Einheit des Geistes nicht als die Anordnung eines fertig hingeebenen bzw. „eines statischen Nebeneinanders von symbolischen Formen“ zu konzipieren ist, sondern als eine dynamische Einheit, als „die dynamische Anordnung einander ablösender Stadien“.¹⁰⁵ In dieser konkreten Einheit erscheinen die extremsten Gegensätze „noch als irgendwie *vermittelte* Gegensätze“. Wenn die Stelle der verschiedenen symbolischen Formen ein für alle Mal fixiert und durch einen festen Punkt bezeichnet wird, sind die Formen unüberbrückbar voneinander getrennt. Damit sind die vermittelten Gegensätze unvorstellbar. Trotz geistiger Kämpfe und Konflikte innerhalb des menschlichen Geistes gibt es zwischen den verschiedenen symbolischen Formen „keinen plötzlichen Riß oder Sprung – keinen Hiatus, durch den sie [sc. die Welt des Geistes] sich in disparate ‚Teile‘ auflöst“. (ECW 13, 87) Daraus lässt sich ableiten, dass jede symbolische Form eine Phase des geistigen Entwicklungsprozesses markiert.

Nach der obigen Analyse lässt sich eine innere Verbindung zwischen der Eigenständigkeit der einzelnen symbolischen Formen und der Entwicklung des Geistes erkennen. Auf der einen Seite befinden sich die symbolischen Formen angesichts ihrer Eigenständigkeit und Nichtreduzierbarkeit miteinander in geistigen Konflikten und Widersprüchen, durch die der Geist dynamisiert und in Bewegung gesetzt wird. Auf der anderen Seite werden diese Konflikte und Widersprüche, die auch als geisti-

¹⁰⁴ Kajon 1988, S. 258.

¹⁰⁵ Kreis 2010, S. 404.

ge Relationen zwischen den Formen verstanden werden, erst dann deutlich gesehen, wenn die Formen nicht im statischen, abstrakten und geschlossenen System, sondern im ganzen Entwicklungsprozess des Geistes betrachtet werden. Um die obengenannte Unstimmigkeit (einerseits betont Cassirer die Eigenständigkeit und Nichtreduzierbarkeit der einzelnen symbolischen Formen, andererseits geht er von dem ursprünglichen Zusammenhang zwischen dem Mythos und den anderen Formen aus) auszuräumen, ist ein weiterer Schritt vonnöten, und zwar die Rolle des Mythos in der ganzen Entwicklung des Geistes zu bestimmen.

2.4.3 Die Dialektik des Mythos

Obwohl sich Cassirer im Rahmen seiner Erläuterungen zur Entwicklungstheorie der symbolischen Formen häufig auf Hegels Theorie der dialektischen Aufhebung beruft, ist er als Philosoph der kantischen Tradition nicht bereit, die hegelsche Dialektik vollständig anzunehmen. Indem er dem Mythos eine grundlegende Funktion zuschreibt, vergleicht er den Mythos mit der hegelschen sinnlichen Gewißheit in der *Phänomenologie des Geistes*.¹⁰⁶ Während für Hegel die sinnliche Gewißheit den Ausgangspunkt für jeden geistig-kulturellen Entwicklungsprozess bildet, bezeichnet Cassirer den Mythos analog als Mutterboden der Kultur.¹⁰⁷ Das sinnliche Bewusstsein ist bereits das Produkt einer theoretischen Bearbeitung des Gegebenen, da sich diese für Hegel als letzte Grundlage der wissenschaftlichen Erkenntnis fungierende

¹⁰⁶ Vgl. Kaegi 1994, S. 185.

¹⁰⁷ ECW 12, S. XIII: „Diese Sätze, in denen Hegel das Verhältnis der ‚Wissenschaft‘ zum sinnlichen Bewußtsein kennzeichnet, gelten in vollem Umfang und in voller Schärfe für das Verhältnis der Erkenntnis zum mythischen Bewußtsein. Denn der eigentliche Ausgangspunkt für alles Werden der Wissenschaft, ihr Anfang im Unmittelbaren, liegt nicht sowohl in der Sphäre des Sinnlichen als in der der mythischen Anschauung.“

sinnliche Gewißheit in der Tat schon durch mythische Gestalten vermitteln läßt.¹⁰⁸ Daher kann die sinnliche Gewißheit nicht als letztes Fundament der Wissenschaft angesehen werden. Cassirer versucht, die Leiter, die die Wissenschaft dem natürlichen Bewusstsein darreicht und schließlich zur wissenschaftlichen Erkenntnis selbst hinanführt, noch um eine Stufe tiefer anzusetzen als Hegel. Aus diesem Grund soll der eigentliche Ausgangspunkt für jeden geistig-kulturellen Entwicklungsprozess nicht in der Sphäre des Sinnlichen, sondern in der der mythischen Unmittelbarkeit liegen¹⁰⁹:

„Der Einblick in das ‚Werden‘ der Wissenschaft – im ideellen, nicht im zeitlichen Sinne verstanden – ist erst vollendet, wenn ihr Hervorgehen und ihre Herausarbeitung aus der Sphäre der mythischen Unmittelbarkeit aufgezeigt und die Richtung wie das Gesetz dieser Bewegung kenntlich gemacht ist.“ (ECW 12, XIII)

Wie vorher erwähnt, stehen der Mythos und die Wissenschaft zwar in einem Ausschlussverhältnis zueinander, doch der Mythos treibt den Entwicklungsprozess der symbolischen Formen der Kultur voran. Cassirer erläutert die Entwicklung der symbolischen Formen im Ausgang vom Mutterboden-Mythos, indem er den dialektischen Entwicklungsbegriff Hegels methodisch in seine Kulturphilosophie integriert.

Durch die innere Dialektik des mythischen Bewusstseins läßt sich der Geist dynamisieren. Bei dem Entwicklungsprozess der symbolischen Formen spielt die Eigendynamik des Mythos eine zentrale Rolle, da ohne diese Dynamik unvorstellbar ist, wie sich die anderen symbolischen Formen aus dem Mythos lösen können. Unter dem Titel einer *Dialektik des mythischen Bewußtseins* konzentriert sich Cassirer auf die innere mythische Dynamik, die sich folgendermaßen darstellt:

¹⁰⁸ Vgl. ebd.: „Bevor das Selbstbewußtsein sich zu dieser Abstraktion erhebt, ist und lebt es in den Gebilden des mythischen Bewußtseins – in einer Welt nicht sowohl von ‚Dingen‘ und deren ‚Eigenschaften‘ als vielmehr von mythischen Potenzen und Kräften, von Dämonen- und Göttergestalten.“

¹⁰⁹ Das gilt natürlich auch für Hegel, auch bei ihm gibt es eine vermittelte Unmittelbarkeit. Aber der Unterschied besteht darin, dass die sinnliche Gewißheit eine durch das philosophierende Bewusstsein vermittelte Unmittelbarkeit ist, während Cassirer im Mythos eine andere Quelle der Vermittlung findet.

„Dem stetigen *Aufbau* der mythischen Bildwelt entspricht das stete *Hinausdrängen* über sie: Derart jedoch, daß beides, die Position wie die Negation, der Form des mythisch-religiösen Bewußtseins selbst angehören und sich in ihm zu einem einzigen unteilbaren Akt zusammenschließen.“ (ECW 12, 277)

Das mythische Bewusstsein enthält in sich die Möglichkeit eines geistigen Befreiungsprozesses, „der sich im Fortschritt von der Stufe der *magisch-mythischen* Weltansicht zur eigentlich *religiösen* Weltansicht tatsächlich vollzieht.“ (ECW 12, 31) Dabei geht es um das Hinausdrängen des Mythos über sich selbst bzw. die Ablösung vom mythischen Bewusstsein in der religiösen Sphäre. (Vgl. ECW 12, 277) Mythos und Religion lassen sich als symbolische Formen zwar unterscheiden, allerdings sind sie nicht trennscharf voneinander abzugrenzen. Im religiösen Bewusstsein wird die Disposition der Ausdrucksfunktion bzw. werden die mythischen Elemente beibehalten. Deswegen sind Mythos und Religion „in einem gemeinsamen Sockel des bildlichen Weltverhältnisses aneinander gebunden“.¹¹⁰ Dazu erwähnt Cassirer:

„Der *Inhalt* des religiösen Bewußtseins läßt sich, je weiter wir ihn bis zu seinen Ursprüngen zurückzuverfolgen suchen, um so weniger von dem des mythischen Bewußtseins scheiden. Beide sind derart ineinander verflochten und verkettet, daß sie sich nirgend in wirklicher Bestimmtheit voneinander sondern und einander gegenüberstellen.“ (ECW 12, 279)

Cassirer zufolge liegt das wesentliche Kriterium des religiösen Bewusstseins im reflektierten Umgang mit den Bildern (z. B. beim Bilderverbot).¹¹¹ Nicht in Bezug auf

¹¹⁰ Recki 2004, S. 96. Vgl. a. VM, S. 138 f.: „In dieser Hinsicht besteht kein grundsätzlicher Unterschied zwischen dem mythischen und dem religiösen Denken. Beide haben ihren Ursprung in der gleichen elementaren Erscheinung des menschlichen Leben.“

¹¹¹ In seinen Arbeiten entwickelt Cassirer keine eigene Bildtheorie. Der Bildbegriff läßt sich in seiner Philosophie weder als wesentlich betrachten noch explizit definieren. Dennoch distanziert er sich mit diesem Begriff von der traditionellen und gewöhnlichen Tendenz, alle menschlichen Kulturformen auf den sprachlichen, logischen und intellektuellen Bereich zu reduzieren. Bilder sind als sinnliche Zeichen zu verstehen, die den Symbolisierungsprozess in der mythischen, der religiösen und der künstlerischen Welt ermöglichen. Auf der Stufe des Mythos tritt den Menschen „die Bildkraft des Geistes in ihrem ganzen Reichtum“ (ECW 16, 91) entgegen. In Bildern sieht Cassirer die „außerordentlich lebhafteste Einbildungskraft“ (ECW 16, 79) und die Dynamik des menschlichen Gefühls. Anders als die diskursiven, begrifflichen (im engeren Sinne, siehe Fußnote 7) und intellektuellen Zeichen sind die bild-

die anderen Inhalte, sondern hinsichtlich der unterschiedlichen Einstellungen zur Bildwelt unterscheiden sich Mythos und Religion voneinander.¹¹² In der mythischen Welt existiert kein deutliches Trennungskriterium zwischen Bild und Sache, zwischen Zeichen und Bezeichnetem, „so dass der menschliche Geist sich schwerlich von der magischen Kraft des Bildes (Zeichens) zu lösen vermag“.¹¹³ Anders gesagt ist der Mythos durch die Distanzlosigkeit zu den Bildern und Zeichen charakterisiert. Von ihrem mythischen Grund und Boden bzw. von der Identität zwischen Bild und Sache löst sich die Religion Schritt für Schritt heraus und findet schließlich eine reflektierte Distanz zu den beanspruchten Bildern. Obwohl Mythos und Religion ursprünglich miteinander verbunden sind, vollzieht sich im religiösen Bewusstsein ein entscheidender Schritt,

„der dem Mythos als solchem fremd ist: Indem sie [sc. die Religion] sich der sinnlichen Bilder und Zeichen bedient, *weiß* sie sie zugleich als solche – als Ausdrucksmittel, die, wenn sie einen bestimmten Sinn offenbaren, notwendig zugleich hinter ihm zurückerbleiben, die auf diesen Sinn ‚hinweisen‘, ohne ihn jemals vollständig zu erfassen und auszuschöpfen.“ (ECW 12, 280)

Gegenüber der mythischen Bildwelt offenbart das religiöse Bewusstsein eine kritische Haltung und damit wird eine neue Idealität und eigenständige Dimension des Denkens und Fühlens erschlossen. Indem sich die Religion ein neues Verhältnis zur mythischen Bildwelt gibt, tritt sie in ein neues Verhältnis zur Gesamtheit des empirischen Daseins. Um die Entwicklung der Religionen aus dem mythischen Bewusst-

lichen Zeichen durch Anschaulichkeit, Konkretheit und Lebhaftigkeit gekennzeichnet. Mit dem Bildbegriff ist kein statisches Gebilde oder nachträgliches Abbild gemeint. Vielmehr trägt das Bild eine geistige Kraft des Erzeugens in sich, „die den bloßen Empfindungs- und Wahrnehmungsinhalt zum symbolischen Inhalt gestaltet.“ Insofern ist das Bild kein „bloß von außen Empfangenes“, sondern ein von innen her Gebildetes, „in dem ein Grundprinzip freien Bildens waltet.“ (ECW 16, 81)

¹¹² Vgl. ECW 12, S. 279: „Dennoch ist, trotz dieser unlöslichen Verwobenheit der *Inhalte* von Mythos und Religion, die *Form* beider nicht die gleiche. Und die Eigenart der religiösen ‚Form‘ bekundet sich in der veränderten *Stellungnahme*, die hier das Bewußtsein gegenüber der mythischen Bildwelt einnimmt.“

¹¹³ Müller 2010, S. 58.

sein zu verdeutlichen, rekurriert Cassirer auf das Bilderverbot in den prophetischen Büchern des *Alten Testaments*, auf die persisch-iranische Religion, die Lehre der Upanischaden, das Christentum und die Mystik. (Vgl. ECW 12, 280 ff.)

Der Hervorgang der Religion aus der mythischen Welt vollzieht sich nicht mit einem Schlage, weil das mythische und das religiöse Denken ihren Ursprung in der gleichen elementaren Erscheinung des menschlichen Lebens haben.¹¹⁴ Das mythische Bewusstsein birgt in sich selbst schon die Tendenz, über die eigene Form hinauszu drängen und es enthält in sich selbst die innere Bedingung seiner künftigen Aufhebung. Cassirer geht davon aus, dass das Hinausdrängen des Mythos über sich selbst nicht als der Übergang zu etwas Äußerlichem, sondern zu etwas Immanentem betrachtet werden soll, da dem mythischen Bewusstsein die Ablösung vom Mythos in der religiösen Sphäre inhärent ist. Der Mythos tritt nicht „aus seinem Kreise heraus, er geht nicht zu einem völlig anderen ‚Prinzip‘ über“. Cassirer zufolge bekundet sich die Eigenart dieses Entwicklungsprozesses darin, dass das mythische Bewusstsein in dieser Rückwendung „noch in sich selbst verbleibt und beharrt“ (ECW 12, 276), obwohl es sich gegen sich selbst wendet. In diesem Punkt lässt sich die Ablösung vom mythischen Bewusstsein in der religiösen Sphäre mit Hegels Entwicklungsbegriff und seiner Theorie der dialektischen Aufhebung vergleichen. Während bei Hegel die Entwicklung des Geistes als ein Zusichkommen im Sinne eines Sichin-sichvertiefens betrachtet wird, bezeichnet Cassirer das Hinausdrängen des Mythos über sich selbst als „Prozeß der Selbstbehauptung“ (ECW 12, 277). Daraus geht hervor, dass durch die dialektische Überwindung des Mythos dessen Tiefe erst wahrhaft entdeckt wird. Mit anderen Worten ist der Grund des Entwicklungsprozesses der

¹¹⁴ Vgl. VM, S. 139: „In der Entwicklung der menschlichen Kultur können wir keinen Punkt angeben, an dem der Mythos endet und die Religion anfängt. Im gesamten Verlauf ihrer Geschichte bleibt die Religion unauflöslich mit mythischen Momenten verbunden und von ihnen durchdrungen. [...] Von Anfang an ist der Mythos potentielle Religion. Es gibt keine plötzliche Krise im Denken und keine Gefühlsrevolution, die von einer Stufe zur nächsten führt.“

symbolischen Formgebung der Kultur in dessen unmittelbarem Anfang bzw. im mythischen Bewusstsein bereits enthalten.¹¹⁵

Zusammenfassend lässt sich folgendes feststellen: a) Mythos und Religion haben einen gemeinsamen Ursprung. Am Anfang der menschlichen Kulturentwicklung sind Mythos und Religion nicht deutlich voneinander abzugrenzen, sondern ineinander verflochten und verkettet. Die Grenze zwischen Mythos und Religion muss als fließend verstanden werden. Aus diesem Grund spricht Cassirer nicht zufällig vom „mythisch-religiösen Bewußtsein“ (ECW 16, 266). b) In der Entwicklung der menschlichen Kultur existieren bzw. funktionieren Mythos und Religion gleichzeitig. Im religiösen Bewusstsein werden die mythischen Elemente beibehalten und die Religion lässt sich von diesen mythischen Elementen durchdringen. c) Die Entwicklung der Religionen aus dem mythischen Bewusstsein muss dialektisch verstanden werden. Die Ablösung der Religion vom Mythos bedeutet keine permanente Abfolge vollständiger Überwindung. Dem mythischen Bewusstsein ist diese Ablösung innewohnend. Indem der Mythos seinen inneren Gegensatz in sich enthält, wird der Entwicklungsprozess der symbolischen Formen in Gang gesetzt.

Für die Entwicklung der symbolischen Formen stellt die religiöse Überwindung des mythischen Bewusstseins einen entscheidenden Schritt dar.¹¹⁶ Die dialektische Ablösung der Religion vom Mythos ermöglicht das rationale Weltbild der wissenschaftlichen Erkenntnis, weil das religiöse Bewusstsein den magisch-mythischen Aberglauben in den Hintergrund drängt. Obwohl bei Cassirers Erläuterung der Dialektik des mythischen Bewusstseins die Denkbewegung des Mythos eher in Richtung

¹¹⁵ Vgl. Stark 1997, S. 254 f.: „Gerade am Beispiel der geistig-kulturellen Entwicklung von der magisch-mythischen zur eigentlich religiösen Weltansicht bewährt sich der hegelische Grundsatz, daß jede geistige Entwicklung nicht als ‚Linie ins abstrakt Unendliche‘, sondern als ‚Kreis, als Rückkehr in sich selbst‘ in Sinne eines ‚Zusichkommens‘ und ‚Sichinsichvertiefens‘ vorzustellen ist, d.h. als ‚Rückgang in den Grund‘ der Entwicklung.“

¹¹⁶ Vgl. Recki 2004, S. 99.

des Religiösen als auf die Wissenschaft zu zielen scheint,¹¹⁷ ließe sich dieses entwicklungsgeschichtliche Modell auch auf den gesamten geistig-kulturellen Fortschritt übertragen, nämlich auf den Fortschritt von der mythischen Weltsicht zur wissenschaftlichen Weltsicht.

2.5 Mythos als Mutterboden: Eine Verbindung des genetisch-diachronen Aspekts mit der strukturell-synchronen Betrachtungsweise?

Durch die religiöse Überwindung des mythischen Bewusstseins und durch den Entwicklungsprozess der Wissenschaft aus dem Mutterboden-Mythos läßt sich die Bedeutung hinter der Bestimmung des Mythos als Mutterboden der Kultur hervorheben. In dieser Metapher vom Mutterboden des Mythos ist zuerst eine geschichtsphilosophische Auffassung des Mythos bzw. ein genetisch-diachroner Aspekt zu erkennen. Cassirer schreibt dem Mythos die Rolle des Ausgangspunkts der geistigen Entwicklung zu: Alle symbolischen Formen treten nicht sogleich als gesonderte Gestaltungen hervor, sondern ruhen ursprünglich in der ungeschiedenen Einheit des mythischen Bewusstseins; indem sie alle von der Ausdrucksfunktion bzw. vom mythischen Denken ihren Ausgang nehmen, „verweisen sie zurück auf die ‚Urstiftung‘ des Symbolischen im mythischen Denken.“¹¹⁸

Als einzige symbolische Form enthält der Mythos „alle möglichen Modalitäten der Symbolbildung und damit alle übrigen symbolischen Formen in nuce“.¹¹⁹ Die frühe Phase der kulturellen Entwicklung ist vom Mythos bestimmt, wobei es keine realen Unterscheidungen zwischen Bild und Sache, Subjektivität und Objektivität, zwischen dem Ganzen und Teilen, zwischen *ego* und *alter ego* gibt. Nach der Aufhebung des mythischen Bewusstseins werden diese Trennungen Schritt für Schritt vollzogen und

¹¹⁷ Vgl. Tomberg 1996, S. 63.

¹¹⁸ Kaegi 1994, S. 184.

¹¹⁹ Stark 1997, S. 512.

die symbolischen Formen differenzieren sich. In diesem Sinne lässt sich feststellen, dass die Metapher einen geschichtlichen Entwicklungsprozess darstellt, bei dem sich die übrigen symbolischen Formen allmählich vom Mutterboden des Mythos lösen und in ihrer Selbstständigkeit gegenüber dem mythischen Bewusstsein behaupten. In Abschnitt 2.4.2 wurde der enge Zusammenhang zwischen der Eigenständigkeit der symbolischen Formen und deren Entwicklungsprozess besprochen, in dem, wie bereits erwähnt, der Mythos eine entscheidende Rolle spielt. Aus diesem Grund besteht zwischen der Formulierung, jede symbolische Form verfüge über ihre selbständige Struktur, und der Auffassung, jede Form sei mit dem Mythos ursprünglich zusammenhängend verbunden, keine Unstimmigkeit.

Die Metapher des Mutterbodens ist nicht nur in einer genetisch-diachronen, sondern auch in einer strukturell-synchronen Hinsicht zu verstehen. Im Geist existiert keine absolute Vergangenheit, weil der Geist „das Vergangene noch in sich befaßt und es als Gegenwart in sich erhält“ (ECW 13, 88). Im Verlaufe der menschlichen Kultur existieren bzw. funktionieren der Mythos und die anderen symbolischen Formen gleichzeitig. Die mythischen Elemente werden in den anderen Formen nicht einfach verdrängt, sondern können inzwischen weiterbestehen, weil sich die anderen Formen von den mythischen Elementen durchdringen lassen. In diesem Sinne meint Birgit Recki:

„Ebenso können wir uns klarmachen, daß auch in der fortgeschrittenen modernen Kultur ‚immer noch‘ mythische Aspekte des Weltverständnisses und des Selbstverhältnisses wirksam sind – daß wir mitten in einer säkularen, wissenschaftlich geprägten Zivilisation, also selbst dort, wo die Dominanz der Religion zurückgedrängt ist von der Herrschaft der Wissenschaft über das durchschnittliche Bewußtsein, Formen des mythischen Bewußtseins finden.“¹²⁰

Diesbezüglich kann festgehalten werden, dass die Metapher des Mutterbodens eine Verbindung des genetisch-diachronen Aspekts mit der strukturell-synchronen Be-

¹²⁰ Recki 2004, S. 100.

trachtungsweise impliziert. Die geschichtsphilosophische Auffassung, die bei dieser Metapher deutlich erkennbar wird, ist noch erklärungsbedürftig. In diesem Zusammenhang stellen sich die folgenden Fragen: Ist der Mythos „etwas historisch Frühes und Vergangenes, etwas Archaisches, auf dessen Überwindung die weitere Kulturentwicklung ausgeht“, oder ist er „eine symbolische Form unter anderen, die in jeder Kultur und in jedem Entwicklungsstadium ihrer internen Vielfalt anzutreffen ist“¹²¹? Wie können eine sich auf Gleichzeitigkeit und Gleichwertigkeit aller symbolischen Formen bezogene strukturell-synchrone Auffassung des Mythos und eine genetisch-diachrone verstanden werden? Droht die geschichtsphilosophische Betrachtungsweise der systematischen in die Quere zu kommen? Wie ist eine solche Verbindung überhaupt möglich?¹²² Um diese Fragen beantworten zu können, soll im nächsten Abschnitt Vicos Entwicklungsmodell der Menschengeschichte in den Blick genommen werden, wobei der genetisch-diachrone mit dem strukturell-synchronen Aspekt in einer metaphorischen Weise (Fluss/Meer-Metapher, siehe S. 67) verbunden wird. Obwohl Cassirer Vico keine umfangreichere eigenständige Untersuchung gewidmet hat, zeugen seine „Schriften von einer lebenslangen Auseinandersetzung mit Vico.“¹²³ Im Rahmen seiner Entwicklungstheorie orientiert sich Cassirer implizit an der Geschichtsphilosophie Vicos. Er schreibt Vico die Rolle des entscheidenden Vordenkers und Vorläufers seiner *Philosophie der symbolischen Formen* und seines eigenen kulturphilosophischen Ansatzes zu.¹²⁴ Für ihn gilt Vico als „Begründer der neueren Sprachphilosophie“ wie auch als „Begründer einer von Grund aus neuen Philosophie der Mythologie“¹²⁵. In Vicos *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über*

¹²¹ Recki 2004, S. 85.

¹²² Vgl. ebd.

¹²³ Woidich 2007, S. 179.

¹²⁴ Vgl. a. a. O., S. 192.

¹²⁵ ECW 12, S. 4. Vgl. a. ECW 5, S. 343 f.: „*Giambattista Vico* kann als der eigentliche *Entdecker des Mythos* bezeichnet werden. Er versenkt sich nicht nur in die bunte Formenwelt des Mythos, sondern er

die gemeinsame Natur der Völker findet Cassirer die Themen- und Problemkreise wieder, die im Zentrum seines eigenen kulturphilosophischen Ansatzes stehen.¹²⁶

Um Vicos Einfluss auf Cassirer zu verdeutlichen, scheint es geboten, Vicos Entwicklungsmodell der Menschengeschichte kurz zu skizzieren.

2.5.1 Im Vergleich mit Vicos Entwicklungsmodell der Menschengeschichte

2.5.1.1 Drei Sprachen und drei Zeitalter

Nach Vico wird die Geschichte der Menschheit als Prozess der allmählichen Menschwerdung des Menschen bzw. als die Entwicklung von der Wildheit bis zur menschlichen Zivilisation betrachtet. Die Geschichte ist in drei Zeitalter eingeteilt: in das göttliche, das heroische und das menschliche Zeitalter. Mit dieser Dreiteilung der Zeitalter verbindet Vico dann drei Arten von Sprachen (nämlich die göttliche, die heroische und die menschliche Sprache), die den drei Zeitaltern zuzuordnen sind.¹²⁷ Deshalb kann festgestellt werden, dass sich diese Entwicklung von der Wildheit der Menschen bis zur menschlichen Zivilisation in den sprachlichen Veränderungen widerspiegelt. Das heißt: Die Sprachgeschichte ist auch eine Geschichte des Weges von der Wildheit der Menschen zur Vernunft.¹²⁸ Nach Vico hat die Sprache einen Entwicklungsprozess vom Natürlichen zum Konventionellen durchlaufen. Im Verlaufe dieses Entwicklungsprozesses nehmen die Rationalität und die Abstraktionsfähigkeit des Menschen allmählich zu, wobei sich die menschliche Mentalität auch entspre-

lernt aus ihrer Betrachtung, daß diese Welt ihre eigentliche Struktur, ihre eigentümliche Zeit und ihre eigentümliche Sprache hat. Und er macht die ersten Ansätze dazu, diese Sprache zu entziffern; er gewinnt eine Methode, kraft deren die ‚heiligen Bilder‘, die Hieroglyphen des Mythos, lesbar zu werden beginnen“

¹²⁶ Vgl. Woidich 2007, S. 185.

¹²⁷ Dabei versteht Vico unter „Sprache“ längst nicht nur „Wortsprache“. Vielmehr gilt ihm jede Form menschlichen Ausdrucks und bedeutsamer Erfahrung als Sprache. In diesem Sinn weist Jürgen Trabant darauf hin, dass Vicos Philosophie nicht als Sprach-Philosophie, sondern vielmehr als Zeichen-Philosophie bezeichnet werden sollte. (Vgl. Trabant 1994, S. 11 f.)

¹²⁸ Vgl. Marienberg 2006, S. 64.

chend verändert. Dazu schreibt Vico: „Die Menschen empfinden zunächst, ohne aufzumerken, sodann merken sie auf mit bewegter und erregter Seele, schließlich überlegen sie mit klarem Geist.“¹²⁹ Das bedeutet allerdings nicht, dass Vico ein typischer Vertreter der Aufklärung ist, für den frühere Epochen nichts weiter als Zeiten des Irrationalismus und der Dunkelheit sind und der sich danach sehnt, dass menschliche Angelegenheiten von der Vernunft geleitet werden, anstatt durch Religion, Aberglauben oder Offenbarung.

In seinem Werk setzt Vico Phylogenese und Ontogenese gleich, indem er eine Lebensaltersanalogie bzw. eine Analogie zwischen dem Leben der Individuen und dem Leben der Völker einführt. Für ihn gleichen die drei Zeitalter dem Kind, dem Erwachsenen und dem Greis. Anders formuliert betrachtet er diese drei Zeitalter jeweils als Zeit der Kindheit, der Erwachsenen und der Greise. So schreibt er beispielsweise, dass es „eine Eigentümlichkeit der Kinder“ sei, „unbeseelte Dinge in die Hand zu nehmen und spielend mit ihnen zu plaudern als wären es lebendige Personen“.¹³⁰ „Menschen der kindlichen Welt“ bzw. Menschen des göttlichen Zeitalters seien „von Natur aus erhabene Dichter“.¹³¹ Anders als es für einen Vertreter der Aufklärung typisch wäre, bezeichnet Vico das Zeitalter der Kindheit (nämlich das göttliche Zeitalter) nicht einfach als die Zeit der Dunkelheit, da die Kindheit selbstverständlich nicht als Dunkelheit definiert werden soll. Damit grenzt sich Vico von der Aufklärung und dem Rationalismus cartesianischer Prägung, „der klare und deutliche Ideen statt dunkler Metaphern bevorzugt, ab.“¹³² Er fordert sogar die lebendige, farbenfrohe Phantasie und Imagination: „Die Phantasie ist um so kräftiger, je schwä

¹²⁹ Vgl. Vico 1990, S. 112.

¹³⁰ A. a. O., S. 104.

¹³¹ A. a. O., S. 105.

¹³² Albus 2001, S. 246.

cher das Denkvermögen ist.“¹³³ Natürlich nimmt Vico hier nicht die Argumentation des Romantikers an, der den primitiven Menschen idealisieren will. Für Vico sind Vernunft und Rationalität in der menschlichen Sprache (bzw. in dem menschlichen Zeitalter) zwar positiv, aber er legt auch hier fest, dass für die zunehmende Abstraktionsfähigkeit und Rationalität des menschlichen Zeitalters ein Preis zu entrichten ist: „nämlich der Niedergang des Dichterischen, des Imaginativen und des Gefühls für das Erhabene“.¹³⁴ In Bezug auf diese Lebensaltersanalogie ist festzustellen, dass keines der drei Zeitalter bzw. keine der drei Sprachen über die beiden anderen gestellt werden sollte.

Angesichts dieser Lebensaltersanalogie wird eine geschichtsphilosophische Auffassung der Sprache bzw. ein genetisch-diachroner Aspekt offensichtlich, da verstärkt der Eindruck vermittelt wird, dass die drei Zeitalter und die den drei Zeitaltern zugeordneten Sprachen nacheinander entstanden sind: Wenn ein Kind älter wird, wird es ein Erwachsener und dann ein Greis. Vico konzipiert solche zeitliche Veränderungen deutlich. Deshalb könnte davon ausgegangen werden, dass die göttliche Sprache von Anfang an gesprochen wird; danach folgt die heroische Sprache, zum Schluss die menschliche Sprache.

Doch diese Interpretationsweise ist dann problematisch, wenn Vicos Theorie eingehender analysiert wird. Vico kritisiert die traditionellen Philologen folgendermaßen:

„Als unglückliche Ursache dieser Erscheinung wird sich herausstellen, daß die Philologen geglaubt haben, bei den Völkern seien zuerst die Sprachen, dann die Buchstaben entstanden, während sie [...] als Zwillinge geboren wurden und in allen ihren drei Arten sich im Gleichschritt entwickelten, die Buchstaben zusammen mit den Sprache.“¹³⁵

Anders als die traditionellen Philologen spricht Vico hier von der Gleichzeitigkeit

¹³³ Vico 1990, S. 104.

¹³⁴ Vgl. Burke 1987, S. 68.

¹³⁵ Vico 1990, S. 31.

von Sprachen (*lingue*) und Buchstaben (*lettere*), die als „Zwillinge“ betrachtet werden sollten. Aber was lässt sich unter den Begriffen „Sprache“ und „Buchstaben“ verstehen? Nach Jürgen Trabant kann *lingua* in bestimmten Kontexten die menschliche Lautsprache bezeichnen, „vor allem dort, wo *lingua* den *lettere* gegenübergestellt wird“.¹³⁶ Hier ist der Begriff „Sprache“ nicht als Wortsprache, sondern als Lautsprache zu interpretieren. Der Ausdruck „Buchstaben“ kann freilich nicht nur im Sinne von alphabetischen Buchstaben identifiziert werden, die nur der menschlichen Sprache eigen sind. Vielmehr umschließen diese Buchstaben den gesamten Bereich nicht lautsprachlicher Äußerungen, „d. h. auch die Gebärden, die rituellen Handlungen und das zeichenhafte Hantieren mit Gegenständen.“¹³⁷ Alle natürlichen und bildlichen Zeichen, „die sich nicht ans Gehör sondern an den Sehsinn wenden“,¹³⁸ können als Buchstaben bezeichnet werden. Indem er den Ausdruck „Zwillinge“ gebraucht, nimmt Vico an, dass visuelle und akustische semiotische Systeme gemeinsam und gleichzeitig entstehen und funktionieren.¹³⁹

Die göttliche Sprache ist Vico zufolge eine stumme und visuelle Sprache, die heroische Sprache ist sowohl visuell als auch akustisch, die menschliche Sprache ist hauptsächlich lautlich und artikuliert. Es kann mit Recht behauptet werden, dass diese drei Sprachen gemeinsam und gleichzeitig entstanden sind, da die visuelle und akustische Semiose von Anfang an als Zwillinge geboren wurden. Vico drückt seinen Hinweis auf die gleichzeitige Entstehung der drei Sprachen unmissverständlich aus:

„Um nun auf die sehr schwierige Bildungsweise all dieser drei Arten von Sprachen und Buchstaben einzugehen, ist dieses Prinzip aufzustellen: so wie zu gleicher Zeit die Götter, die Heroen und die Menschen entstanden [...], so entstanden zu gleicher Zeit auch diese

¹³⁶ Trabant 1994, S. 48.

¹³⁷ Marienberg 2006, S. 63.

¹³⁸ Amoroso 2006, S. 44.

¹³⁹ Vgl. Trabant 1994, S. 91.

drei Sprachen.“¹⁴⁰

Daraus ist ganz klar zu ersehen, dass für Vico der Ursprung der drei Sprachen als gleichzeitig verstanden werden soll. Jedoch scheint diese synchrone Interpretationsweise widersprüchlich zum diachronen sprachlichen Entwicklungsprozess zu sein. Diese scheinbare Ungereimtheit liegt darin begründet, dass diese drei Sprachen einerseits zur gleichen Zeit entstanden sind (synchron), sich andererseits aber im Verlaufe der Geschichte nacheinander entwickeln, wie Vicos Lebensaltersanalogie impliziert (diachron). Wie setzt Vico den genetisch-diachronen Aspekt mit dem strukturell-synchronen in Verbindung?

Wenn Vico davon ausgeht, dass die erste Sprache, nämlich die stumme und natürliche Sprache, im göttlichen Zeitalter gesprochen wird, schließt er dennoch keineswegs die Möglichkeit aus, dass die beiden anderen Sprachen gleichzeitig existieren und funktionieren. Er betont sogar, dass in den beiden anderen Zeitaltern die göttliche Sprache nicht einfach überwunden ist, sondern zum Teil im zweiten und dritten Zeitalter weiterbestehen kann. In diesem Sinne führt Vico folgende Metaphorik ein:

„Wie wir dank dieser poetischen Logik eingesehen haben, hielt sich die poetische Sprache noch sehr lange während der historischen Zeit, so wie die großen, reißenden Ströme sich weit ins Meer verbreiten und die Süße des Wassers bewahren, das sie ihm durch die Kraft ihrer Strömung zugeführt haben.“¹⁴¹

Für Vico gleicht die poetische Sprache dem Süßwasser, die abstrakte Sprache dem Salzwasser. Sowie die großen reißenden Ströme Süßwasser ins Meer bringen, bleibt die poetische Sprache im heroischen Zeitalter erhalten und kann sogar bis zum menschlichen Zeitalter überleben.

Trotzdem ist Vicos Dreiteilung der Zeitalter (sowie der Sprachen) keineswegs ohne Bedeutung. Es ist bemerkenswert, dass das Meer das Süßwasser der Flüsse zwar enthält, aber ihr Geschmack schon verdorben ist. Entsprechend lässt sich fest-

¹⁴⁰ Vico 1990, S. 223.

¹⁴¹ A. a. O., S. 196.

stellen, dass die poetische Sprache im heroischen sowie im menschlichen Zeitalter zwar erhalten bleibt, der Sprachgeschichte aber eine Tendenz von der anfänglichen Poetizität zur Abstraktivität innewohnt. Während im göttlichen Zeitalter die visuelle und poetische Sprache dominiert (so, wie auf Flusshöhe das Süßwasser dominiert), dominiert im menschlichen Zeitalter die lautliche und abstrakte Sprache (so, wie im Ozean das Salzwasser dominiert). Anders formuliert tritt die visuelle und poetische Sprache im Entwicklungsprozess immer mehr zugunsten der lautlichen und abstrakten Sprache zurück.¹⁴² Zusammengefasst werden kann: Die drei Sprachen entstehen gleichzeitig und sie existieren bzw. funktionieren sogar gleichzeitig im Verlaufe der Menschheitsentwicklung. Trotz dieser Gleichzeitigkeit schließt Vico die diachronische Perspektive indes nicht aus. In der Evolution der Menschheit obsiegt die lautliche und abstrakte Sprache, während die visuelle und poetische Sprache immer mehr zurücktritt. Daraus geht hervor, dass die diachrone und synchrone Perspektive in Vicos Analyse über die drei Sprachen eng miteinander verbunden sind.

2.5.1.2 Eine Modifikation der Wasser- und Flussmetaphorik

Vicos Metapher von Fluss und Meer könnte auch Cassirers Mutterboden-Mythos und sein Entwicklungsmodell der Kulturphilosophie veranschaulichen und verdeutlichen. Durch die Verwendung und Modifikation der Wasser- und Flussmetaphorik lässt sich erklären, wie eine Verbindung des genetisch-diachronen Aspekts mit dem strukturell-synchronen in der Cassirerschen Philosophie überhaupt möglich ist.

Zwischen der poetischen Sprache und dem mythischen Bewusstsein sowie zwischen der abstrakten Sprache und dem wissenschaftlichen Denken bestehen einige Affinitäten. Vico zufolge wird die poetische Sprache vor allem als die göttliche Sprache bezeichnet. Die göttliche Sprache ist „stumm und nur sehr wenig artiku-

¹⁴² Vgl. Trabandt 1994, S. 90.

liert“.¹⁴³ Die ersten Menschen „sprechen schreibend“¹⁴⁴ insofern, als sie sich zuerst durch sichtbare Zeichen ausdrücken: Dinge, Gebärden, Körper. Diese ersten Zeichen sind sichtbare Zeichen, die man zu Anfang nicht hören, sondern nur sehen kann. Die Materialität der göttlichen Sprache umfasst Zeichen (bzw. Gebärde, Geste) und Körper, die offensichtlich natürliche und dinghafte Worte darstellen. Aus diesem Grund sollte diese visuelle Sprache gleichzeitig als natürliche Sprache interpretiert werden. Zwischen Signifikanten und Signifikaten, zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten, besteht eine natürliche Beziehung. Diese Natürlichkeit des Verhältnisses zwischen Signifikanten und Signifikaten ist nicht nur als „eine strukturelle Gleichförmigkeit, Isomorphie“, sondern auch als „Identität, Zusammenfallen von Signifikant und Idee, *Synthese*“¹⁴⁵ zu verstehen. Die primitive Mentalität ist durch diese natürliche Beziehung zu den Ideen gekennzeichnet. Die ersten Menschen legen sich selbst in die natürlichen Gegenstände hinein, indem sie das Unbeseelte zu beseelten Substanzen machen.¹⁴⁶ Nach dem göttlichen Zeitalter bricht die anfängliche intime Verschmelzung von Signifikant und Signifikat auf. Die Auflösung des Zusammenfallens von Signifikant und Signifikat lässt sich als ein bedeutender Schritt im sprachlichen Entwicklungsprozess bezeichnen. Im Verlaufe dieses Prozesses nehmen die Rationalität und die Abstraktionsfähigkeit des Menschen allmählich zu, wobei schließlich in der abstrakten Sprache keine Ähnlichkeit oder gar Identität von Signifikant und Signifikat mehr besteht. Vielmehr herrscht dort eine vollständige Unabhängigkeit der beiden Seiten.¹⁴⁷

Für Cassirer ist das mythische Bewusstsein durch sein Identitätsdenken charakterisiert. Er geht davon aus, dass das mythische Denken an die geistige Dimension des

¹⁴³ Vico 1990, S. 223.

¹⁴⁴ A. a. O., S. 206.

¹⁴⁵ Trabant 1994, S. 68.

¹⁴⁶ Vgl. a. a. O., S. 67.

¹⁴⁷ Vgl. a. a. O., S. 81.

Ausdrucks gebunden ist, in dem das Bewusstsein nicht zwischen Symbol und Symbolisiertem unterscheidet. In der mythischen Welt fehlen deutliche Trennungskriterien zwischen Bild und Sache, zwischen Ideellem und Reellem, zwischen einer Welt des unmittelbaren Seins und einer Welt der mittelbaren Bedeutung.¹⁴⁸ Im Vergleich zum mythischen Bewusstsein zeigt sich im wissenschaftlichen Denken eine Dominanz der reinen Bedeutungsfunktion des Geistigen über die anderen Funktionen. Hier besteht kein Anschauungsbezug zwischen Symbol und Symbolisiertem, sondern liegt eine semiotische Relation vor, in der das Zeichen lediglich eine reine abstrakte gedankliche „Zuordnung“ (ECW 17, 261) darstellt. Damit verlassen die in Bedeutungsfällen ausgedrückten Gehalte die Alltagswelt. Ferner lassen sich auf der Ebene der Bedeutungsfunktion die Bindung an das Subjekt sowie die Rückgebundenheit an eine individuelle Gefühls- und Erlebniswelt allmählich eliminieren.¹⁴⁹ Daraus ist klar zu ersehen, dass im Bereich der Mathematik und Wissenschaft die Symbole, die als Zeichen für durchaus abstrakte Beziehungen verstanden werden, weder eine anschauliche noch eine emotionale Basis besitzen.

Angesichts dieser Affinitäten zwischen der poetischen Sprache und dem mythischen Bewusstsein sowie zwischen der abstrakten Sprache und dem wissenschaftlichen Denken kann Vicos Wasser- und Flussmetaphorik auch in Cassirers Kulturphilosophie zur Anwendung gebracht werden. Es kann mit einem gewissen Recht gesagt werden, dass dem Süßwasser in Bezug auf Cassirers Philosophie der symbolischen Formen die mythischen Elemente gleichen, während das Salzwasser mit den wissenschaftlichen Elementen assoziiert werden kann. Vicos Wasser- und Flussmetaphorik könnte folgendermaßen umgeschrieben werden: Die mythischen Elemente halten

¹⁴⁸ Vgl. Vogl 1999, S. 96.

¹⁴⁹ Vgl. Graeser 1994, S. 41: „Was Cassirer hier mit dem Begriff der Bedeutungshaftigkeit verbunden wissen will, ist die Vorstellung, daß ein sinnliches Zeichen für abstrakte Gebilde steht und keine anschaulichen Gehalte bedeutet.“

sich noch sehr lange während der historischen Zeit, so wie die großen reißenden Ströme sich weit ins Meer verbreiten und die Süße des Wassers bewahren, die sie ihm durch die Kraft ihrer Strömung zugeführt haben. So wie die großen reißenden Ströme Süßwasser ins Meer bringen, bleiben die mythischen Elemente im späteren Zeitalter erhalten und können sogar bis zum Zeitalter der Wissenschaft überleben, obwohl die gesamte Bemühung des wissenschaftlichen Denkens darauf abzielt, „jede Spur dieser ursprünglichen Anschauungsweise auszulöschen.“ In diesem Sinne schreibt Cassirer:

„Im Lichte der Wissenschaft soll die mythische Wahrnehmung verblassen. Aber das bedeutet nicht, daß die Eindrücke unserer physiognomischen Wahrnehmung als solche getilgt oder vernichtet würden. Sie haben zwar ihren objektiven Wert, ihren Wert für eine Kosmologie eingebüßt, aber ihr anthropologischer Wert bleibt erhalten. In unserer Welt können wir sie nicht leugnen, und wir können nicht auf sie verzichten; sie behalten ihren Platz und ihre Bedeutung. Im gesellschaftlichen Leben, im täglichen Umgang mit Menschen können wir diese Eindrücke nicht auslöschen“. (VM, 124)

So, wie die Poetizität, die mit dem Eintritt in die menschliche Sprache nicht überwunden ist,¹⁵⁰ sind die mythischen Elemente im Verlaufe der Menschengeschichte immer noch wirksam. Für Cassirer bedeutet „der Untergang der *Inhalte* des mythischen Bewußtseins [...] keineswegs notwendig zugleich den Untergang der geistigen *Funktion*, der sie entstammen.“ (ECW 13, 88) Das Mythische scheint damit ein ewiges Merkmal der Entwicklung der symbolischen Formen überhaupt zu sein. Dabei sind zuerst die Gleichzeitigkeit der symbolischen Formen und ein strukturell-synchroner Aspekt zu erkennen.

Andererseits ist es bemerkenswert, dass das Meer das Süßwasser der Flüsse zwar enthält, aber ihr Geschmack schon verdorben ist. Dies bedeutet also, dass die mythischen Elemente in der fortgeschrittenen modernen Kultur zwar erhalten bleiben, aber im Verlaufe der kulturellen Entwicklung eine Tendenz vom Mythos zum Logos besteht, wobei die mythischen Elemente immer mehr zugunsten der Rationalität, der

¹⁵⁰ Vgl. Trabant 1994, S. 61.

Abstraktivität sowie der Freiheit des Menschen zurücktreten. Während am Anfang der Kulturentwicklung das mythische Weltbild und das mythische Bewusstsein dominieren (so, wie auf Flusshöhe das Süßwasser dominiert), dominieren in der fortgeschrittenen modernen Kultur die Wissenschaft und die Rationalität (so, wie im Ozean das Salzwasser dominiert). Insofern lässt sich eine genetisch-diachrone Perspektive deutlich erkennen. Mithilfe dieser Wasser- und Flussmetaphorik wird dargestellt, wie die genetisch-diachrone Perspektive mit der strukturell-synchronen in Cassirers Kulturphilosophie verbunden wird.

2.5.2 Die Lösung

Bereits in Abschnitt 2.1 ist festgestellt worden, dass die Dreigliederung von Ausdrucks-, Darstellungs- und Bedeutungsfunktion nicht nur als strukturell-synchrone Anordnung der symbolischen Formen zu verstehen ist, sondern auch als genetisch-diachrone Beschreibung der symbolischen Entwicklung. Dass dem Mythos vorwiegend die Ausdrucksfunktion zugeordnet wird, bedeutet zweierlei: Auf der einen Seite übt das mythische Bewusstsein die Ausdrucksfunktion aus und erbringt deshalb die besondere und eigenständige Leistung für das System des Geistes in Bezug auf die Aufbaugesetzmäßigkeiten der verschiedenen symbolischen Formen; auf der anderen Seite tritt der Mythos für die kulturelle Entwicklung in die Rolle des Ausgangspunkts und damit wird diese Entwicklung als der Prozess der Loslösung vom Mythos bezeichnet.

In der Metapher vom Mutterboden verbindet Cassirer den genetisch-diachronen mit dem strukturell-synchronen Aspekt in einer dialektischen Weise. Anhand des Beispiels des Verhältnisses zwischen Boden und Pflanze lässt sich dies veranschaulichen. Einerseits entwickelt sich die Pflanze aus dem Boden, da der Boden die fruchtbaren Elemente für die Pflanze enthält und als zentrale Lebensgrundlage für die Pflanzen eine zentrale Rolle spielt. Der Boden wird in einem genetisch-diachronen

Aspekt als etwas historisch Frühes bezeichnet. Andererseits ist die Pflanze ohne Verwurzelung im Boden nicht vorstellbar, deswegen müssen Pflanze und Boden gleichzeitig existieren. Die Verbindung des genetisch-diachronen Aspekts mit der strukturell-synchronen Betrachtungsweise zeigt, „wie alle sich im Laufe der Kulturentwicklung herausbildenden, eigenständigen symbolischen Formen je einen Aspekt des Mythischen (als des genetischen Ursprungs der Symbolbildung überhaupt) aufgreifen und transformieren.“¹⁵¹ Aus diesem Grund ist diese Verbindung nicht als Unstimmigkeit und Ungenauigkeit in der Theorie Cassirers zu erkennen, sondern als „eine Ambivalenz und Spannung [...] im Geist der Kultur“.¹⁵² Erst durch diese Ambivalenz und Spannung zwischen dem genetisch-diachronen Aspekt und der strukturell-synchronen Betrachtungsweise werden die Eigenschaft der symbolischen Formung und das Wesen der Kultur begreifbar.

Ferner lässt sich der Entwicklungsprozess der symbolischen Formen als eine Selbstbehauptung des mythischen Bewusstseins verstehen. Wie zuvor dargestellt, ist der Grund des Entwicklungsprozesses der symbolischen Formen bereits im Mutterboden-Mythos enthalten, jedoch auf unentwickelte und unerkannte Weise. Erst im weiteren Verlaufe der Kulturentwicklung tritt der Grund als entwickelter und erkannter hervor. Dieser dialektische Entwicklungsprozess stellt sich als Rückkehr in seinen Grund bzw. in den Mutterboden-Mythos dar, durch dessen fortschreitende Bestimmung er gekennzeichnet ist. Die Dialektik ist also nichts,

„was dem Geist von außen widerfahren würde. Wenn das so wäre, dann könnten die Widersprüche in kontingenter Weise auftreten oder auch nicht. Dann könnten sie aber auch nicht als notwendige Momente der geistigen Entwicklung verstanden und auf diese Weise vermittelt werden.“¹⁵³

¹⁵¹ Recki 2004, S. 85.

¹⁵² Vgl. a. a. O., S. 102.

¹⁵³ Kreis 2010, S. 334 f. Dazu: „Wäre die Dialektik dem Geist äußerlich, dann blieben die Widersprüche des Geistes unvermittelbar und unverst ändlich. Deshalb ist es auch nicht so, daß der Geist durch eine von außen an ihn herangetragene Methode allererst in eine dialektische Form gezwungen würde.“

Durch die Metapher vom Mutterboden des Mythos tritt eine dialektische Auffassung des Kulturprozesses zu Tage, der nicht durch äußere Einflüsse vorangetrieben wird, sondern als Selbstentfaltung durch seine innere Struktur selbst bedingt ist.¹⁵⁴ In diesem Sinne impliziert diese Metapher die immanente Dynamik der kulturellen Entwicklung.

Wenn Cassirer betont, dass jede symbolische Form eine eigenständige, von anderen Formen unterschiedene Struktur besitzt und nicht auf ein Modell des Begriffs reduziert werden kann, beschreibt er die symbolischen Formen aus der strukturell-synchronen Perspektive. Wenn er die kulturelle Entwicklung als den Prozess der Loslösung vom Mutterboden des Mythos definiert, betrachtet er die symbolischen Formen aus der genetisch-diachronen Perspektive. In Cassirers Kulturphilosophie befinden sich die diachrone und die synchrone Perspektive nicht in einem Ausschlussverhältnis, sondern werden in einer dialektischen Weise verbunden.¹⁵⁵ Daraus geht hervor, dass sich alle symbolischen Formen aus dem Mythos heraus entwickeln können, ohne ihre Eigenschaft und Eigenständigkeit zu verlieren. Auf diese Weise lässt sich die obige Unstimmigkeit aus Sicht Cassirers erklären und auflösen.¹⁵⁶

[...] *Der Geist selbst ist dialektisch*; es gehört also zu seiner inneren Natur, sich selbst in Widersprüchen fortzuentwickeln.“ (A. a. O., S. 335)

¹⁵⁴ Vgl. Stark 1997, S. 675.

¹⁵⁵ Vgl. ECW 12, S. XI: „Und dieser genetische Zusammenhang wird in seiner eigentlichen Bedeutung und Tiefe nicht erfasst, solange man ihn als einen *bloß* genetischen betrachtet und hinnimmt. [...] Denn immer schärfer macht sich hier die Einsicht geltend, daß die genetischen Probleme niemals rein für sich, sondern nur in nächster Verknüpfung und in durchgängiger Korrelation mit den ‚Strukturproblemen‘ ihre Lösung finden können.“

¹⁵⁶ Siehe Kap. 2.2: Einerseits betont Cassirer die Eigenständigkeit und Nichtreduzierbarkeit der einzelnen symbolischen Form, andererseits spricht er immer wieder von dem Mutterboden der Kultur und der kultureller Loslösung aus Mythos.

3. Freiheitstheorie Cassirers

Nicht nur in Cassirers Theorie der Kulturentwicklung, sondern auch in seiner Freiheitstheorie lässt sich eine Variation der Beziehung zwischen der Einheit des Geistes und der Vielfalt der symbolischen Formen erkennen. Während der genetisch-diachrone mit dem strukturell-synchronen Aspekt in der Entwicklungstheorie Cassirers auf eine dialektische Weise verbunden wird, stellt sich die Unterbrechung dieser Verbindung in dessen Freiheitstheorie dar, die im Folgenden diskutiert wird.

3.1 Vermittlungsleistung der symbolischen Form

Der einzige große Gedanke, den Cassirer in seinem Werk verfolgt, ist der Gedanke der Freiheit. In Cassirers Freiheitstheorie sieht Recki „den Schlüssel zum Verständnis seiner eigenen Philosophie“.¹⁵⁷ Cassirers Freiheitsverständnis ist eng mit seiner Philosophie der symbolischen Formen verbunden, und zwar in dem Sinne, dass die Menschen ihre Freiheit nur durch die Vermittlungsleistung der symbolischen Formen erlangen.

Im Gegensatz zur ontologischen Weltansicht, nach der Subjektivität und Objektivität zwei voneinander streng geschiedene Seinskreise bedeuten und je einen eigenständigen, für sich bestehenden Bereich bilden, versteht Cassirer die Grenze zwischen Ich und Wirklichkeit nicht als ein für alle Mal feststehend. Vielmehr wird diese Grenze erst durch die unterschiedlichen symbolischen Formen je nach ihrer Gestaltungsweise und Sinnperspektive verschieden gesetzt. (Vgl. ECW 12, 182) Dies bedeutet nicht, dass diese Grenze willkürlich gesetzt werden kann und Subjektivität und Objektivität sogar aufeinander rückführbar sind, sondern dass das Symbol Subjektivität und Objektivität zusammenbringen kann, indem es dem Subjekt erlaubt,

¹⁵⁷ Recki 2013, S. 73: „Für Cassirer ist die Sphäre der Bedeutungen, als ein symbolische konzipiertes ‚Intelligibles‘, nichts anderes als die Welt der Freiheit.“

„vom kontinuierlichen Fluß der Sinneseindrücke zu abstrahieren.“ Die Vermittlungsfunktion zwischen Subjekt und Objekt in den symbolischen Formen wird dadurch geleistet, dass das Objekt das Zeichen liefert und das Subjekt die Bedeutung hinzufügt. Das Symbol bildet für das Bewusstsein den Beweis für die Objektivität und einen Ruhepunkt, „der sich langsam zu einer mehr oder weniger autonomen Einheit entwickelt“, deren Grundstruktur „durch die Beziehung zwischen Zeichen und Bedeutung gegeben“¹⁵⁸ ist.

Auf diese Art und Weise treten die symbolischen Formen zwischen uns und die Gegenstände und schaffen damit die einzig mögliche, adäquate Vermittlung. (Vgl. ECW 16, 80) Mit dem Netz der symbolischen Formen schafft sich der Mensch ein Zwischenreich, das zwischen Menschen und Natur, zwischen Innen und Außen, zwischen Subjekt und Objekt liegt. Durch die Vermittlungsfunktion des Symbols glaubt Cassirer, die Innenwelt-Außenwelt-Unterscheidung des metaphysischen Realismus und der Abbildtheorie überwinden zu können. Menschliches Denken und Handeln lässt sich in diesem Zwischenreich zum einen von der Gegebenheit der unmittelbaren sinnlichen Empfindung, von „Zwängen unmittelbarer Bedürfnisbefriedigung“, zum anderen von „dem ‚Situationsdruck‘ des wirklichen, gegenwärtigen Vorhandenseins der Dinge“¹⁵⁹ entlasten und emanzipieren. Deshalb erfahren die Menschen weder über die rein-unmittelbare Innerlichkeit noch über die vorgegebene empirisch-reale Wirklichkeit, sondern über den objektiven Sinnzusammenhang und die phänomenale Wirklichkeit, „die in der Formung der Phänomene zu einer *Welt* mit Bedeutung für Menschen entsteht“.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Sandkühler 2003, S. 129.

¹⁵⁹ Lüdtke 2003, S. 34.

¹⁶⁰ Sandkühler 2003, S. 18.

3.1.1 Distanzgewinn von der rein-unmittelbaren Innerlichkeit

Der menschliche Geist begnügt sich nicht damit, einen sinnlichen Inhalt einfach zu besitzen, sondern befindet sich in einem Prozess, in dem er ihn aus sich heraus erzeugt. (Vgl. ECW 16, 18) Alle symbolischen Formen beziehen sich darauf, „die passive Welt der bloßen Eindrücke, in denen der Geist zunächst befangen scheint, zu einer Welt des reinen geistigen Ausdrucks umzubilden.“ (ECW 11, 10) Der bloße Empfindungs- und Wahrnehmungsinhalt steht unter dem Gesetz des Werdens, wobei „ein stetiges Fließen“ und „ein lebendiges Strömen“ (ECW 16, 81) stattfindet. Einerseits ist das Symbol „dem lebendigen, sich ständig erneuernden Prozeß des Bewußtseins unmittelbar angehörig“ und das Bewusstsein bewahrt damit „den Charakter des stetigen Fließens“. (ECW 11, 44) Andererseits wird durch das Symbol „zuerst dem stetigen Wandel der Bewußtseinsinhalte Halt geboten“ (ECW 11, 20), wobei das Bewusstsein einen neuen Bestand und eine neue Dauer gewinnt. Der verfließende Strom des Bewußtseinsinhalts läßt sich von der in sich geschlossenen und in sich beharrenden Einheit der Form ersetzen. Damit verfließt das Bewusstsein „nicht ins Unbestimmte, sondern gliedert sich selbst um feste Form- und Bedeutungsmittelpunkte“ (ECW 11, 45). Für Cassirer ist die Wahrnehmung nicht rein passiv, sondern aktiv. Sie stellt keine simple Abbildung der Außenwelt dar, sondern einen symbolisch strukturierten Prozess. Tatsächlich ist das, was wir wahrnehmen und erleben, „kein Rohstoff einfacher ‚Qualitäten‘“, weil es „immer schon durchsetzt und gewissermaßen beseelt von bestimmten Akten der Sinngebung“ (ECW 22, 123) ist. Schon auf der Ebene der Wahrnehmung läßt sich ein bestimmter geistiger Sinn erkennen, der ausschließlich im sinnlichen Erleben der Wahrnehmung darstellbar ist. Laut Cassirer gibt es keine einzelne Wahrnehmung, die als isoliertes Erlebnis nicht in einen Sinnzusammenhang und ein Sinn-Ganzes eingebettet ist.¹⁶¹ Daraus läßt sich folgern,

¹⁶¹ Vgl. Schwemmer 1997b, S. 199 f.

dass der grundlegende Symbolisierungsprozess bereits in der menschlichen Wahrnehmung seinen Ausgang nimmt.

An dieser Stelle stellt sich jedoch die Frage, ob das vermittelnde Symbol als eine „trennende Schranke zwischen unserem Bewußtsein und der Wirklichkeit“ betrachtet werden kann und ob es möglich ist, „diese Schranke zu durchbrechen und damit erst zum wahren und wesenhaften, zum hüllenlosen Sein zu gelangen.“ (ECW 16, 102) Das Bestreben, die symbolische „Hülle abzustreifen“ und damit „zur echten unverfälschten Wirklichkeit, zur Wirklichkeit des Subjekts wie des Objekts“ (ECW 16, 103) durchzudringen, ist für Cassirer deshalb gescheitert, weil die Wirklichkeit ohne die Vermittlung des Symbolsystems nicht erfassbar und begreifbar ist. Dies bedeutet, dass keine Wirklichkeit außerhalb des Symbolsystems ihre Existenz besitzt.¹⁶² Der Grund, weshalb Cassirer die Vermittlung der symbolischen Formen als Befreiung von der ontologischen Enge und Dumpfheit der unmittelbaren Sinnlichkeit ansieht, liegt darin, dass sich der Gehalt des Geistes „nur in seiner Äußerung“ (ECW 11, 16) erschließt. Diese Äußerung des Geistes spielt eine große Rolle in der Bewusstseinsphilosophie Cassirers:

„Es bewährt sich hierin aufs neue die Grundregel, die alle Entwicklung des Geistes beherrscht: daß der Geist erst in seiner *Äußerung* zu seiner wahrhaften und vollkommenen Innerlichkeit gelangt. Die Form, die sich das Innere gibt, bestimmt auch rückwirkend sein Wesen und seinen Gehalt.“ (ECW 12, 231)

Die rein-unmittelbare Innerlichkeit ist nach Auffassung Cassirers leer und unvollkommen. Deswegen vollenden sich die geistigen Leistungen nur über die Vermittlung und Artikulation der symbolischen Formen. Erst wenn der menschliche Geist nicht mehr in der engen und dumpfen Innerlichkeit befangen ist, erst wenn er sich nach außen wendet und wirkt, kann er sich verwirklichen und erringen. Cassirer geht

¹⁶² Vgl. ECW 16, S. 103: „Gelänge es, alle Mittelbarkeit des sprachlichen Ausdrucks und alle Bedingungen, die uns durch sie auferlegt werden, wahrhaft zu beseitigen, dann würde uns nicht der Reichtum der reinen Intuition, die unsagbare Fülle des Lebens selbst entgegentreten, sondern es würde uns nur wieder die Enge und Dumpfheit des sinnlichen Bewußtseins umfassen.“

davon aus, dass alle geistige Tätigkeiten

„sich selber nicht unmittelbar gegenwärtig sind, sondern daß sie sich nirgends anders als im Ganzen ihrer *Leistung* sichtbar werden können. Sie *sind* nur, indem sie sich betätigen und indem sie in ihrer Tat von sich selbst Kunde geben. Sie blicken ursprünglich nicht auf sich selbst zurück, sondern sie blicken auf das Werk hin, das sie zu vollziehen, auf das Sein, dessen geistige Form sie aufzubauen haben.“ (ECW 13, 114)

Mit dieser Werk-Perspektive kritisiert Cassirer die Unmittelbarkeit der Innerlichkeit und betont, dass der Mensch in der Werksphäre zuerst sein Selbstverständnis gewinnt, da erst im Werk das Ich sich selbst ansieht.¹⁶³ Anders als Heidegger, der „die Geschichte der Philosophie, der Wissenschaften und der Technik im Grund nur noch als einen immer weitergetriebenen Verfall“ bezeichnet, sieht Cassirer diese Geschichte als eine „Befreiung des geistigen Lebens aus urtümlichen Zwängen“,¹⁶⁴ als eine Entwicklung und Verwirklichung des Selbst an. Obwohl das von Menschen geschaffene Werk die eigene, von Menschen abgelöste Existenz besitzt, ist es in einem gewissen Sinne auch ein Teil der Menschen.¹⁶⁵ Erst mit dem Werk und der geistigen Distanzsetzung konstituiert sich das Selbst. Indem der Geist sich in einer sinnlich-konkreten Form ausdrückt, beschränkt er sich nicht mehr auf die unmittelbare Gegebenheit der sinnlichen Eindrücke und Empfindungen, sondern erschafft eine „eigene freie Bildwelt“, die „ihrer unmittelbaren Beschaffenheit nach noch ganz die Farbe des Sinnlichen an sich trägt, die aber eine bereits geformte und somit eine geistig beherrschte Sinnlichkeit darstellt“ (ECW 11, 18). In dieser freien Bildwelt wird eine untrennbare Einheit von Sinn und Sinnlichkeit, von Innerem und Äußerem, von Leben und Form, von Geist und Welt sichtbar. Daraus lässt sich feststellen, dass keine rein-unmittelbare Innerlichkeit, keine weltlose Innerlichkeit unabhängig vom Sys-

¹⁶³ Vgl. Schwemmer 1997b, S. 206.

¹⁶⁴ A. a. O., S. 218.

¹⁶⁵ Vgl. a. a. O., S. 35 u. 212: „Dies wird dann deutlich, wenn man erkannt hat, daß das Ich nicht ein vor seinem Wirken bereits fertiges Subjekt ist, das sich dann in seinem Wirken verströmt und in den dadurch geschaffenen Werken spiegelt. Das Ich entsteht vielmehr überhaupt erst in seinem Wirken. Das Ich ist selbst ein Werk.“

tem der symbolischen Formen existiert.¹⁶⁶

3.1.2 Distanzgewinn von der vorgegebenen empirisch-realen Wirklichkeit

Als Reich der Mittelbarkeit tritt eine selbstgeschaffene symbolische Welt nicht nur der Gegebenheit der unmittelbaren sinnlichen Empfindung und den „Zwängen unmittelbarer Bedürfnisbefriedigung“¹⁶⁷, sondern auch der objektiven Wirklichkeit der Dinge gegenüber. Cassirer stellt fest, dass sich die symbolische Welt gegen die objektive Wirklichkeit „in selbständiger Fülle und ursprünglicher Kraft“ (ECW 16, 79) behauptet.

Der Mensch ist das zentrale Motiv der Kulturphilosophie Cassirers. Er knüpft seine Kulturphilosophie an eine Anthropologie, die weitgehend am Biologen Jakob Johann von Uexküll angelehnt wird. Übereinstimmend mit Uexküll, der den wesentlichen Unterschied des menschlichen Lebens zum Tier in der menschlichen Fähigkeit zur Distanznahme sieht, stellt Cassirer fest, dass der tierische Organismus im Reich der Natur lebt und vollständig in seine Umwelt eingepasst ist, und dass „er ein bestimmtes ‚Merknetz‘ und ein bestimmtes ‚Wirknetz‘“¹⁶⁸ besitzt. Im Gegensatz zum tierischen Organismus entdeckt der Mensch zwischen dem Merk- und dem Wirknetz ein drittes Verbindungsglied, „das wir als ‚Symbolnetz‘ oder Symbolsystem bezeichnen können“. (VM, 49) Die enge Verbindung zwischen dem Merk- und dem Wirknetz wird durch ein Symbolsystem aufgelöst, dessen eigentliche und höchste Leistung darin besteht, „an dem Übergang vom Reich der ‚Natur‘ in das der ‚Freiheit‘“ (ECN 1, 109) mitzuarbeiten und den Menschen aus „der Vormundschaft der Natur“ (ECW 17, 170) zu befreien. Zwischen der tierischen „Merkwelt“ und „Wirkwelt“ erschafft der Mensch eine neue „Bildwelt“ (ECW 24, 383), in der die physi-

¹⁶⁶ Vgl. a. a. O., S. 48.

¹⁶⁷ Lüddecke 2003, S. 34.

¹⁶⁸ VM, S. 48: „Das Merknetz, durch das eine biologische Spezies äußere Reize aufnimmt, und das Wirknetz, durch das sie auf diese Reize reagiert, sind in allen Fällen eng miteinander verknüpft.“

sche Realität zurücktritt und „die Symboltätigkeit des Menschen an Raum gewinnt“ (VM, 50). Da das Symbolnetz und der menschliche Umweg zur Realität im Verlaufe der Entwicklung des Geistes immer komplexer werden, unterbricht der Mensch allmählich die festen Handlungsketten, „deren einzelne Glieder in einer durch die Natur des Tieres im voraus bestimmten Weise ineinandergreifen“. (ECW 24, 382) Gleichwohl bedeutet diese Befreiung nicht, dass der Mensch „aus der Natur heraustreten und sich ihrem Sein oder Wirken entziehen kann“, und dass er die organische Schranke, „die ihm wie jedem anderen Lebewesen gesetzt ist“, überwinden und durchbrechen kann. Mit Hegel geht Cassirer davon aus, „daß der, der um eine Schranke *weiß*, bereits über diese Schranke hinaus ist“. (ECW 24, 381) Im Gebrauch der Vernunft erscheinen die Schranke und die Hindernisse nicht mehr als äußerliche und zwingende Gesetze, die die Freiheit des Menschen beeinträchtigen, sondern als rationale Notwendigkeit, die „ich im Zuge meiner eigenen rationalen Aktivität aus freien Stücken will“.¹⁶⁹ Diese rationale Notwendigkeit stellt kein Hindernis und keinen Zwang für das freie Tun dar, wenn der Mensch sie versteht und frei anerkennt. Nicht durch die Beseitigung der organischen Schranke, sondern durch die Anerkennung der Notwendigkeit beginnt der menschliche Befreiungsprozess, „den der ‚Geist‘ gegenüber der ‚Natur‘ zu vollbringen hat“.¹⁷⁰ Durch den komplexen symbolischen Umweg zur Wirklichkeit lebt der Mensch nicht mehr unmittelbar in einem bloß physikalischen, von Naturgesetz und Kausalität dominierten Naturreich, sondern gewinnt eine andere Dimension der Wirklichkeit, nach der die menschliche Antwort auf einen Umweltreiz „unterbrochen und durch einen langsamen, komple-

¹⁶⁹ Berlin 2006, S. 222.

¹⁷⁰ ECW 24, S. 381. In den Augen der aufgeklärten Rationalisten schaffen Wissen und Vernunft die Voraussetzungen für Freiheit. Es ist bemerkenswert, dass Wissen nicht befreit, „indem es uns mehr Möglichkeiten eröffnet, zwischen denen wir wählen können, sondern indem es uns vor der Enttäuschung bewahrt, das Unmögliche zu versuchen.“ (Berlin 2006, S. 225) An dieser Stelle berührt Cassirer den metaphysischen Kern des Rationalismus.

nen Denkprozeß verzögert“ (VM, 49) wird.

Durch die begriffliche Vermittlung des Symbolsystems trennt sich der Mensch einerseits von der wirklichen Welt und verbindet sich andererseits „in ebendieser Trennung um so fester mit ihr“ (ECW 24, 381). Hier kann die Frage gestellt werden, wie Cassirer die „Trennung“ mit der „Verbindung“ in Übereinstimmung bringen kann. Am Beispiel des menschlichen Gebrauchs von Werkzeug lässt sich das scheinbar widersprüchliche Verhältnis von Trennung und Verbindung verdeutlichen. Erst wenn der Mensch „über den Kreis des unmittelbaren Bedürfnisses“ hinausblickt, erfindet er das Werkzeug, mit dessen Gebrauch er nicht unmittelbar auf einen wirklichen Reiz reagiert und „nicht aus dem Impuls und aus der Not des Augenblicks heraus“ handelt. In diesem Sinne trennt sich der Mensch von der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit und befindet sich in einem symbolischen Universum. Mithilfe des Werkzeugs kann der Mensch „auf ‚mögliche‘ Bedürfnisse“ blicken, „zu deren Befriedigung er die Mittel im voraus bereitstellt“. (ECW 24, 382) Das menschliche Verhalten wird nicht von der bloßen Befriedigung der unmittelbar-gegenwärtigen Lebensbedürfnisse bestimmt, sondern von der zukunftsorientierten Befriedigung der symbolisch-kulturellen Bedürfnisse bezeichnet. Damit ermöglicht das Werkzeug dem Menschen einen Blick auf die Zukunft. Die in der Zukunft mögliche Wirklichkeit darf nicht als unwirkliche und virtuelle Utopie, sondern muss als Erweiterung der gegenwärtigen Realität verstanden werden. Damit wird deutlich, wie in der Trennung des Menschen von der Welt eine neue Verbindung zwischen beiden aufgebaut wird.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Cassirers Verständnis von Freiheit, die erst durch die Vermittlungsleistung der symbolischen Formen möglich ist, aus zwei Aspekten besteht. Einerseits beschreibt die Freiheit den Zustand, in dem der Mensch von inneren Zwängen und von der Gegebenheit der unmittelbaren sinnlichen Eindrücke frei ist. Andererseits bezeichnet die Freiheit eine Distanzsetzung gegen-

über der objektiv gegebenen Realität, die nur innerhalb des Symbolsystems über Umwege erfassbar und begreifbar ist. Dieser Distanzgewinn bildet die Voraussetzung der menschlichen Selbstbefreiung und Selbstverwirklichung. In diesem Sinne spricht Cassirer von der „Freiheit des geistigen Tuns“ (ECW 11, 41) und beschreibt die Kultur „als den Prozeß der fortschreitenden Selbstbefreiung des Menschen“ (VM, 345).

3.2 Cassirers Freiheitsbegriff: Eine negative Freiheit?

Obwohl Cassirer nach Recki in seiner Philosophie der symbolischen Formen eine Freiheitstheorie vertritt, passt er nicht in das konventionelle Schema, „an das sich die heutigen Freiheitsdebatten weitgehend halten.“¹⁷¹ Im Folgenden wird jedoch gezeigt, wie Cassirer mit seinem Freiheitsverständnis einen wertvollen Beitrag zu den heutigen Freiheitsdebatten leisten kann.

Als einer der einflussreichsten Denker des Liberalismus im 20. Jahrhundert ist Isaiah Berlin durch seine Unterscheidung zwischen negativer und positiver Freiheit bekannt. Ihm zufolge bedeutet die negative Freiheit das Freisein vom Zwang. Er schreibt: „Freisein in diesem Sinne bedeutet für mich, daß ich von anderen nicht behelligt oder gestört werde. Je größer der Bereich der Ungestörtheit, desto größer meine Freiheit.“¹⁷² Dagegen bezeichnet die positive Freiheit die Freiheit zu etwas und den Wunsch des Menschen, „sein eigener Herr zu sein“. Gemeint ist damit die Fähigkeit des Individuums zu autonomer Selbstverwirklichung: „Ich will, daß mein Leben und meine Entscheidungen von mir abhängen und nicht von irgendwelchen

¹⁷¹ Recki 2013, S. 74: „Cassirer fasst das Ganze der Kultur als Form der Freiheit und jeden elementaren geistigen Akt sowohl als Befreiung wie auch als Konstitution des Potenzials der Freiheit. [...] Weder zur Willensfreiheit noch zur Handlungsfreiheit hat er sich in der Ausführlichkeit geäußert, die erwartet wird, wo immer man einem Denker eine eigene Theorie zuschreibt. Auch zur politischen Freiheit gibt es bei ihm keine monografische Auseinandersetzung.“

¹⁷² Berlin 2006, S. 203.

äußeren Mächten.“ Für Berlin haben sich die beiden Freiheitsbegriffe im Verlaufe der Geschichte „in entgegengesetzte Richtungen entwickelt, bis sie zuletzt direkt in Konflikt miteinander gerieten“, obwohl sie „auf den ersten Blick wie zwei logisch eng benachbarte Konzepte erscheinen, die einmal positiv, einmal negativ fast das gleiche besagen“.¹⁷³ Die positive Lehre bildet den metaphysischen Kern des Rationalismus, nach dem die einzig wahre Methode zur Erlangung der Freiheit im Verstehen und Anerkennen der rationalen Notwendigkeit besteht. Dabei ist die Idee der Selbstverwirklichung, Selbstbestimmung und Selbstbeherrschung von grundlegender Bedeutung. Gleichzeitig sieht Berlin im positiven Freiheitsbegriff jedoch eine totalitäre Bedrohung für die freie und demokratische Zivilisation, weil das Bestreben nach der vollkommenen Selbstverwirklichung und der wahren Freiheit einen Zwang zur Befreiung rechtfertigen könnte, der in der Praxis durch Staat oder Gesetzgeber auf gewaltsame Weise ausgeübt wird. Berlin zufolge haben sich die unterschiedlichen Spielarten der positiven Freiheitstheorie im Verlaufe der Geschichte „von ihren rationalistischen Anfängen bisweilen weit entfernt“ und stehen sogar „im Zentrum vieler nationalistischer, kommunistischer, autoritärer und totalitärer Glaubensbekenntnisse“.¹⁷⁴ Im Gegensatz zur positiven Freiheitsauffassung lässt sich das negative Konzept der Freiheit als Grundgedanke des liberalen Freiheitsverständnisses verstehen.

Auf den ersten Blick scheint es, als handele es sich bei der Freiheitstheorie Cassirers vor allem um einen negativen Freiheitsbegriff, da er die Freiheit, die erst durch die Vermittlungsfunktion der symbolischen Form möglich ist, als Befreiung *von* der rein-unmittelbaren Innerlichkeit und *von* der vorgegebenen empirisch-realen Wirklichkeit versteht. Bei genauer Betrachtung lässt sich jedoch festhalten, dass Cassirers Freiheitsauffassung nicht mit dem negativen Freiheitskonzept im Sinne Berlins gleichzusetzen ist.

¹⁷³ A. a. O., S. 211.

¹⁷⁴ A. a. O., S. 225.

Mit dem negativen Freiheitsbegriff betont Berlin die Abwesenheit äußerer Hindernisse und Zwänge, die von Regierung, Gesellschaft oder anderen Menschen ausgehen. Er definiert die Freiheit als die individuelle Unabhängigkeit von der Einmischung anderer und lehnt die Theorie kategorisch ab, nach der der Mensch die wahre Freiheit ohne die kollektive Selbstregierung bzw. ohne die kollektive Kontrolle über das gemeinsame Leben keineswegs erlangen kann. Immer wieder versucht er, die negative Freiheit gegen die positive abzuschirmen. Charles Taylor zufolge liefert jedoch die negative Auffassung, dass Freiheit nur in der Abwesenheit von externen Hindernissen besteht, „ein verzerrtes Bild“, weil sie sich nicht um die inneren Hemmnisse der Freiheit kümmert,

„da sie eines der mächtigsten Motive der modernen Verteidigung der Freiheit als individueller Unabhängigkeit überspringt, nämlich die nachromantische Idee, daß jede Person ihre eigene, originäre Form der Selbstverwirklichung besitzt, die sie jeweils nur unabhängig entfalten kann.“¹⁷⁵

Für Taylor schließt die moderne Konzeption der negativen Freiheit auch die Idee von Selbsterfüllung und Selbstverwirklichung ein. Er geht davon aus, dass die negative Freiheit nicht nur die Abwesenheit von äußeren Hindernissen, sondern auch das Freisein von inneren Zwängen bezeichnen sollte. Jeder Versuch, die internen Hemmnisse zu überwinden, stellt die Idee der Selbstverwirklichung dar, da der Mensch dabei nicht mehr passiv auf die Abwesenheit von externem Zwang wartet, sondern sich aktiv auf die Innerlichkeit, bzw. auf „die Beseitigung von inneren Barrieren“¹⁷⁶ konzentriert. So schreibt Taylor: „Wir können bei unserer Selbstverwirklichung aufgrund von inneren Ängsten oder falschem Bewußtsein ebenso wie aufgrund von äußerem Zwang scheitern.“¹⁷⁷ In diesem Sinne berufen sich die modernen negativen

¹⁷⁵ Taylor 1988, S. 119 f.

¹⁷⁶ A. a. O., S. 122.

¹⁷⁷ A. a. O., S. 120.

Theorien nicht nur auf einen Möglichkeitsbegriff,¹⁷⁸ sondern auf einen Verwirklichungsbegriff.¹⁷⁹

Anders als Berlin, dessen negative Freiheitsauffassung vor allem auf die politische und gesellschaftliche Verhältnisse bezogen ist, beschränkt sich das Freiheitsverständnis Cassirers nicht auf den Bereich, innerhalb dessen der Mensch frei von äußeren Schranken sein sollte, sondern befasst sich mit den inneren und subjektiven Bedingungen für Befreiung. Cassirer verankert seine Freiheitstheorie ausdrücklich in der Freiheitsauffassung Kants:

„Nach Kant ist Freiheit gleichbedeutend mit Autonomie. Sie bedeutet nicht ‚Indeterminismus‘, sie bedeutet eher eine besondere Art von Determination. Sie bedeutet, daß das Gesetz, das wir bei unseren Handlungen befolgen, nicht von außen auferlegt ist, sondern daß das moralische Subjekt sich dieses Gesetz selbst gibt.“ (MS, 375 f.)

Nach Cassirer ist es „nicht die Abwesenheit eines Motivs, sondern der Charakter des Motivs, was eine freie Handlung charakterisiert“. Die inneren und subjektiven Bedingungen für Freiheit werden dann erfüllt, wenn die Motive des Menschen „von seinem eigenen Urteil und seiner eigenen Überzeugung, was moralische Pflicht ist, abhängen“ (MS, 375). Als „animal symbolicum“ verfügt der Mensch über eine symbolerzeugende Fähigkeit, ohne die er sich selbst nicht autonom bestimmen kann. Das mit dem Netz der symbolischen Formen geschaffene Zwischenreich entlastet den Menschen einerseits von „dem ‚Situationsdruck‘ des wirklichen, gegenwärtigen

¹⁷⁸ Vgl. a. a. O., S. 121: „Negative Theorien können sich im Gegensatz hierzu einfach auf einen Möglichkeitsbegriff berufen, dem zufolge frei zu sein davon abhängt, was wir tun können, was unserem Handeln offensteht, unabhängig davon, ob wir etwas tun, um diese Positionen wahrzunehmen oder nicht. [...] Wir müssen jedoch eher sagen, daß negative Theorien auf einem Möglichkeitskonzept beruhen *können*, und nicht, daß sie notwendigerweise darauf beruhen.“

¹⁷⁹ Vgl. a. a. O., S. 122: „Während jedoch negative Theorien sowohl auf eine Möglichkeitskonzeption wie auf eine Verwirklichungskonzeption gegründet werden können, so gilt für die positiven Theorien nicht das gleiche. Die Auffassung, daß Freiheit zumindest partiell mit kollektiver Selbstregierung verknüpft ist, basiert wesentlich auf einer Verwirklichungskonzeption. Denn diese Auffassung identifiziert (zumindest teilweise) Freiheit mit Selbstlenkung, das bedeutet, mit der faktischen Praxis steuernder Kontrolle über das eigene Leben.“

Vorhandenseins der Dinge“¹⁸⁰ und andererseits von der ontologischen Enge und Dumpfheit der unmittelbaren Sinnlichkeit. Während nach Berlin die Abwesenheit von äußeren Hindernissen die hinreichende Bedingung für die Freiheit darstellt, geht Cassirer anhand seiner eigenen Freiheitstheorie implizit davon aus, dass nicht nur die externe Natur, sondern auch die interne ein Hindernis für die menschliche Freiheit bilden kann. Wo der menschliche Geist noch in der engen und dumpfen Innerlichkeit befangen ist und sich nicht nach außen wendet, wo das menschliche Verhalten ausschließlich von der bloßen Befriedigung der unmittelbar-gegenwärtigen Lebensbedürfnisse bestimmt wird, kann trotz der Abwesenheit der äußeren Hindernisse keine echte Freiheit gewonnen werden. Wie bereits erwähnt, kritisiert Cassirer die Unmittelbarkeit der Innerlichkeit und betont immer wieder, dass die geistigen Leistungen sich nur über die Artikulation der symbolischen Formen vollenden und dass der Mensch erst durch die Vermittlung des Symbolsystems sein Selbstbewusstsein und Selbstverständnis erlangt. Da die für die Freiheit relevanten Fähigkeiten „notwendig ein gewisses Selbstbewusstsein, ein Selbstverständnis, eine gewisse moralische Urteilsfähigkeit und Selbstkontrolle“¹⁸¹ einschließen, bildet die Leistung der symbolischen Formen in diesem Sinne die notwendige Bedingung unserer Freiheit. Daraus lässt sich leicht erkennen, dass Cassirer seine Freiheitstheorie nicht nur auf eine Möglichkeitskonzeption, sondern auf eine Verwirklichungskonzeption gründet. Insofern stimmt die Freiheitsauffassung Cassirers mit den modernen Freiheitstheorien überein.

¹⁸⁰ Lüdtke 2003, S. 34.

¹⁸¹ Taylor 1988, S. 124.

3.3 Eine positive Freiheit?

Wenn das Freiheitsverständnis Cassirers nicht nur auf einem Möglichkeitskonzept, sondern auch auf einem Verwirklichungskonzept beruht, wenn er immer wieder die Idee von Selbsterfüllung und Selbstverwirklichung betont, ließe sich die Frage stellen, ob Cassirer ein Vertreter der positiven Freiheit ist. Bei den positiven Freiheitstheorien, die sich ausschließlich auf einen Verwirklichungsbegriff gründen, handelt es sich um den Wunsch des Menschen, „sein eigener Herr zu sein“,¹⁸² um die Fähigkeit des Individuums zu Selbstbestimmung und Selbstbeherrschung, um „die Ausübung von Kontrolle über das eigene Leben“.¹⁸³ Insoweit scheint Cassirer nicht nur die Freiheit in seiner Perspektive als negative aufzufassen, sondern auch die These der positiven Freiheit zu vertreten. Allerdings besteht hinsichtlich dieser Behauptung noch Erklärungsbedarf, da der wesentliche Unterschied zwischen negativen und positiven Freiheitstheorien nicht darin liegt, ob sie auf einer Verwirklichungskonzeption basieren. Dass das Freiheitsverständnis Cassirers auf einem Verwirklichungskonzept beruht, ist also keine hinreichende Bedingung dafür, dass es sich gleichzeitig um eine positive Auffassung von Freiheit handelt.

Um die Frage, ob Cassirer ein Anhänger der positiven Freiheit ist, beantworten zu können, wäre es hilfreich, den Weg von den negativen zu den positiven Freiheitskonzeptionen ausführlich zu analysieren. Taylor zufolge kann dieser Weg als aus zwei Schritten bestehend imaginiert werden:

„Der erste bringt uns von einer Vorstellung von Freiheit im Sinne eines Tuns dessen, was wir wollen, zu einer Konzeption, die die Motivationen unterscheidet und die die Freiheit gleichsetzt mit dem Tun dessen, was wir wirklich wollen, d. h. damit, daß wir unserem wirklichen Willen gehorchen oder wirklich unser Leben lenken. Der Zweite Schritt führt irgendeine Doktrin ein, die angeblich zeigt, daß wir außerhalb einer Gesellschaft eines bestimmten kanonischen, die wahre Selbstregierung verkörpernden Typus nicht das tun können, was wir wirklich tun wollen, oder nicht unserem wahren Willen folgen können.

¹⁸² Berlin 2006, S. 211.

¹⁸³ Taylor 1988, S. 121.

Hieraus folgt, daß wir nur in einer solchen Gesellschaft frei sein können, und daß Freiheit darin besteht, uns selbst gemäß diesem kanonischen Typus kollektiv zu regieren.“¹⁸⁴

Cassirer geht offensichtlich den ersten Schritt von der negativen hin zu einer positiven Freiheitsauffassung, indem er die Geschichte als einen Entwicklungsprozess der menschlichen Selbstverwirklichung bezeichnet. Die Selbstbestimmung in praktisch-ethischer Hinsicht bezieht er offensichtlich auf den Gedanken Kants. Die ethische Freiheit darf nicht als *gegebene* Tatsache, sondern als *aufgegebene* Forderung verstanden werden:

„Sie ist kein Geschenk, mit dem die menschliche Natur begabt ist; sie ist eher eine Aufgabe, und zwar die schwierigste Aufgabe, die der Mensch sich stellen kann. Sie ist kein Datum, sondern ein Befehl; ein ethischer Imperativ.“ (MS, 376)

Um diese schwierigste Aufgabe zu bewältigen, bedient sich der Mensch der symbolischen Formen. Die rein-unmittelbare Innerlichkeit, in der der menschliche Geist vor jedem Symbolisierungsprozess noch befangen ist, stellt in der Tat kein wahres und freies Selbst dar, sondern nur jenes leere, enge, dumpfe und unvollkommene Subjekt, das keinesfalls in der Lage ist, seinem wirklichen Willen zu gehorchen oder sein eigenes Leben zu lenken. Erst durch die Vermittlung und Artikulation der symbolischen Formen gewinnt das menschliche Bewusstsein eine neue Dauer und einen neuen Bestand, der dem Aufbauen des menschlichen Selbstbewusstseins und Selbstverständnisses zugrunde liegt. (Vgl. ECW 11, 20) Nach Cassirer stellt sich das Ich nicht als ein „an sich Bestimmtes“ oder als „seine ursprünglich gegebene Realität“ dar, „die sich auf andere Realitäten der gleichen Art bezieht und sich mit ihnen in Verbindung setzt“. Er beschreibt das Ich am Anfang der menschlichen Kulturentwicklung wie folgt:

„Wir fanden, daß die Scheidung zwischen ‚Ich‘ und ‚Du‘, und ebenso die Scheidung zwischen ‚Ich‘ und ‚Welt‘, den Zielpunkt, nicht den Ausgangspunkt des geistigen Lebens bildet. [...] jene Verfestigung, die das Leben in den verschiedenen Formen der Kultur, in Sprache, Religion und Kunst erfährt, bildet alsdann nicht schlechthin den *Gegensatz* zu

¹⁸⁴ A. a. O., S. 126 f.

dem, was das Ich kraft seiner eigenen Natur verlangen muß, sondern sie bildet eine *Voraussetzung* dafür, daß es sich selbst in seiner eigenen Wesenheit findet und steht.“ (ECW 24, 466)

Wenn Cassirer von der „freien Tätigkeit“, vom „Tun des Geistes“ und vom „Grundprinzip freien Bildens“ (ECW 16, 81) spricht, kommen die Spontaneität des tätigen Geistes und die Freiheit zur Form bzw. die Freiheit zur produktiven Gestaltung der eigenen freien Bildwelt zum Ausdruck. Daraus ist ersichtlich, dass diese Freiheit zu etwas der positiven Freiheitsauffassung entspricht.

Ob Cassirer den zweiten Schritt geht oder gehen möchte bzw. ob er die positive Auffassung teilt, dass die Freiheit nur innerhalb einer bestimmten Gesellschaftsform realisiert wird, ist eine wesentliche Frage, mit der sich der nächste Abschnitt befasst.

3.3.1 Freiheit und Kultur

Cassirer zufolge sollte der Mensch nicht als „animal rationale“, sondern als „animal symbolicum“ definiert werden: „Der Begriff der Vernunft ist höchst ungeeignet, die Formen der Kultur in ihrer Fülle und Mannigfaltigkeit zu erfassen. Alle diese Formen sind symbolische Formen.“ (VM, 51) Mit dem Begriff „animal symbolicum“ distanziert sich Cassirer von der erkenntnistheoretischen einseitigen Orientierung auf die Rationalität, da das Reich der Vernunft und Rationalität nur einen der Kulturbereiche umfasst und nur einen Teil der gesamten Wirklichkeit ausmacht. Nicht irgendeine Einzelform, sondern die systematische Allheit der Formen gilt als Ausdruck der Wahrheit. Cassirer hält fest, dass jedem Menschen eine Fähigkeit zur Symbolbildung und Symbolverwendung innewohnt, eine Fähigkeit, eine eigene freie Bildwelt und ein Zwischenreich zu erschaffen, in dem sein Selbstbefreiungsprozess den Ausgang nimmt. Mit anderen Worten gewinnt der Mensch nur durch die Vermittlungsleistung der symbolischen Formen seine Freiheit. Im Gegensatz zum Begriff „animal rationale“, der sich auf den erkenntnistheoretischen und wissenschaftlichen Bereich beschränkt und sich für die einzige absolut-gültige Norm erklärt, aus

der alle anderen Formen abgeleitet werden, beschreibt der Begriff „animal symbolicum“ das gesamte Feld der menschlichen Kultur.

Wie bereits erwähnt, ist der Symbolbegriff in seinem weitesten Sinne nicht einfach mit einem rein technischen, operativen, repräsentativen und konventionellen Zeichenbegriff zu verwechseln. Vielmehr sollte die Symbolisierung als die Vermittlung des sinnlichen Zeichens und des geistigen Bedeutungsgehalts bzw. als „die durchgängige Vermittlung unserer Welt“¹⁸⁵ bezeichnet werden. Da die Weite des Kulturbegriffs „ihre methodische Grundlage in der Weite des Symbolbegriffs“ hat, versteht Cassirer unter dem Begriff Kultur nicht „die Spitzenprodukte der Hochkultur“, sondern den „Inbegriff und das System aller möglichen Weisen der Sinnerzeugung durch Symbolisierung“. Dieser weite Kulturbegriff umfasst also alles, „was der Mensch im Laufe seiner Geschichte aus den vorgefundenen Verhältnissen und aus sich selbst macht.“¹⁸⁶ Daraus ergibt sich, dass der Begriff Kultur in einem engen Zusammenhang mit dem Begriff Symbol steht. Wenn Cassirer die Auffassung vertritt, dass der Mensch seine Befreiung nur innerhalb des Symbolnetzes oder des Symbolsystems vollziehen kann, begreift er die Kultur in der Tat als „Ort und Vollzug der Freiheit“¹⁸⁷ und „den Prozeß der fortschreitenden Selbstbefreiung des Menschen“ (VM, 345). Recki schreibt in diesem Kontext:

„Diese Charakterisierung *könnte* so verstanden werden, als gäbe es da einen ganz besonderen Bereich neben anderen Bereichen: die Kultur, und hier im markanten Unterschied zu einem jeden anderen Bereich könnte der Mensch gleichsam aufatmen und – wie in einem Treibhaus oder einem Naturschutzpark – Freiheit entwickeln.“¹⁸⁸

Die Kultur lässt sich also als ein im Netz der symbolischen Formen geschaffenes Zwischenreich bezeichnen, in dem der Mensch den Abstand zu den bloß unmittelbaren Eindrücken und zu dem wirklichen, gegenwärtigen Vorhandensein der Dinge hält

¹⁸⁵ Recki 2004, S. 32.

¹⁸⁶ A. a. O., S. 31.

¹⁸⁷ A. a. O., S. 69.

¹⁸⁸ A. a. O., S. 67.

und sich damit vom inneren wie auch vom äußeren Zwang befreit. Für Cassirer bildet Freiheit die Fundamentalbedingung der menschlichen Kultur, die als Inbegriff aller symbolischen Formen gilt. Dabei schreibt er der „Kultur (als Möglichkeitsbedingung von Sinn und Bedeutung überhaupt) die Funktion der Befreiung und Selbstbestimmung bereits“¹⁸⁹ zu.

In diesem Zusammenhang wird offensichtlich, dass Cassirer davon ausgeht, *dass die Freiheit ohne Kultur unrealisierbar ist*. Bemerkenswert ist die Tatsache, dass seine Auffassung eine sehr ähnliche Struktur besitzt wie die positive Freiheitsauffassung, *dass die Freiheit nur innerhalb einer bestimmten Gesellschaftsform realisiert wird*. Die Antwort auf die Frage, ob Cassirer den zweiten Schritt von der negativen hin zur positiven Freiheitskonzeptionen geht oder gehen möchte, hängt davon ab, ob diese beiden Auffassungen inhaltlich identisch sind. Aus diesem Grund ist eine Analyse des Verhältnisses zwischen Kultur und Gesellschaft notwendig.

3.3.2 Kultur und Gesellschaft

Mit Vico stimmt Cassirer darin überein, nichts könnte der Mensch „eher und vollkommener begreifen [...] als das was er selbst geschaffen hat.“ (ECW 24, 445) Er begreift das Werk der Kultur als eine Leistung der Menschen. In der Auseinandersetzung mit Georg Simmels These einer Tragödie der Kultur vertieft Cassirer seinen Gedanken zur Kultur. Während Simmel den eigentlichen Grund für diese Tragödie im Umstand sieht, „daß alle schöpferische Kultur in zunehmendem Maße bestimmte Sachordnungen aus sich herausstellt, die in ihrem objektiven Sein und Sosein der Welt des Ich gegenüberstehen“¹⁹⁰, hält Cassirer diese Diagnose einer Tragödie der

¹⁸⁹ Müller 2003, S. 225.

¹⁹⁰ ECW 17, S. 172: „Das Ich, die freie Subjektivität, hat diese Sachordnungen geschaffen; aber es weiß sie nicht mehr zu umspannen und nicht mehr mit sich selbst zu durchdringen. Die Bewegung des Ich bricht sich an seinen eigenen Schöpfungen; sein ursprünglicher Lebensstrom verebbt, je größer der Umfang und je stärker die Macht dieser Schöpfungen wird.“ Vgl. a. ECW 24, S. 464: „Den eigentli-

modernen Kultur für fragwürdig. Er wirft Simmel vor, die intersubjektiven Elemente des kulturellen Werkes zu übersehen:

„Denn am Ende dieses Weges steht nicht das Werk, in dessen beharrender Existenz der schöpferische Prozeß erstarret, sondern das ‚Du‘, das andere Subjekt, das dieses Werk empfängt, um es in sein eigenes Leben einzubeziehen und es damit wieder in das Medium zurückzuverwandeln, dem es ursprünglich entstammt.“ (ECW 24, 468)

Das Werk der Kultur definiert sich also nicht nur als ein Medium zwischen Ich und Welt, sondern auch als ein Medium zwischen Ich und Du, als ein Medium der Intersubjektivität. Insofern lässt sich folgern, dass der Prozess der Konstituierung des Ichs durch das Werk der Kultur aus zwei Aspekten besteht: Auf der einen Seite distanziert sich der Mensch im kulturellen Werk von der rein-unmittelbaren Innerlichkeit, in der er sich nicht als ein bereits fertiges, sondern als ein leeres, enges, dumpfes und unvollkommenes Subjekt darstellt; auf der anderen Seite beschränkt sich die Konstituierung des Ichs nicht auf die subjektive Sphäre, sondern vollendet sich erst durch die „konkrete Auseinandersetzung mit dem Anderen der historischen Sinnstrukturen“. Da das Werk der Kultur als der Ort der Intersubjektivität angesehen wird, erbringt es „keine subjektive Konstitutionsleistung, sondern eine Interaktions- und Kommunikationsleistung“,¹⁹¹ die dem Prozess der Individualisierung zugrunde liegt. In diesem Sinne sieht Cassirer im kulturellen Werk keine Einschränkung der menschlichen Kreativität, sondern eine Brücke zum Du:

„Ein Werk der Kultur [...] ist und bleibt doch nur ein Durchgangspunkt. Es ist kein ‚Absolutes‘ an welches das Ich anstößt, sondern es ist die Brücke, die von einem Ichpol zum andern hin überführt. Hierin liegt seine eigentliche und wichtigste Funktion. Der Lebens-

chen Grund für diese ‚Tragödie der Kultur‘ sieht Simmel darin, daß die scheinbare Verinnerlichung, die die Kultur uns verspricht, stets mit einer Art von Selbstentäußerung einhergeht. Zwischen ‚Seele‘ und ‚Welt‘ besteht ein stetes Spannungsverhältnis, das zuletzt zu einem schlechthin antithetischen Verhältnis zu werden droht. Der Mensch kann auch die geistige Welt nicht gewinnen, ohne dadurch Schaden an seiner Seele zu nehmen. Das geistige Leben besteht in einem ständigen Fortgang; das seelische in einem immer tieferen Rückgang auf sich selbst. Die Ziele und Wege des ‚objektiven Geistes‘ können daher nie die gleichen sein, wie die des subjektiven Lebens.“

¹⁹¹ Schwemmer 2000, S. 57.

prozeß der Kultur besteht eben darin, daß sie in der Schaffung derartiger Vermittlungen und Übergänge unerschöpflich ist. [...] Es wird zum Vermittler zwischen Ich und Du, nicht indem es einen fertigen Gehalt von dem einen auf das andere überträgt, sondern indem sich an der Tätigkeit des einen die des anderen entzündet.“ (ECW 24, 469)

Obwohl das von Menschen geschaffene kulturelle Werk eine eigene, vom Menschen abgelöste Existenz besitzt,¹⁹² obwohl zwischen ‚Seele‘ und ‚Welt‘ ein stetes Spannungsverhältnis besteht, sieht Cassirer im Verhältnis zwischen „subjektiver Kultur“ und „objektiver Kultur“¹⁹³ keinen unüberwindbaren Riss, den Simmel als Tragödie der modernen Kultur bezeichnet. Vielmehr betont Cassirer die intersubjektiv-kommunikative Perspektive des kulturellen Werkes und die Vermittlungsleistung des Werkes zwischen Ich und Welt, zwischen Ich und Du.

Infolgedessen läßt sich zusammenfassen, dass Cassirer das kulturelle Werk nicht anders als eine vom Menschen geformte Welt, als ein Ort der Intersubjektivität versteht. Obwohl Cassirer „das Phaenomen des Ich, der Monas, des ‚Lebens‘ schlechthin“ (ECN 1, 133) als ein Urphänomen (Basisphänomen) beschreibt, obwohl er großen Wert auf den Prozess der Individualisierung legt, geht er dennoch davon aus, dass wir uns „niemals allein“ finden, und dass wir „in die Mauern unseres intrasubjektiven ‚Bewusstseins‘ eingeschlossen“ (ECN 1, 134) sind. Damit wird eine kommunikativ-soziale Dimension des kulturellen Werkes verdeutlicht. Angesichts dieses engen Zusammenhangs zwischen Kultur und Gesellschaft könnte man von der ursprünglichen Auffassung, *dass die Freiheit ohne Kultur unrealisierbar ist*, zu einer neuen Auffassung, *dass die Freiheit ohne Gesellschaft unrealisierbar ist*, bzw. der Auffassung, *dass die Freiheit nur innerhalb einer bestimmten Gesellschaftsform realisiert wird*, gelangen. Mit dieser Auffassung entfernt sich Cassirer weit von den Anhängern der negativen Freiheit und geht den zweiten Schritt von den negativen zu den positiven Freiheitskonzeptionen.

¹⁹² Vgl. a. a. O., S. 35.

¹⁹³ Recki 2004, S. 173.

Die Auffassung, dass die Freiheit nur innerhalb einer bestimmten Gesellschaftsform realisiert wird, weist darauf hin, dass Cassirer eine enge Verbindung zwischen Selbsterfüllung, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung einerseits und sozialpolitischen Bedingungen andererseits darstellt. Freiheit ist keine gegebene Tatsache, sondern eine Aufgabe, ein ethischer Imperativ. Die Erfüllung dieser Aufgabe hängt von den ökonomischen und politischen Zuständen der Gesellschaft ab.¹⁹⁴

3.3.3 Steckt im positiven Freiheitskonzept Cassirer eine totalitäre Bedrohung?

Berlin zufolge könnte das Bestreben nach einer vollkommenen Selbstverwirklichung und einer wahren Freiheit den Zwang zur Befreiung bzw. „die Exzesse totalitärer Unterdrückung im Namen der Freiheit“¹⁹⁵ rechtfertigen, wenn sich die Anhänger der positiven Freiheit der folgenden Auffassung zuneigen,

„daß die rationalen Ziele der ‚wahren‘ Natur aller Menschen übereinstimmen müssen oder zur Übereinstimmung gebracht werden müssen, so heftig unser armes, unwissendes, von Wünschen und Leidenschaften geplagtes empirisches Selbst auch dagegen aufbegehren mag.“¹⁹⁶

Wird das Zwingen der Unreifen und Unbelehrten in das richtige Schema nicht als Tyrannei, sondern als Befreiung begriffen, scheint Berlins Sorge, dass im positiven Freiheitskonzept eine totalitäre Bedrohung für die freie und demokratische Zivilisation steckt, verständig zu sein. In der Annahme der obigen Schlussfolgerung, dass Cassirer eine positive Freiheitstheorie vertritt, stellt sich eine neue Frage, nämlich ob diese Theorie eine totalitäre Gefahr in sich birgt.

Selbstverständlich lassen sich Berlins negative Freiheitskonzeption und sein Einwand gegen die positive Freiheit als falsch entlarven, wie es Taylor in seinem Auf-

¹⁹⁴ Vgl. MS, S. 376: „Diesen Befehl zu erfüllen wird besonders schwer in Zeiten einer strengen und gefährlichen sozialen Krisis, wenn der Zusammenbruch des ganzen öffentlichen Lebens bevorzuzustehen scheint. Zu solchen Zeiten beginnt das Individuum, ein tiefes Mißtrauen gegen seine eigenen Kräfte zu fühlen.“

¹⁹⁵ Taylor 1988, S. 144.

¹⁹⁶ Berlin 2006, S. 229.

satz *Der Irrtum der negativen Freiheit* getan hat, und damit die positive Freiheitsauffassung Cassirers verteidigen. Diese heftige Kontroverse zwischen Berlin und Taylor bzw. die Kontroverse zwischen Liberalismus und Kommunitarismus könnte dann vermieden werden, wenn zuerst jene Grundannahmen der Vertreter der positiven Freiheit dargestellt würden, die Berlin zufolge allmählich vom aufgeklärten Rationalismus zur Tyrannei oder zum Despotismus führen können, ungeachtet dessen, ob diese Grundannahmen zutreffend sind, und anschließend prüft, ob die Philosophie Cassirers auf diesen Annahmen beruht. Berlin nennt die folgenden vier Grundannahmen:

- 1) „Alle Menschen haben ein und nur ein wahres Ziel, die rationale Selbstbestimmung.“
- 2) „Die Ziele aller rationalen Wesen müssen sich notwendigerweise in ein einziges, universelles, harmonisches Schema fügen, das manche Menschen möglicherweise klarer zu erkennen vermögen als andere.“
- 3) „Alle Konflikte und folglich auch alle Tragik ergeben sich allein aus dem Zusammenprall der Vernunft mit dem Irrationalen oder ungenügend Rationalen, mit den unreifen und unentwickelten Elementen im Leben von Individuen oder Gruppen, aber solche Konflikte sind prinzipiell vermeidbar, und zwischen völlig rationalen Wesen können sie unmöglich entstehen.“
- 4) „Wenn alle Menschen rational gemacht worden sind, werden sie den rationalen Gesetzen ihrer eigenen Natur gehorchen, die für alle und bei allen gleich sind, und werden auf diese Weise zugleich völlig gesetzestreu und völlig frei sein.“¹⁹⁷

Zu 1): Für Cassirer ist die Idee der Selbstverwirklichung, Selbstbestimmung und Selbstbeherrschung von großer Bedeutung. Die geistigen Leistungen vollenden sich ausschließlich über die Artikulation der symbolischen Formen und der Mensch erlangt nur innerhalb des Symbolsystems sein Selbstbewusstsein und Selbstverständnis. Der Ursprung der menschlichen Selbstbestimmung und Selbstbefreiung liegt also in dem durch die Vermittlungsleistung der symbolischen Formen realisierten Distanzgewinn zur Unmittelbarkeit der chaotischen sinnlichen Empfindungen. Dennoch sieht Cassirer die „rationale Selbstbestimmung“ niemals als das einzig wahre Ziel

¹⁹⁷ A. a. O., S. 235 f.

des Menschen an. Für ihn besitzt jede symbolische Form eine eigenständige, von anderen Formen unterschiedene Struktur und kann nicht auf ein Modell des Begriffs reduziert werden. Er hebt immer wieder die Eigenständigkeit und die Vielheit der symbolischen Formen hervor, die sich inkonsistent und inkohärent zueinander verhalten. Keine einzelne Form darf für die absolut-gültige Norm erklärt werden, aus der alle anderen Formen abgeleitet werden, da diese Ableitung und Zurückführung „notwendig zu dogmatischer Verengung und Verkümmern führen“ (ECN 2, 12 f.). Die Aufgabe der Philosophie der symbolischen Formen liegt darin, das Weltbild von einer dogmatischen Verengung und Verkümmern zu befreien, indem sie ihren Blick in alle Richtungen des Weltverstehens richtet. Basierend auf dem Begriff der symbolischen Formen entwickelt Cassirer seine Kulturphilosophie. Er distanziert sich von der Verabsolutierung der Vernunft, von der „einseitigen Orientierung auf die Erkenntnistheorie und die mathematische Naturwissenschaft“,¹⁹⁸ indem er eine Wendung von der kantischen Kritik der Vernunft zu einer umfassenden Kritik der Kultur vollzieht. Jede kulturelle Form relativiert sich gegenüber den anderen. Das erkenntnistheoretisch-wissenschaftliche Reich umfasst nur einen der Kulturbereiche. In diesem Sinne ist Kultur „niemals Monokultur, sondern prägt sich aus in einer *Viel-falt* von Gestaltungsbereichen“. Daraus lässt sich festhalten, dass Cassirer der ersten Grundannahme kritisch distanziert gegenüber stehen würde.

Zu 2): Trotz der Irreduzibilität und der Eigenständigkeit der verschiedenen symbolischen Formen untersucht Cassirer auch deren Einheit, die nicht als eine bloße Summe oder ein „beliebig auftürmbares Aggregat“, sondern als „ein *System* von Gestaltungsweisen“¹⁹⁹ bezeichnet werden soll. In dieser „Differenzierung der geistigen Kräfte“ sieht Cassirer keinen „Abfall von der ursprünglichen Einheit“ oder einen „Sündenfall der Erkenntnis“ (ECW 24, 367). Vielmehr stellt die Pluralität der sym-

¹⁹⁸ Sandkühler 2003, S. 15.

¹⁹⁹ Recki 2004, S. 35.

bolischen Formwelten das Ergebnis der einheitlichen Energie dar.²⁰⁰ Cassirer spricht also von einer „konkrete[n] Totalität des Geistes“ (ECW 11, 8). Anders als eine abstrakte Systemeinheit besteht eine solche konkrete Totalität nicht in einer theoretischen und begrifflichen Vereinheitlichung der unterschiedlichen symbolischen Formen. Sie ist indes als eine Aufgabe zu verstehen, die die Beziehungsanalyse der einzelnen Formen erfüllen sollte.²⁰¹ Cassirer weist darauf hin, dass zwischen den symbolischen Formen geistige Kämpfe und Konflikte vorhanden sind und dass jede symbolische Form in sich das Streben trägt, „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.“²⁰² Aufgrund dieses absoluten Geltungsanspruchs sind die symbolischen Formen nicht harmonisch miteinander verbunden. Dies bedeutet auch, dass keine einzelne Form in der Tat für die absolut-gültige Norm erklärt werden kann und dass sich die Inkonsistenz der Formen als ein wesentliches Merkmal der Kultur darstellt. Dafür spricht Cassirer von der „dialektische[n] Struktur des Kulturbewußtseins“ (ECW 24, 463):

„Die Kultur ist ‚dialektisch‘, so wahr sie dramatisch ist. Sie ist kein einfaches Geschehen, kein ruhiger Ablauf, sondern sie ist ein Tun, das stets von neuem einsetzen muß und das seines Zieles niemals sicher ist.“ (ECW 24, 467)

Durch die Konflikte der symbolischen Formen wohnt der menschlichen Kultur eine ungebremste Dynamik inne. Insofern läßt sich die Kultur niemals als etwas Starres, Verfestigtes bezeichnen, „das in dieser Starrheit die freie Bewegung des Geistes einengt und hemmt“ (ECW 24, 469 f.). Ferner scheint die Anzahl der symbolischen Formen nicht festgelegt gewesen zu sein, weil Cassirer „keinen Vollständigkeitsbe-

²⁰⁰ Vgl. Schwemmer 1997a, S. 438.

²⁰¹ Vgl. Schwemmer 1997b, S. 43.

²⁰² ECW 11, S. 10 f.: „Sie [sc. die Grundform des Geistes] 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 auszudrücken.“

weis für die symbolischen Formen“²⁰³ erbringt. Daraus folgt, dass Cassirers System der symbolischen Formen nicht mit jenem einzigen, universellen und harmonischen Schema, das, wie viele aufgeklärten Rationalisten glauben, *ab initio* bereits fertig hingegeben wird, verwechselt werden darf (i), und dass Cassirer die Auffassung, dass manche Menschen möglicherweise dieses Schema klarer zu erkennen vermögen als andere, kategorisch ablehnt wird (ii). In diesem Zusammenhang wird deutlich, dass sich Cassirer auch der zweiten Grundannahme verweigern würde.

Zu 3): Dahingehend lassen sich noch weitere Fragen stellen: Wie entstehen die Konflikte der symbolischen Formen überhaupt? In Bezug auf den Gesamtzweck der symbolischen Formen, den Blick in alle Richtungen des Weltverstehens zu richten und die gesamte Wirklichkeit zu erschließen, ist jede einzelne Form trotz ihrer gegenseitigen Konflikte mit jeder anderen verbunden und erhält jede einzelne innerhalb des Systems ihre Selbständigkeit und Eigenart. Die Konflikte der symbolischen Formen werden nicht als Tragik oder als logische Widersprüche, die zwischen völlig rationalen Wesen prinzipiell vermeidbar sind, sondern als Inbegriff von unterschiedlichen Orientierungen, Richtungen und Dimensionen des menschlichen Geistes, als bunte Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Kulturformen verstanden. Die Wissenschaft allein kann die Gesamtsphäre der Wirklichkeit nicht erfassen und ausfüllen, weil sie „nur ein Glied und ein Teilmoment im System der ‚symbolischen Formen‘“ ist:

„Sie [sc. die Wissenschaft] mag in gewissem Sinne als der Schlußstein im Gebäude dieser Formen gelten; aber sie steht nicht allein, und sie könnte ihre spezifische Leistung nicht durchführen, wenn ihr nicht andere Energien zur Seite stünden, die sich mit ihr in die Aufgabe der ‚Zusammenschau‘, der geistigen ‚Synthesis‘ teilen.“ (ECW 24, 374)

Dies bedeutet nicht nur, dass Vernunft und Wissenschaft nicht im Stande sind, die

²⁰³ Krois 1988, S. 19. Vgl. a. Rudolph 2003, S. 145: „Dem Cassirer-interpreten geht es hier wie dem Aristotelesleser, der bekanntlich nicht sicher sein kann, ob die von Aristoteles zweimal erwähnte Angabe der Kategorienanzahl ‚zehn‘ tatsächlich die allenfalls verbindliche ist, oder ob wir uns an die jeweilig im Anwendungsfalle unterschiedlich aufgeführten Kategorien zu halten haben.“

Konflikte der symbolischen Formen zu lösen, sondern auch, dass die eigenständige Funktion der wissenschaftlichen Vernunft nur im Zusammenhang mit anderen symbolischen Formen geleistet werden kann. Beispielweise begreift Cassirer den Konflikt zwischen Sprache und Wissenschaft nicht als logischen Widerspruch zwischen zwei gegeneinanderstehenden Urteilen, wobei es sich in der Tat um zwei verschiedene Denkräume handelt, sondern betrachtet die Sprache im Aufbau der wissenschaftlichen Vernunft als ein notwendiges Moment, weil sie ein Medium bildet, „in dem allein das Wissen um die Dinge entstehen und sich fortschreitend ausbauen kann.“ Die Sprache ist kein direkter Abdruck der objektiv gegebenen Phänomene, sondern stellt eine bestimmte Gestaltungsweise des menschlichen Geistes sowie eine neue Perspektive der Wirklichkeit dar und gilt als die erste Etappe im Prozess der Objektivierung. An diesem Prozess hebt Cassirer die Benennung hervor:

„Der Akt der Benennung ist die unentbehrliche Vorstufe und die Bedingung für jenen Akt der Bestimmung, in dem die eigentümliche Aufgabe der Wissenschaft steht.“ (ECW 24, 370)

Ohne den Akt der Benennung, der sich nur durch die symbolische Form Sprache vollzieht, kann der Weg zur wissenschaftlichen Vernunft niemals bestritten werden. Aus diesen Gründen ist nicht zu bezweifeln, dass Cassirer die dritte Grundannahme zurückweisen würde.

Zu 4): Wie bereits erwähnt, definiert Cassirer den Menschen nicht als „animal rationale“, sondern als „animal symbolicum“, da der Begriff der Vernunft höchst ungeeignet ist, um „die Formen der Kultur in ihrer Fülle und Mannigfaltigkeit zu erfassen.“ (VM, 51) Es geht Cassirer in erster Linie nicht darum, die bei allen Menschen gleichen rationalen Gesetze zu bestimmen, denen sie gehorchen sollen, sondern darum, die Idee der elementaren symbolischen Formung der Wirklichkeiten zu veranschaulichen. Ebenso wie die Erkenntnis, leben alle symbolischen Formen in ihren eigentümlichen Bildwelten, „in denen sich nicht ein empirisch Gegebenes einfach widerspiegelt, sondern die sie vielmehr nach einem selbständigen Prinzip hervor-

bringen.“ (ECW 11, 7) Der Mensch ist nicht deswegen frei, weil er als rationales Wesen den rationalen Gesetzen seiner eigenen Natur bedingungslos gehorcht, sondern deswegen, weil er als ein symbolbildendes und -verwendendes Wesen die Fähigkeit besitzt, das eigene freie Zwischenreich zu erschaffen, in dem er sich vom inneren sowie vom äußeren Zwang befreit. Es wird folglich offensichtlich, dass Cassirer auch die vierte Grundannahme nicht teilen würde.

Alle vier Grundannahmen, die Berlin zufolge allmählich vom aufgeklärten Rationalismus zur Tyrannei oder zum Despotismus führen können, spielen nach den obigen Ausführungen keine Rolle in Cassirers Freiheitstheorie. Deswegen birgt sein Freiheitskonzept keine totalitäre Gefahr, obwohl er eine positive Freiheitsauffassung vertritt. In der Darlegung seiner eigenen Theorie, vor allem in dem 1946 veröffentlichten Werk *The Myth of the State* (deutsch: *Vom Mythos des Staates*), warnt Cassirer vor der erschreckenden politischen Katastrophe, die im fünften Kapitel näher analysiert wird.

3.4 Zwischenfazit: Symbolische Form als Synthese von negativer und positiver Freiheit

Wie bereits angeführt, schafft sich der Mensch mit den symbolischen Formen ein Zwischenreich, das zwischen Menschen und Natur, zwischen Innen und Außen, zwischen Subjekt und Objekt liegt. Cassirer stellt diesen Distanzgewinn durch die Vermittlungsfunktion der symbolischen Formen als den Ursprung der Freiheit dar. Seine Freiheitsauffassung besteht aus zwei Perspektiven: Einerseits bedeutet Freiheit eine Distanzsetzung gegenüber der objektiv gegebenen Realität; andererseits beschreibt sie den Zustand, in dem der Mensch von inneren Zwängen und von der Gegebenheit der unmittelbaren sinnlichen Eindrücke frei ist. Mit anderen Worten ist die Freiheit als das Freisein von äußeren und inneren Hindernissen zu begreifen. Insofern stimmt Cassirers Freiheitsauffassung (frei von etwas) mit den modernen negativen Theorien

überein, die sowohl auf einer Möglichkeitskonzeption als auch auf einer Verwirklichungskonzeption basieren.

Doch anders als die Anhänger des extremen negativen Freiheitskonzepts, nach dem die Freiheit ledig in der Abwesenheit äußerer Hindernisse besteht, betont Cassirer die Idee von der individuellen Selbsterfüllung und Selbstverwirklichung. Damit unternimmt er offensichtlich den ersten Schritt von der negativen hin zu einer positiven Freiheitsauffassung, zur „Auffassung von Freiheit als der Fähigkeit, meine Zwecke zu verwirklichen“.²⁰⁴ Die Frage, ob Cassirer den zweiten Schritt geht oder gehen möchte bzw. ob er die positive Auffassung teilt, dass die Freiheit nur innerhalb einer bestimmten Gesellschaftsform realisiert wird, lässt sich nach der Analyse der Kulturbedeutung in folgenden Schritten mit Ja beantworten:

1) Nur durch die Vermittlungsleistung der symbolischen Formen, die sich nur innerhalb des Symbolnetzes oder des Symbolsystems vollziehen kann, gewinnt der Mensch als „animal symbolicum“ seine Freiheit. Vereinfacht gesagt *ist die Freiheit ohne symbolische Formen unrealisierbar*.

2) Da der Begriff „animal symbolicum“ das gesamte Feld der menschlichen Kultur beschreibt und die Kultur als das im Netz der symbolischen Formen geschaffene Zwischenreich bezeichnet wird, stellt Cassirer fest, *dass die Freiheit ohne menschliche Kultur unrealisierbar ist*.

3) Für Cassirer ist das Werk der Kultur nichts anderes als ein Ort der Intersubjektivität. Damit hebt er die kommunikativ-soziale Dimension des kulturellen Werkes und den engen Zusammenhang zwischen Kultur und Gesellschaft hervor. Deshalb nimmt er in der Tat die Auffassung an, *dass die Freiheit ohne Gesellschaft unrealisierbar ist bzw. dass die Freiheit nur innerhalb einer bestimmten Gesellschaftsform realisiert wird*.

²⁰⁴ Taylor 1988, S. 144.

Indem Cassirer nicht nur den ersten, sondern auch den zweiten Schritt von der negativen hin zu einer positiven Freiheitskonzeption unternimmt, zählt er zu den Vertretern der positiven Freiheit. Obwohl er als Theoretiker der Freiheit in der philosophischen Geschichtsschreibung noch nicht angekommen ist,²⁰⁵ ist in seiner Kulturphilosophie ein Kompromiss bzw. eine Versöhnung zwischen negativer und positiver Konzeption gut zu erkennen. Mit den symbolischen Formen vollzieht Cassirer also nicht nur die Synthese von Sinn und Sinnlichem, sondern auch die Synthese von negativer und positiver Freiheit.

3.5 Der Befreiungsprozess in symbolischen Formen

Wenn Cassirer den Distanzgewinn durch die Vermittlungsfunktion der symbolischen Formen als Ursprung der menschlichen Freiheit betrachtet, verbindet er in der Tat den Distanzierungsprozess mit dem Befreiungsprozess, der sich in verschiedenen symbolischen Formen darstellt.

Bereits im Mythos, den Cassirer als Mutterboden der Kultur bezeichnet, nimmt der Distanzierungs- bzw. Befreiungsprozess seinen Ausgang. Wie später Hans Blumenberg, der den Mythos als „ein Stück hochkarätiger Arbeit des Logos“ bezeichnet und im Mythos eine erste menschliche Bewältigung des „Absolutismus der Wirklichkeit“²⁰⁶ sieht, hält Cassirer fest, dass bereits in der mythischen Welt die erste Befreiung von der Vormundschaft der Natur stattfindet. Wie oben beschrieben, ist der Mythos an die geistige Dimension des Ausdrucks gebunden, in dem das Bewusstsein noch keine Unterscheidung zwischen Symbol und Symbolisiertem kennt. Der Mythos charakterisiert sich durch das Identitätsdenken bzw. durch seine Gleichgültigkeit gegenüber der realen Trennung zwischen Bild und Sache. Deshalb gilt das Verhältnis des mythischen Geistes zur Welt von Gestalten und Bildern noch als unfrei, obwohl

²⁰⁵ Vgl. Recki 2011, S. 67.

²⁰⁶ Blumenberg 1979, S. 18.

der Mythos einen der ersten Schritte über das unmittelbare Wirklichen hinaus unternimmt.²⁰⁷ Indem das mythische Denken eine eigene Bild- und Gestaltungswelt erschafft, befreit es sich allmählich vom schlechthin Gegebenen. Aber es erschafft gleichzeitig auch eine andere Welt des Daseins, in der Bild und Ding unterschiedslos ineinander aufgehen. Für Cassirer trägt die mythische Schöpfung

„selbst noch nicht den Charakter der freien geistigen Tat, sondern den Charakter der naturhaften Notwendigkeit, den Charakter eines bestimmten psychologischen ‚Mechanismus‘ an sich“ (ECW 12, 29).

Daher ist die Befreiung des mythischen Bewusstseins von der Fessel der Dinge gescheitert.

Trotzdem darf dieser misslungene Versuch nicht als bedeutungslos angesehen werden, da es hierbei nicht mehr um die Reaktionen auf den Eindruck oder um die bloße Spiegelung des physischen Seins geht, sondern um die echten geistigen Aktionen, um die eigentümliche bildende Bearbeitung und Darstellung. (Vgl. ECW 12, 29) Im Mythos schwindet die physische Macht, während die geistige Macht gefestigt ist. Die mythische Identität versteht Cassirer als „Ausgehen von einem noch undifferenzierten Zustand im Bewusstsein, in dem dieses ganz in der affektiven Anschauung befangen und ganz an den erkannten Gegenstand hingegeben ist.“²⁰⁸ Als eine symbolische Form ist der Mythos durch seine besondere Art des Weltverstehens und der Wirklichkeitsauffassung gekennzeichnet. Er trägt insofern einen eigenen Zug der Rationalität in sich, als in ihm nicht mehr ein unbeherrschtes, diffuses Chaos herrscht,

²⁰⁷ Vgl. ECW 12, S. 30 f.: „Wenn er [sc. der Mythos] in diesem Sinne einen der ersten Schritte über das ‚Gegebene‘ hinaus bedeutet, so tritt er doch mit seinem eigenen Erzeugnis alsbald wieder in die Form der Gegebenheit zurück. Er erhebt sich geistig über die Dingwelt, aber er tauscht in den Gestalten und Bildern, die er an ihre Stelle setzt, nur eine andere Form des Daseins und der Gebundenheit ein. Was den Geist von der Fessel der Dinge zu befreien schien, das wird ihm jetzt zu einer neuen Fessel, die um so unzerreißbarer ist, als es hier keine bloß physische, sondern selbst schon eine geistige Macht ist, deren Gewalt er erfährt.“

²⁰⁸ Luscher 2008, S. 174.

sondern eine Form von Ordnung vorliegt.²⁰⁹ Der Mythos ist objektiv,

„sofern auch er als einer der bestimmenden Faktoren erkannt wird, kraft deren das Bewußtsein sich von der passiven Befangenheit im sinnlichen Eindruck löst und zur Schaffung einer eigenen, nach einem geistigen Prinzip gestalteten ‚Welt‘ fortschreitet.“²¹⁰

Offensichtlich läßt sich dieser Objektivierungsprozess im Mythos als Befreiungsprozess verstehen. Der Mythos entsteht also „in einem Prozeß der Scheidung, in einer Trennung vom unmittelbaren ‚wirklichen‘, d. h. vom schlechthin Gegebenen“. (ECW 12, 30) Im Mythos sieht Cassirer die Manifestation einer Überwindung und den Anfang des geistigen Prozesses: „Insofern bilden die mythischen Identitäten einen Urzustand im Bewusstsein ab, der vor dem Differenzierungsprozess des Bewusstseins liegt“.²¹¹

Mehrmals hebt Cassirer die immanente Dynamik des Mythos hervor, durch die die mythische Denkbewegung in Richtung des Religiösen zielt.²¹² Trotz des Zwangs der geistigen Macht enthält das mythische Bewusstsein die Möglichkeit eines geistigen Befreiungsprozesses in sich, „der sich im Fortschritt von der Stufe der *magisch-mythischen* Weltansicht zur eigentlich *religiösen* Weltansicht tatsächlich vollzieht.“ Durch das Hinausdrängen des Mythos über sich selbst bzw. durch die Ablösung vom mythischen Bewusstsein in der religiösen Sphäre, setzt sich der Geist zur

²⁰⁹ Vgl. Lüddecke 2003, S. 47.

²¹⁰ ECW 12, S. 16 f.: „Seine ‚Objektivität‘ ist – wie dies vom kritischen Standpunkt für jegliche Art geistiger Objektivität gilt – nicht dinglich, sondern funktionell zu bestimmen: Sie liegt weder in einem metaphysischen noch in einem empirisch-psychologischen Sein, das *hinter* ihm steht, sondern in dem, was er selbst ist und leistet, in der Art und Form der *Objektivierung*, die er vollzieht.“ Vgl. a. a. O., S. 18: „Die Objektivität des Mythos besteht daher vornehmlich in dem, worin er sich von der Realität der Dinge, von der ‚Wirklichkeit‘ im Sinne eines naiven Realismus und Dogmatismus, am weitesten zu entfernen scheint – sie gründet sich darauf, daß er nicht das Abbild eines gegebenen Daseins, sondern eine eigene typische Weise des Bildens selbst ist, in der das Bewußtsein aus der bloßen Rezeptivität des sinnlichen Eindruckes heraus- und ihr gegenübertritt.“

²¹¹ Luscher 2008, S. 174.

²¹² Siehe Kap. 2.4.3.

Bild- und Gestaltungswelt insofern „in ein neues, freies Verhältnis“ (ECW 12, 31), als das wesentliche Kriterium des religiösen Denkens im reflektierten Umgang mit den Bildern liegt. Auch wenn der Inhalt des religiösen Bewusstseins und der des mythischen Bewusstseins ineinander verflochten und verkettet sind, unterscheiden sich Mythos und Religion in Bezug auf die verschiedenen Einstellungen zur Bildwelt. Während im Mythos das Dingmoment und das Bedeutungsmoment „unterschiedslos ineinander aufgehen“ und „in eine unmittelbare Einheit zusammengewachsen“ (ECW 12, 30) sind, löst sich das religiöse Bewusstsein allmählich vom mythischen Boden heraus und findet schließlich eine kritische Haltung und eine reflektierte Distanz zur Bildwelt, indem es sich der sinnlichen Bilder und Zeichen bedient. (Vgl. ECW 12, 280) Auf diese Weise tritt das mythische Denken trotz seiner Gleichgültigkeit gegenüber der realen Trennung zwischen Bild und Sache, zwischen Symbol und Symbolisiertem noch aus der bloßen Rezeptivität des sinnlichen Eindruckes und aus der menschlichen Naturbefangenheit heraus.

Diese Dialektik des Grundverhältnisses zwischen Bindung und Lösung ist nicht nur im Mythos erkennbar, sondern auch in anderen symbolischen Formen. Beispielsweise gibt es für die Sprachform zu Anfang noch keine deutliche Abgrenzung zwischen dem Wort und seiner Bedeutung, zwischen dem Sachgehalt der Vorstellung und dem Gehalt des bloßen Zeichens.²¹³ Für diese sprachliche Entwicklungsphase, in der den Worten der Sprache noch „ein bestimmter Ausdruckscharakter, ein ‚physiognomischer‘ Charakter innewohnt“ (ECW 17, 262), bilden die einfachen

²¹³ Vgl. ECW 12, S. 31: „Die ‚nominalistische‘ Ansicht, für die die Worte nur noch konventionelle Zeichen, bloße flatus vocis sind, ist erst das Ergebnis einer späteren Reflexion, nicht aber der Ausdruck des ‚natürlichen‘, des unmittelbaren Sprachbewußtseins. Für dieses gilt das ‚Wesen‘ des Dinges im Worte nicht nur als mittelbar bezeichnet, sondern es ist in ihm in irgendeiner Weise enthalten und gegenwärtig. Im Sprachbewußtsein der ‚Primitiven‘ und im Sprachbewußtsein des Kindes läßt sich diese Stufe der vollen ‚Konkreszenz‘ von Namen und Sache noch in höchst prägnanten Beispielen [...] aufweisen.“

onomatopoetischen Lautzeichen, deren Ausbildung als Ausgangspunkt des sprachlichen Bewusstseins gekennzeichnet wird, ein prägnantes Beispiel. Im Verlaufe des sprachlichen Entwicklungsprozesses findet „die immer schärfere und bewußtere Trennung“ statt und die unmittelbare Einheit von Wort und Wesen, von „Bedeutendem“ und „Bedeutetem“ wird schrittweise zerstört. In diesem Prozess treten die „selbständige gedankliche Grundform“ (ECW 12, 31), die „eigentliche Kraft des Logos“ und „die immer bestimmtere Ablösung“ hervor:

„Gegenüber allem sonstigen bloß physischen Dasein und aller physischen Wirksamkeit tritt das Wort als ein Eigenes und Eigentümliches, in seiner rein *ideellen*, in seiner ‚signifikativen‘ Funktion heraus.“ (ECW 12, 32)

Der gleiche Prozess lässt sich auch in der Kunst erkennen, deren Anfangsphase durch den unterschiedslosen Zusammenhang zwischen dem Ideellen und dem Reellen charakterisiert wird. Nach Auffassung Cassirers wurzelt „die Tätigkeit des Bildens selbst noch unmittelbar im magischen Vorstellungskreis“ und ist auf bestimmte magische Zwecke gerichtet. In dieser Tätigkeit hat „das Bild selbst noch keineswegs selbständige, rein ‚ästhetische‘ Bedeutung“. Es besteht folglich kein Zweifel daran, wie sehr die bildende Kunst, gleich der Religion und der Sprache, im mythischen Bewusstsein gegründet und wie stark sie in ihm verwurzelt ist. Doch die erste „Regung eigentlich künstlerischer Gestaltung im Stufengang der geistigen Ausdrucksform“ enthält in sich selbst die immanente Bedingung der künftigen Befreiung. Schritt für Schritt tritt die symbolische Form Kunst, die nicht auf ein anderes verweist, sondern in sich selbst besteht, „aus der Sphäre der Wirksamkeit, in der das mythische Bewußtsein, und aus der Sphäre der *Bedeutung*, in der das sprachliche Zeichen verhart.“ Cassirer geht davon aus, dass das ästhetische Bewusstsein nach der immer reineren Vergeistigung fortschreitet. Der bloßen Dingwelt gegenüberstehend, formt sich die Bildwelt „zu einem in sich geschlossenen Kosmos, der in seinem eigenen Schwerpunkt ruht“. Das Bild gewinnt damit die selbständige, rein ästhetische Bedeutung und der Geist setzt sich zur Bildwelt in „ein wahrhaft freies

Verhältnis“ (ECW 12, 32).

3.6 Abstraktion gegen Vielfalt: Vom Mythos zum Logos?

In all diesen symbolischen Formen wird dieser ähnliche Prozess der Differenzierung zwischen dem Ideellen und dem Reellen, zwischen Bedeutendem und Bedeutetem ersichtlich. Indem sich der Mensch von der unmittelbaren Gegebenheit der Sinnlichkeit losspricht und die passive Welt der bloßen Eindrücke zu einer Welt des reinen geistigen Ausdrucks umbildet, differenziert sich das Verhältnis zwischen Sinn und Sinnlichkeit. (Vgl. ECW 11, 10) In der Fortsetzung „von einfachen zu komplexeren, von niederen zu immer höheren Formen“²¹⁴ treten die mythischen Momente immer mehr zugunsten der Rationalität sowie der Abstraktivität zurück, obwohl alle symbolische Formen im Mythos verwurzelt sind.

Auf dem Weg zur zunehmenden Abstraktion gehen die Bedeutungswelten weit über die sinnlichen Wahrnehmungen und das rein Ausdrucksmäßige hinaus.²¹⁵ In der wachsenden Rationalisierung und Abstraktionierung gewinnt der Mensch einen Handlungsspielraum der Verfügung, der als Ursprung der menschlichen Befreiung zu verstehen ist.²¹⁶ Als Entfaltung der symbolischen Formen ermöglicht der Fortschritt an Abstraktion und Rationalität „ein Fortschreiten zu größerer Freiheit“. Oswald Schwemmer schreibt diesbezüglich:

„Denn über die Gestaltung der symbolischen Formen und die Erzeugung von symbolischen Repräsentationen gewinnen wir ein Instrument der ordnenden und orientierenden Weltendarstellung, mit dem wir einen theoretischen Überblick über die Welt erreichen und die praktische Verfügung über sie vorbereiten können. Diese Möglichkei-

²¹⁴ Recki 2013, S. 78.

²¹⁵ Vgl. Sandkühler 2003, S. 194.

²¹⁶ Vgl. Recki 2004, S. 46: „Da die gemeinsame Funktion der symbolischen Formen die Befreiung durch Artikulation ist, anders gesagt: die Vergrößerung des Handlungsspielraums durch den Distanzgewinn, der sich nach außen wie nach innen durch die Abstraktion in der symbolischen Verobjektivierung erzielen läßt, versteht es sich auch von selbst, daß mehr Distanz und mehr Handlungsspielraum besser ist als weniger.“

ten werden uns als unsere eigenen Fähigkeiten bewußt, so daß sich zugleich mit der Welterkenntnis auch unser Selbstbewußtsein herausbildet.“²¹⁷

In diesem Zusammenhang läßt sich eine enge Beziehung zwischen der Freiheit und dem Abstraktionsgrad beobachten.

Cassirer bezeichnet die Entwicklung der verschiedenen symbolischen Formen aus dem Mutterboden-Mythos als „verschiedene Arten der Rationalisierung“.²¹⁸ Es ist bemerkenswert, dass die verschiedenen symbolischen Formen „unterschiedliche Spielräume und damit unterschiedliche Grenzsetzungen und Schranken menschlicher Freiheit“²¹⁹ repräsentieren und dass das Ziel des jeweiligen Befreiungsprozesses je nach der symbolischen Form unterschiedlich ist. Die mythische Welt ist keine abstrakte, sondern eine konkrete Welt. Diese Konkretheit besteht indes nicht darin, dass der Mythos „es nur mit sinnlich-gegenständlichen Inhalten zu tun hat und alle bloß ‚abstrakten‘ Momente, alles, was lediglich Bedeutung und Zeichen ist, von sich ausschließt und abstößt“, sondern darin, dass das Dingmoment und das Bedeutungsmoment in eine unterschiedslose Einheit „konkresziert“ sind. Obwohl im Mythos die erste mögliche Manifestationsweise der Freiheit erkennbar ist, befindet sich die Abstraktion noch auf einer niedrigen Stufe. In diesem Sinne spricht Cassirer von der „Schwelle des geistigen Prozesses, der dazu bestimmt ist, ‚Ich‘ und ‚Welt‘ gegeneinander abzugrenzen“. (ECW 12, 30)

In seiner Philosophie der symbolischen Formen stellt Cassirer dar, wie die empirische und sinnliche Komponente der menschlichen Erkenntnis im Verlaufe des Symbolisierungsprozesses immer abstrakter werden und schließlich eine Ablösung durch die abstrakten und rationalen Formen erfahren. Im theoretischen und wissenschaftlichen Aufbau des Weltbildes besteht eine deutliche Trennung zwischen dem sinnlichen und dem intellektuellen Gebiet. Im Verzicht auf „die Fülle der unmittelbaren

²¹⁷ Schwemmer 1995, S. 41.

²¹⁸ A. a. O., S. 40.

²¹⁹ Rudolph 1995, S. 151.

Anschauung“ (ECW 16, 311) und den konkreten Gefühlsgehalt erreicht der Abstraktions- und Rationalisierungsprozess in der Wissenschaft seinen Höhepunkt. Entsprechend vollzieht sich in dieser Entwicklungsstufe die vollständige Befreiung des riesigen schöpferischen Potenzials des menschlichen Geistes. Daher gewährt die Wissenschaft das höchste Maß an Freiheit. Insofern erkennt Cassirer die Wissenschaft als den letzten „Schritt in der geistigen Entwicklung des Menschen“ und als „die höchste und charakteristischste Errungenschaft menschlicher Kultur“. (VM, 315) Daraus geht hervor, dass jede menschliche Freiheitsstufe mit einem entsprechenden Abstraktionsgrad des Geistes korrespondiert. Dies stimmt jedoch nicht mit der anderen Freiheitsauffassung Cassirers überein, die im Folgenden diskutiert wird.

Im Gegensatz zu Simmel und Heidegger versteht Cassirer die Kulturgeschichte nicht als tragische Entwicklung, sondern als Verwirklichung des Ichs, da er im kulturellen Werk die intersubjektiven Elemente und die schöpferischen Kräfte sieht. Da die symbolischen Formen unendlich-differenziert sind, ist der Prozess der Kulturentwicklung unerschöpflich:

„Das Werk ist im Grunde nichts anderes als eine menschliche Tat, die sich zum Sein verdichtet hat, die aber auch in dieser Verfestigung ihren Ursprung nicht verleugnet. Der schöpferische Wille und die schöpferische Kraft, aus denen es hervorgegangen ist, lebt und wirkt in ihm fort und führt zu immer neuen Schöpfungen weiter.“ (ECW 24, 486)

An dieser Stelle ist ein anderer Freiheitsbegriff zu erkennen, in dem eine wechselseitige Beziehung zwischen Vielheit und Freiheit besteht: Einerseits profitiert die freie Gesellschaft von der Verschiedenheit der symbolischen Formen, weil die Konflikte der symbolischen Formen und ihre Mannigfaltigkeit die innere Dynamik des Kulturentwicklungsprozesses darstellen, in dem die menschliche Freiheit allmählich triumphiert; andererseits werden die Mehrdimensionalität der geistigen Welt und die Pluralität der symbolischen Formwelten nur in einer freien Gesellschaft garantiert, in der keine einzelne kulturelle Form schlechthin in der anderen aufgeht oder aus der anderen abgeleitet wird. (Vgl. ECW 11, 7)

Cassirer begreift die Dynamik des Kulturprozesses nicht nur „als Durchdringung und Überlagerung der symbolischen Formen in synchroner Vielheit“,²²⁰ sondern auch als eine historische Entwicklung und einen diachronen Prozess. Wie im zweiten Kapitel gezeigt wurde, verbindet Cassirer in seiner Entwicklungstheorie den genetisch-diachronen mit dem strukturell-synchronen Aspekt. Erst durch die Ambivalenz und Spannung zwischen diesen beiden Betrachtungsweisen lassen sich die Charaktere der symbolischen Formung und das Wesen der Kultur begreifen. In Cassirers Freiheitstheorie jedoch, in der er zwei verschiedene Freiheitsbegriffe verwendet, scheint diese Verbindung alles andere als erfolgreich aufgebaut zu sein: Zum einen gibt es zwischen der Freiheit des Menschen und der Mannigfaltigkeit der symbolischen Formen eine enge Verbindung; zum anderen korrespondiert jede menschliche Freiheitsstufe in der Entwicklung der symbolischen Formen mit einem entsprechenden Abstraktionsgrad des Geistes. Angesichts der starken Korrelation zwischen der Freiheitsstufe und dem Abstraktionsgrad könnte der geschichtsphilosophische Fortschritt als eine absichtsvolle Bewegung von Rationalität, als eine Entwicklung *vom Mythos zum Logos* verstanden werden. Bei der Betrachtung des Symbolisierungsprozesses wird „eine eindeutige inhaltliche Tendenz und normative Valenz“ ersichtlich.²²¹ Jeder neuen Ebene der Abstraktion entspricht

„eine Emanzipation von der Auslieferung an die Übermacht einer nur dämonologisch verständlichen Lebenswelt [...] eine Emanzipation, die im Hohelied auf den Fortschritt vom Mythos zum Logos, vom Dämon zum Gott seinen unaufhörlichen Refrain gefunden hat“.²²²

Gleichwohl ist für die Emanzipation vom Mythos zum Logos, für den Fortschritt an Abstraktion und Rationalität ein hoher Preis zu entrichten: der Verzicht auf Konkret-

²²⁰ Recki 2013, S. 78.

²²¹ Luscher 2008, S. 143.

²²² Rudolph 1995, S. 149.

heit, Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit.²²³ Die lebendige und farbenfrohe Imagination, von der das mythische, religiöse und ästhetische Denken geprägt ist, geht in der wissenschaftlichen Abstraktion verloren. Insofern kann mit guten Gründen der Schluss gezogen werden, dass Mythos, Religion, Sprache und Kunst im Verlaufe der kulturellen Entwicklung allmählich von der Wissenschaft ersetzt werden. Diese Tendenz zur zunehmenden Abstraktion und Rationalität enthält in sich eine Gefahr, dass das Prinzip der Vielfalt von symbolischen Formen durch die theoretische und wissenschaftliche Abstraktion verletzt wird. Angesichts des engen Zusammenhangs zwischen der menschlichen Freiheitsstufe und dem Grad der Abstraktion bedeutet der Fortschritt an Abstraktion und Rationalität einen Distanz- und Freiheitsgewinn, der jedoch gleichzeitig die Verminderung der Vielfalt der kulturellen Formwelten verursacht. Mit der ersten Freiheitsauffassung Cassirers, dass die Freiheit die kulturelle Vielfalt nicht nur garantiert, sondern auch von ihr profitiert, stimmt diese Schlussfolgerung offensichtlich nicht überein. In diesem Sinne spiegelt sich in der Freiheitstheorie Cassirers ein Dilemma wider: Zum einen spricht Cassirer von einem inneren Zusammenhang zwischen Freiheit und Mannigfaltigkeit, indem er die Eigenständigkeit, die Nichtreduzierbarkeit und die Gleichzeitigkeit der einzelnen symbolischen Formen hervorhebt; zum anderen hat sich die menschliche Freiheit durch einen Zugewinn an Abstraktionsfähigkeit und semiotischer Rationalität insofern bewährt, als in der Freiheitsauffassung Cassirers ein anderer enger Zusammenhang zwischen Freiheit und Abstraktion besteht, indem Cassirer die Wissenschaft als die höchste Phase des kulturellen Fortschritts in Abstraktion, Rationalität und Freiheit bezeichnet. Dabei bleibt die Frage, ob die kulturelle Geschichte als „Geschichte eines zunehmenden Pluralismus oder einer zunehmenden Homogenisierung der Lebensformen

²²³ Vgl. Recki 2013, S. 80.

und Wertsetzungen zu deuten ist“,²²⁴ offen. Deshalb wird jene Verbindung zwischen dem genetisch-diachronen und dem strukturell-synchronen Aspekt, die in Cassirers Theorie der Kulturentwicklung zwar erfolgreich hergestellt wird, in dessen Freiheitstheorie abgebrochen.

Eine weitere Frage, die in diesem Kontext aufgeworfen werden kann, lautet: Wie entsteht dieses merkwürdige Paradox überhaupt? Das Wesen dieses Paradoxes könnte darin bestehen, dass die Frage, ob die Entwicklung der Menschheit als Entwicklung vom Mythos zum Logos angesehen wird, angesichts Cassirers Aussagen sowohl mit Ja als auch mit Nein beantwortet werden könnte. Auf der einen Seite spricht Cassirer von der ewigen Existenz des Mythos, indem er davon ausgeht, dass der Mythos mit seiner eigenständigen Struktur nicht aus der anderen symbolischen Form abgeleitet wird oder schlechthin in die andere aufgeht. Insofern sollte diese Frage mit Nein beantwortet werden. Auf der anderen Seite bezeichnet er die kulturelle Entwicklung als einen Prozess, in dem die mythischen Momente immer mehr zugunsten der Rationalität sowie der Abstraktivität zurücktreten, und weist auf den engen Zusammenhang zwischen dem Grad der Abstraktion und der menschlichen Freiheitsstufe hin. In diesem Sinne sollte diese Frage mit Ja beantwortet werden. Ungeachtet dessen, wie diese Frage beantwortet werden sollte, steht der Mythosbegriff im Zentrum. Daher scheint eine eingehende Analyse des Mythosbegriffs erforderlich zu sein.

²²⁴ Rudolph 1995, S. 149.

4. Mythos als symbolische Form

Während das mythische Weltbild nach der klassischen Erklärung oft als die irrationale Vorstufe des wissenschaftlichen Denkens aufgefasst wird, richtet Cassirer seine Aufmerksamkeit auf die Wirklichkeitsauffassung und die Welterfahrung des Mythos. Ihm zufolge muss der Mythos unter dem Begriff der Objektivität stehen und in der ihm zukommenden Objektivität anerkannt werden. Der Mythos stellt „einen einheitlichen ‚Blickpunkt‘ des Bewußtseins“ dar, „von dem aus die ‚Natur‘ wie die ‚Seele‘, das ‚äußere‘ wie das ‚innere‘ Sein, in einer neuen Gestalt erscheint.“ (ECW 12, 25)

4.1 Die Eigenschaften des Mythos

4.1.1 Identitätsdenken

Immer wieder betont Cassirer, dass das mythische Denken an die geistige Dimension des Ausdrucks gebunden ist, in dem das Bewusstsein nicht zwischen Symbol und Symbolisiertem unterscheidet. Das Charakteristikum des Mythischen ist sein Identitätsdenken. Es fehlt ihm ein deutliches Trennungskriterium zwischen Bild und Sache, zwischen Wahrheit und Schein.²²⁵ Während im theoretischen Denken das Ideelle vom Sinnlichen getrennt wird und die Wirklichkeit vom Schein, die Bezeichnung von Gegenstand, das Innere vom Äußeren, das Subjektive vom Objektiven unterschieden wird, ist jene reale Scheidung für das mythische Bewusstsein indifferent. (Vgl. ECW 12, 87) Die Gegenstände sind im mythischen Bewusstsein nicht in semi-

²²⁵ Vgl. ECW 12, S. 47: „Blickt man dagegen auf den Mythos selbst hin, auf das, was er ist und als was er selbst sich *weiß*, so erkennt man, daß gerade diese *Trennung* des Ideellen vom Reellen, diese Scheidung zwischen einer Welt des unmittelbaren Seins und einer Welt der mittelbaren Bedeutung, dieser Gegensatz von ‚Bild‘ und ‚Sache‘, ihm fremd ist. [...] Wo wir ein Verhältnis der bloßen ‚Repräsentation‘ sehen, da besteht für den Mythos, sofern er von seiner Grund- und Urform noch nicht abgewichen und von seiner Ursprünglichkeit noch nicht abgefallen ist, vielmehr ein Verhältnis realer *Identität*. Das ‚Bild‘ stellt die ‚Sache‘ nicht dar – es ist die Sache; es vertritt sie nicht nur, sondern es wirkt gleich ihr, so daß es sie in ihrer unmittelbaren Gegenwart ersetzt.“

otische Kategorien unterteilt, in denen das theoretische und wissenschaftliche Denken denkt. In der mythischen Welt verschwimmt die Grenze zwischen dem bloß Vorgestellten und dem Wahrgenommenen, zwischen Wunsch und Erfüllung, zwischen Traum und Wachen;²²⁶ auch zwischen Leben und Tod kennt das mythische Denken keine feste Grenzscheide. Leben und Tod verhalten sich nicht wie Sein und Nichtsein, „sondern wie gleichartige, homogene Teile ein und desselben Seins. [...] Wie es die Geburt als Wiederkehr denkt, so denkt es den Tod als Fortdauer.“ (ECW 12, 45)

Am Beispiel der Metapher lässt sich diese Eigenschaft des mythischen Bewusstseins verdeutlichen. Die Metapher ist ein Ausdruck, der die Bezeichnung für einen Vorstellungsinhalt durch den Namen eines anderen Inhalts austauscht, der dem ersten ähnlich sein muss.²²⁷ Diese Ähnlichkeit ist im mythischen Bewusstsein jedoch nicht als bloße Nachahmung und Übertragung zu verstehen, da dies schon ein deutliches Trennungskriterium unter Dingen voraussetzt. Vielmehr handelt es sich um „die Empfindung einer Identität, die empirisch gesehen nicht gegeben ist“²²⁸ und jede Ähnlichkeit lässt sich auf eine den Gegenständen innewohnende Identität zurückführen:

„Und ebenso wird die Ähnlichkeit hier niemals als ‚bloße‘ Beziehung, die etwa nur in unserem subjektiven Denken ihren Ursprung hätte, aufgefasst, sondern alsbald auf eine reale Identität zurückgedeutet: Dinge könnten nicht als ähnlich *erscheinen*, ohne in ihrem Wesen irgendwie eins zu *sein*.“ (ECW 16, 25)

²²⁶ Vgl. ECW 12, S. 43. Vgl. a. Vogl 1999, S. 95: „Der mythischen Gegenständlichkeit fehlt gleichsam die ‚Tiefenschärfe‘ der Wahrnehmung; nichts hebt sich als ‚wirklich‘ im Unterschied zum bloß ‚Scheinhaften‘ heraus. Die gesamte ‚Oberfläche‘ des mythischen Gegenstandsbewusstseins gewinnt zunächst lediglich dadurch wahrnehmbare Unterschiede, daß bestimmte Eindrücke emotional akzentuiert auftreten, andere aber nicht. Scharfe Schnitte zwischen Sein und Schein bleiben aus. Deshalb kann ein Traumerlebnis als relevant und ‚wirklich‘ für das Leben im Wachzustand genommen werden, sofern es emotional hinreichend besetzt ist.“

²²⁷ Vgl. Waldow 2006, S. 166.

²²⁸ Krois 1979, S. 204 f.

Die mythische Identifikation kennzeichnet sich auch dadurch, dass in der mythischen Welt die Viel-Gegenwart herrscht, „kraft derer sich jedes mythische Sein gleichzeitig an verschiedenen Orten aufhalten kann, ohne dabei aufzuhören, ‚dasselbe‘ Sein zu bedeuten.“²²⁹ Der mythische Gegenstand wird nur in seinem unmittelbaren Hier und Jetzt erfahren und alle Wahrheit und Realität liegen in der bloßen Präsenz des sinnlich Wahrgenommenen. In diesem Sinne schreibt Cassirer:

„Das jeweilig gegebene Phänomen hat hier nirgend den Charakter bloß stellvertretender Repräsentation, sondern den Charakter echter Präsenz: Ein Seiendes und Wirkliches steht in ihm in voller *Gegenwart* da, statt sich nur mittelbar durch dasselbe zu ‚vergegenwärtigen‘.“²³⁰

Hieraus ist klar zu ersehen, dass alle natürlichen Grenzen, wie sie sich von der empirischen und wissenschaftlichen Beobachtung her zeigen, in der mythischen Welt übersprungen werden. Cassirer spricht dahingehend von „mythische[r] Metamorphose“, die einen wesentlichen Bestandteil des mythischen Bewusstseins bildet, für das es keine logischen Gattungen, keine Genera in dem Sinne gibt, „daß sie durch bestimmte unverrückbare Merkmale voneinander gesondert wären und für immer in dieser Sonderung beharren müßten.“ (ECW 13, 67) Im mythischen Denken sind Grenzen immer als fließend zu verstehen und es gibt stets die ständigen Übergänge von einer Seinsgestaltung zu einer anderen. Cassirer zufolge befindet sich die mythische Welt „in einem gleichsam flüssigeren, wandlungsfähigeren Zustand als unsere theoretische Welt der Dinge und Eigenschaften, der Substanzen und Akzidenzen.“ Im Vergleich zum empirischen oder wissenschaftlichen Verstand nimmt das mythische Bewusstsein in erster Linie keine objektiven, sondern physiognomische

²²⁹ Bevc 2005, S. 66.

²³⁰ ECW 13, S. 75. Vgl. a. ECW 12, S. 43: „Der Mythos hält sich ausschließlich in der Gegenwart seines Objekts – in der Intensität, mit der es in einem bestimmten Augenblick das Bewußtsein ergreift und von ihm Besitz nimmt. Ihm fehlt daher jede Möglichkeit, den Augenblick über sich selbst zu erweitern, über ihn voraus- und hinter ihn zurückschauen, ihn als einen besonderen auf das Ganze der Wirklichkeitselemente zu beziehen.“

Merkmale wahr. Die Gegenstände des mythischen Bewusstseins sind keineswegs mit „einem toten, gleichgültigen Stoff“ zu identifizieren, sondern sind „entweder wohlwollend oder böswillig, freundlich oder feindlich gesonnen, vertraut oder unheimlich, verlockend und faszinierend oder abstoßend und bedrohlich.“ (VM, 123) Der Mythos ist dem Gesetz der ständigen Fluidität unterworfen, weil kein Seiendes eine bestimmte unveränderliche Form hat und alles plötzlich in alles verwandelt werden kann.²³¹

4.1.2 Die mythische Urteilung als Grundgegensatz

Die mythische Welt lässt sich in das gewöhnliche Profane und das „ungemeine“ Heilige teilen. Im zweiten Band der *Philosophie der symbolischen Formen, Das mythische Denken*, untersucht Cassirer den Grundgegensatz von Heiligem und Profanem. Auf den ersten Blick scheint es, als verstoße Cassirer damit gegen das Identitätsdenken. Dieser scheinbare Widerstreit lässt sich jedoch dann aufheben, wenn die Funktion des Grundgegensatzes bemerkt wird.

Die Aufteilung der mythischen Welt in die Bereiche des Heiligen und des Profanen entspringt dem „Charakter des ‚Ungemeinen‘“ (ECW 12, 88), der jedem Inhalt des mythischen Bewusstseins wesentlich ist. Bei dem „ungemeinen“ Heiligen handelt sich nicht um etwas eindeutig Gutes, sondern vor allem um das „mysterium tremendum“ und „mysterium fascinans“. Laut Cassirer besteht das „ungemeine“ Heilige „aus entgegengesetzten Zügen, aus Furcht und Hoffnung, aus Scheu und Bewunderung“. Das Heilige erscheint immer zugleich „als das Ferne und Nahe, als das Vertraute und Schützende wie als das schlechthin Unzugängliche“. (ECW 12, 93) Die Unterscheidung zwischen Heiligem und Profanem hat die Funktion eines grundlegenden Selektionskriteriums im Hinblick auf den Gegenstand. Indem der Mythos bestimmte Unterschiede der Wertigkeit ins ursprüngliche Einerlei hineinlegt, wird die Gleichgültigkeit der Bewusstseinsinhalte unterbrochen. Auf diese Weise entsteht

²³¹ Vgl. Akenda 1998, S. 123.

im Mythos die Grundunterscheidung der Bewusstseinsinhalte und der Wirklichkeit überhaupt. (Vgl. ECW 12, 89) Die Wertigkeit besteht Cassirer zufolge in den Gefühlserregungen der Subjekte. Damit zeigt Cassirer ein Ordnungsprinzip der Erfahrung auf, „das nicht vorzüglich ein intellektuelles Begreifen darstellt, sondern vielmehr eine emotionale Einstellung gegenüber der Welt aufzeigt.“²³² Er beschreibt den Unterschied der Wertigkeit folgendermaßen:

„Durch diesen Akzent wird die Gesamtheit des Seins und Geschehens in eine mythisch bedeutsame und eine mythische irrelevante Sphäre, in das, was das mythische Interesse erregt und fesselt und in das, was dieses Interesse relativ gleichgültig läßt, legt.“ (ECW 12, 92)

Daraus läßt sich folgern, dass die Unterscheidung des Heiligen vom Profanen vor allem als eine Zuschreibung von Valenz an Phänomene der Erfahrung anzusehen ist. Wenn Phänomene der Erfahrung als heilig wahrgenommen werden, werden sie als bedeutsam und aufmerksamkeitsanziehend ausgelegt. Wenn Phänomene der Erfahrung als profan wahrgenommen werden, werden sie als gleichgültig und irrelevant gedeutet.²³³ Zum Beispiel lenkt die Verehrung als heilige gemeinsame Mutter das Interesse auf die Erde, während alle übrigen profanen Dinge in eine irrelevante Sphäre hinabsinken. Dadurch lenkt der Grundgegensatz die Aufmerksamkeit auf die phänomenale Welt.

Cassirer schließt den Grundgegensatz zwischen Heiligem und Profanem an die Untersuchungen Rudolf Ottos an, der im seinem Hauptwerk *Das Heilige* die Erfahrung des Heiligen oder des Numinosen zu einem Grundzug aller Religiosität erklärt. Dennoch lehnt Cassirer Ottos Annahme einer real-ontologischen Existenz des Heiligen kategorisch ab, indem er die Ur-Teilung des Heiligen vom Profanen als eine Setzung bezeichnet, „die vom Subjekt und von dem Relationsgefüge der Kultur vorge-

²³² Pedersen 2012, S. 451.

²³³ Vgl. ebd.

bracht wird“.²³⁴ Er schreibt also dem Heiligen keine reale ontologische Existenz zu. Für ihn gibt es kein „fundamentum in re“ (ECW 13, 486), das sich als das absolute und feste Grundmuster für die Kategorisierung der phänomenalen Welt darbietet. Der Grundgegensatz zwischen Heiligem und Profanem bedeutet nicht eine substantielle oder inhaltliche Bestimmung der Differenzsetzung von Gegenständen. Beim Gegensatz geht es nicht um Dingwahrnehmung, sondern um Ausdruckswahrnehmung. Während die Dingwahrnehmung eine Unterscheidung verschiedener Gattungen voraussetzt, schließt die Ausdruckswahrnehmung lediglich eine Setzung der Differenz im Subjekt ein.²³⁵ In diesem Zusammenhang lässt sich feststellen, dass der mythische Grundgegensatz dem Identitätsdenken nicht widerspricht.

4.1.3 Pars Pro Toto

Im Vergleich zum theoretischen und wissenschaftlichen Denken, in dem ein realer Unterschied zwischen dem Ganzen und den Teilen herrscht, ist das mythische Verstehen eines Verhältnisses von Ganzem und Teil besonders charakteristisch. Für die theoretische und wissenschaftliche Auffassung besteht das Ganze aus einzelnen Teilen, die sich von anderen Teilen unterscheiden und auf das Ganze beziehen. Das Ganze baut sich aus dem wechselseitigen Verhältnis seiner Teile auf. Dieses Ganze bildet die Einheit der dynamischen Verknüpfung, „an der jedes einzelne ‚teilnimmt‘ und die es an seiner Stelle mit vollziehen hilft“. (ECW 12, 63)

Eine solche Unterscheidung zwischen Ganzem und Teilen, eine solche Zerlegung des Ganzen in Teile, kennt das mythische Denken jedoch nicht. In der mythischen Welt herrscht eine Indifferenz des Ganzen und der Teile. Im mythischen Bewusstsein werden Ganzes und Teile nur unterschieden, „um wiederum identisch gesetzt werden

²³⁴ A. a. O., S. 198.

²³⁵ Vgl. a. a. O., S. 197: „Vielmehr sind die Zuschreibungen vom Heiligen und Profanen situativ bedingt. Cassirer bestimmt die Prädikation des Heiligen und Profanen als labil in dem Sinne, dass die Phänomene des Heiligen von einer eigenen ‚Fluidität‘ beherrscht sind.“

zu können.“²³⁶ Hier spricht Cassirer von dem Grundsatz „pars pro toto“.²³⁷ Für ihn werden in der mythischen Welt nicht nur die bestimmten lebenswichtigen Organe als Sitz des Lebens angesehen; jeder beliebige Bestandteil des Körpers, „selbst wenn er mit der Gesamtheit des Leibes in keiner ‚organischen‘ Verbindung mehr steht, kann noch als Träger des ihm innewohnenden Lebens gedacht werden.“ (ECW 12, 186) Das gilt zum Beispiel für die abgeschnittenen Nägel und Haare des Menschen, seinen Speichel oder seine Exkremente. Auch sein Schatten, sein Spiegelbild und seine Fußspuren können den gleichen Dienst leisten.²³⁸ Ein anderes Beispiel für den Grundsatz „pars pro toto“ ist der Regenzauber. In einem Regenzauber lässt sich der Regen nicht nur bildlich darstellen, sondern wird in jedem Wassertropfen als real gegenwärtig empfunden, weil der Dämon des Regens im ausgegossenen oder verdampfenden Wasser vorhanden ist. (Vgl. ECW 16, 305 f.)

Daraus wird ersichtlich, dass das Ganze und seine Teile ineinander verwoben sind, dass zwischen dem Teil und dem Ganzen ein Verhältnis realer Identität besteht. Dieses Gesetz „pars pro toto“ entspricht also dem Prinzip der mythischen Identität und wird als Grundprinzip des mythischen Denkens betrachtet.

²³⁶ Vgl. 1999, S. 99.

²³⁷ Vgl. ECW 16, S. 305: „Jeder Teil eines Ganzen erscheint dem Ganzen selbst, jedes Exemplar einer Art oder Gattung erscheint der Gattung als solcher *äquivalent*. Der Teil repräsentiert nicht etwa nur das Ganze, das Individuum oder die Art vertritt nicht nur die Gattung, sondern sie *sind* beides; sie stellen beides nicht nur für die mittelbare Reflexion dar, sondern sie fassen unmittelbar die Kraft des Ganzen, seine Bedeutung und Wirksamkeit in sich. Hier lässt sich vor allem an jenes Prinzip erinnern, [...] das man gewöhnlich als den Grundsatz des ‚pars pro toto‘ ausspricht.“

²³⁸ Vgl. ECW 12, S. 53: „Jede Verletzung des Schatten ist eine solche des Menschen selbst. Es ist verboten, auf den Schatten eines Menschen zu treten, da man dadurch dem Menschen eine Krankheit zuzieht. Von einzelnen Naturvölkern wird berichtet, daß sie beim Anblick eines Regenbogens zittern, weil sie ihn für ein Netz halten, das von einem mächtigen Zauberer ausgebreitet ist, um ihre Schatten einzufangen. In Westafrika wird bisweilen ein Mord heimlich begangen, indem man einen Nagel oder ein Messer in den Schatten eines Mannes schlägt.“

4.2 Wissenschaft und ihre Entwicklung aus dem Mythos

Die obige Beschreibung kann leicht den Eindruck erwecken, dass Mythos und Wissenschaft ganz unterschiedlichen Prinzipien folgen und sich ausschließlich zueinander verhalten. Während der Mythos die „entwicklungsgeschichtlich älteste symbolische Form“²³⁹ darstellt, beschreibt die Wissenschaft die „entwicklungsgeschichtlich jüngste symbolische Form“.²⁴⁰ In der fortgeschrittenen modernen Kultur dominiert das wissenschaftliche Denken, dessen Triumph „vollständig und unbestritten“ (VM, 315) zu sein scheint. Obgleich sich die Wissenschaft als höchste und charakteristischste Errungenschaft, als „sehr spätes, stark verfeinertes Produkt dieser Kultur“²⁴¹ darstellt, vertritt Cassirer jedoch auch die These, dass die Wissenschaft, gleich den anderen symbolischen Formen, ursprünglich in der ungeschiedenen Einheit des mythischen Bewusstseins ruht und dass fast alle Naturwissenschaften die mythische Phase durchlaufen mussten.²⁴² Wegen ihres Ursprungs im mythischen Denken bewahrt die Wissenschaft „auf lange Zeit hinaus uraltes mythisches Erbgut, dem sie nur eine andere Form aufprägt.“ Laut Cassirer besteht kein strikter Gegensatz zwischen Mythos und Wissenschaft, da im wissenschaftlichen Bewusstsein oft mythische Elemente enthalten sind. Für die theoretische Naturwissenschaft

„genügt es, hier an die jahrhundertlangen, noch heute nicht abgeschlossenen Kämpfe zu erinnern, die um die Ablösung des Kraftbegriffs von allen mythischen Bestandteilen, um

²³⁹ Stark 1997, S. 439.

²⁴⁰ A. a. O., S. 440.

²⁴¹ VM, S. 315: „In der Moderne gibt es keine zweite Macht, die sich mit der des wissenschaftlichen Denkens vergleichen ließe. In ihm erblickt man den Höhepunkt und die Vollendung allen menschlichen Tuns, das letzte Kapitel in der Geschichte der Menschheit und das wichtigste Thema einer Philosophie des Menschen.“

²⁴² Vgl. a. a. O., S. 317. Vgl. a. MS, S. 33: „Mythus ist eine der ältesten und größten Mächte der menschlichen Zivilisation. Er ist eng verbunden mit allen anderen menschlichen Tätigkeiten – er ist untrennbar von Sprache, Dichtung, Kunst und von frühem historischem Denken. Sogar die Wissenschaft hatte durch ihr mythisches Zeitalter zu gehen, bevor sie ihr logisches Zeitalter erreichen konnte.“

seine Umsetzung in einen reinen Funktionsbegriff, geführt worden sind.“ (ECW 12, XIV) In der Wissenschaftsgeschichte gibt es einzelne Stufen und Phasen, „in denen die verschiedenen Objektivierungsstufen und Objektivationskreise noch keineswegs durch einen scharfen Schnitt getrennt sind.“ Cassirer nennt diesbezüglich beispielsweise den Begriff der Ursächlichkeit und den allgemeinen Begriff von Kraft: Bevor diese beiden Begriffe sich „in den mathematisch-logischen Begriff der Funktion“ auflösen, müssen sie „durch die Sphäre der mythischen Anschauung des Wirkens hindurchgehen“ (ECW 12, 17). Diese mythische Grund- und Urmotive sind nicht im Verlaufe des kulturellen Fortschritts einfach überwunden, sondern können im theoretischen und wissenschaftlichen Bewusstsein fortleben.

Für Cassirer gehört der Zahlenbegriff zu den Grundbegriffen des mathematischen und wissenschaftlichen Denkens.²⁴³ Am Zahlbegriff, den Cassirer als nächsten und getreuesten „Ausdruck der rationalen Methodik überhaupt“ (ECW 6, 27) erkennt, entwickelt sich zunächst das Wertebewusstsein und nimmt der Prozess der Begriffsbildung seinen Anfang. In diesem Sinne bezeichnet die Entdeckung der Sprache der Zahlen zur Zeit des Pythagoras die „Geburtsstunde des modernen Wissenschaftsverständnisses“.²⁴⁴ Obwohl der von Pythagoras formulierte Gedanke durch „alle Wandlungen der philosophischen Fragenstellung hindurch“ unverändert bleibt, obwohl der Anspruch, „in der Zahl die Substanz der Dinge zu erfassen“ (ECW 6, 27) im Verlaufe der wissenschaftlichen Entwicklung Schritt für Schritt zurücktritt, ist der Zahlbegriff ursprünglich an die substantielle Realität gebunden. Am Anfang ist die Welt der Zahl nicht als eine symbolische Welt zu begreifen, in der sich Symbol von Ding

²⁴³ Vgl. ECW 6, S. 27: „Im Gedanken der Zahl scheint alle Kraft des Wissens, alle Möglichkeit der logischen Bestimmbarkeit des Sinnlichen beschlossen. Nichts von den Dingen wäre erfassbar, weder in ihrem Verhältnis zu sich selbst, noch zu anderen, wenn die Zahl nicht wäre und ihr Wesen.“

²⁴⁴ VM, S. 320: „Als erste haben die Pythagoräer die Zahl als ein allumfassendes, wirklich universelles Element aufgefaßt. Ihre Verwendung war nun nicht mehr auf einen bestimmten Untersuchungsbe- reich eingeschränkt; sie erstreckte sich vielmehr auf das ganze Sein.“

deutlich trennt:

„Das Symbol erläuterte den Gegenstand nicht nur; es nahm seinen Platz ein. Die Dinge waren durch Zahlen nicht lediglich verknüpft oder durch Zahlen ausdrückbar – sie *waren* Zahlen.“ (VM, 321)

Daraus lässt sich folgern, dass die Zahlen in der Anfangsphase der wissenschaftlichen Entwicklung mit den Dingen identifiziert sind. In diesem unmittelbaren und unterschiedslosen Zusammenhang zwischen Symbol und Gegenstand treten die mythischen Charaktere und Elemente besonders hervor.

Wie Arithmetik und Algebra auf eine ältere mythische Form der Zahlenlehre, so geht die Chemie auf die Alchimie und die Astronomie auf die Astrologie zurück: „In der Geschichte des naturwissenschaftlichen Denkens geht die Alchimie der Chemie und die Astrologie der Astronomie voran.“ (VM, 317) Im Entwicklungsprozess der Chemie sieht Cassirer die graduelle Veränderung der wissenschaftlichen Sprache. Die Alchemisten verfügten nicht nur über „eine erstaunliche Beobachtungsgabe“, sie häuften auch „eine gewaltige Masse wertvoller Tatsachen an, einen Rohstoff, ohne den sich die Chemie wohl kaum entwickelt hätte“ (VM, 327). Ihr Ziel bestand häufig in der Transmutation von unedlen Metallen zu Gold und Silber. Um dieses Ziel zu erreichen, führten sie eine große Anzahl an Experimenten durch, für die sie manche Apparaturen entwickelten, die auch heute noch in der modernen chemischen Verfahrenstechnik benutzt werden. Bis zum Ende des 16. Jahrhunderts sprachen die Alchemisten nicht in wissenschaftlichen Begriffen, sondern in Metaphern und Allegorien. Ihr Vorstellungsbild stützte sich nicht auf naturwissenschaftliche Untersuchungen, sondern auf empirische Rezepte und Erfahrungstatsachen. Ihre mysteriösen und halbmythischen Eigenschaften sind insofern deutlich zu erkennen, als sie die Welt durch dunkle, unzureichend definierte Ausdrücke beobachteten und beschrieben. Mit ihren mysteriösen Tätigkeiten wurden die Alchemisten sogar als Magier und Hexer bekannt und teilweise verfolgt. Als ein alter Zweig der Naturphilosophie wurde die Alchimie allmählich durch die moderne Chemie abgelöst, die als Wissenschaft einen

neuen Impuls in der Renaissance erhielt und erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts „eine quantitative Sprache sprechen“ (VM, 328) lernte. Auf diese Art und Weise wurde die Chemie auf die Basis von Messvorgängen gestellt und befand sich in einem raschen Fortschritt.

Auch in der Geschichte der Astronomie vollzieht sich eine ähnliche Entwicklung. Cassirer zufolge wurzelt die wissenschaftliche Astronomie bereits in Mythos und Astrologie. Er beschreibt die historische Entwicklung von der Astrologie zur Astronomie und sieht in der Astrologie eine theoretisch-wissenschaftliche Denkform. Die folgende Darstellung von Aby Warburg zitiert er zustimmend:

„In der Astrologie [...] haben sich in unwiderleglicher Tatsächlichkeit zwei ganz heterogene Geistesmächte, die logischerweise einander nur befehlen müßten, zu einer ‚Methode‘ zusammengetan [...] *Mathematik*, das feinste Werkzeug abstrahierender Denkkraft, mit *Dämonenfurcht*, der primitivsten Form religiöser Verursachung. Während der Astrologe das Weltall einerseits im nüchternen Liniensystem klar und harmonisch erfaßt und die Stellungen der Fixsterne und Planeten zur Erde und zueinander genau und im Voraus zu berechnen versteht, beseelt ihn vor seinen mathematischen Tafeln doch eine atavistische abergläubische Scheu vor diesen Sternnamen, mit denen er zwar wie mit Zahlzeichen umgeht, und die doch eigentlich Dämonen sind, die er zu fürchten hat.“²⁴⁵

Dieser eigentümliche methodische Doppelcharakter des astrologischen Systems deutet darauf hin, dass zum einen die Anfangsphase der kulturellen und wissenschaftlichen Entwicklung vom mythischen Bewusstsein dominiert, und zum anderen der Keim der wissenschaftlichen Astronomie in der Astrologie bzw. im gemeinsamen Mutterboden des Mythos angelegt ist. Wie die neuzeitliche Astronomie ist die Astrologie auch eine Weltbeschreibung. Doch handelt es sich hierbei um einen ganz anderen Weltbegriff. Nach Cassirer unterscheidet sich die Astrologie von der Astronomie durch eine „ganz besondere Bestimmung und Verwendung des Zahlbegriffs“ (ECW 16, 53). Während die Astrologie nur die bloße Dingzahl benutzt, kennt die Astronomie die Zahl nicht mehr als „Form der Struktur- und Seinszahl“, sondern als „Form

²⁴⁵ Warburg 1920, S. 24, zitiert nach ECW 16, S. 53.

der *Funktionszahl*“, in der „eine eigentümliche Schöpfung des Denkens“ und „eine eigentümliche ideelle Funktion des Bestimmens“ (ECW 16, 54) dargestellt werden.

Mit Cassirer stimmt Kurt Hübner dahingehend überein, dass die Naturwissenschaft Wurzeln im Mythos hat, obwohl alle wissenschaftlich akzeptierten Naturgesetze exakt beschrieben und intersubjektiv begriffen werden können. Hübner befasst sich beispielsweise mit dem Gravitationsgesetz, das wegen dessen mathematischer Gestalt „in besonders hohem Maße im Rufe höchster Exaktheit und semantischer Intersubjektivität“ steht. Die in der Newtonischen Physik vorkommenden Worte „Quadrat der Entfernung“ und „träge Masse“ lassen „keinen Spielraum für Abweichungen in ihrem Sinngehalt“ zu. Doch müssen sie in die Alltagssprache übersetzt werden, sonst wäre ihr Sinngehalt nicht begreifbar. Keines der beiden Worte ist „ohne Beziehung auf Newtons Idee vom absoluten Raum“, den Newton jedoch als ein Sensorium Gottes bezeichnet. Daraus ergibt sich, dass die Newtonische Physik in einem „numinosen Wesen“ wurzelt. Hübner sieht sogar in der Relativitätstheorie die mythischen Qualitäten, indem er schreibt:

„Es waren nicht zuletzt semantische Unklarheiten, die in Ausdrücken wie ‚Trägheitsbewegung relativ zum absoluten Raum‘ oder ‚Entfernung im absoluten Raum‘ liegen, deren Erörterung später zur Entwicklung der Relativitätstheorie geführt hat.“²⁴⁶

In diesem Zusammenhang wird deutlich, dass die Naturwissenschaft nicht am Anfang ihrer Entwicklungsphase als gesonderte Gestaltung hervortritt, sondern ihren Ursprung bereits im mythischen Bewusstsein hat. Obwohl Cassirer die menschliche Entwicklung als die Entwicklung vom Mythos zum Logos bzw. als den Fortschritt an Abstraktion und Rationalität versteht, vertritt er dennoch nicht die Vorstellung eines naiven und linearen Fortschrittsschemas. Wie für die anderen Kulturformen ebenso gilt für die Wissenschaft,

„daß sie die ursprüngliche Erfahrungsvielfalt, die das mythische Bewußtsein in unbewältigter Weise prägt, den möglichen Reichtum von Lebens wie auch von Ausdrucksformen

²⁴⁶ Hübner 1983, S. 62.

der Weltdeutung aus den Augen verliert“.²⁴⁷

In der Geschichte des naturwissenschaftlichen Denkens existieren ein innerer Zusammenhang und komplizierte Verschlingungen von mythischen und wissenschaftlichen Elementen: Einerseits sind logisch-wissenschaftliche Elemente im Mythos enthalten; andererseits trägt das theoretisch-wissenschaftliche Bewusstsein auch mythischen Elemente in sich. Insofern lehnt Cassirer die zeitliche Trennung zwischen Mythos und Wissenschaft ab.²⁴⁸ Obwohl sich alle symbolischen Formen von dem gemeinsamen Mutterboden des Mythos lösen, ist das Mythische in den anderen Formen nicht einfach überwunden. Diese kulturelle Entwicklung könnte als das Bild einer Rosette beschrieben werden,

„aus deren Mythos-Mitte die Blätter der anderen symbolischen Formen herauswachsen: durch den Mythos bleibend miteinander verbunden und doch in eigenen Richtung und eigenständigen Gestaltungen.“²⁴⁹

In diesem Zusammenhang bezeichnet Cassirer den Mythos als symbolische Urform, aus der sich alle anderen symbolischen Formen entwickeln. Ihm zufolge sind die anderen symbolischen Formen (zum Beispiel Sprache, Kunst, Religion und Wissenschaft) nicht von sich aus höhere symbolische Formen als der Mythos. Sie sind mit dem Mythos verbunden und entwickeln sich allmählich aus der Mitte des Mythos heraus.

²⁴⁷ Rudolph 1995, S. 149.

²⁴⁸ Vgl. ECW 12, S. XIV: „Und so zeigt sich überhaupt, daß zwischen dem Bewußtsein der theoretischen Erkenntnis und dem mythischen Bewußtsein nirgends ein Hiatus in dem Sinne besteht, daß ein scharfer *zeitlicher* Einschnitt – im Sinne des Comteschen ‚Dreiphasengesetzes‘ – beide gegeneinander absondert.“

²⁴⁹ Schwemmer 1997b, S. 41.

4.3 Im Vergleich mit Blumenbergs Mythosauffassung

4.3.1 Abbau des Absolutismus der Wirklichkeit

In Blumenbergs Theorie des Mythos finden sich Bestimmungen, die die Eigentümlichkeit von Cassirers Mythos treffen. Enno Rudolph betrachtet Blumenberg als „ein[en] radikalere[n] Nachfolger des gemäßigten Historismus Ernst Cassirers“²⁵⁰. Durch die folgende Erläuterung von Blumenbergs Mythostheorie könnte Cassirers Mythosverständnis besser verstanden und sogar auf gewisse Weise ergänzt werden.

Mit Cassirer kritisiert Blumenberg auch die strikte Unterscheidung von mythischem und logisch-wissenschaftlichem Denken. Er geht davon aus, dass bereits im mythischen Bewusstsein eine Aufklärung stattgefunden hat und dass

„die Antithese von Mythos und Vernunft eine späte und schlechte Erfindung ist, weil sie darauf verzichtet, die Funktion des Mythos bei der Überwindung jener archaischen Fremdheit der Welt selbst als eine vernünftige anzusehen, wie verfallsbedürftig immer ihre Mittel im Nachhinein erscheinen mögen“²⁵¹

Blumenberg beschreibt den Ausgangszustand der archaischen Menschen als „Absolutismus der Wirklichkeit“. Dieser „Absolutismus der Wirklichkeit“ bedeutet, „daß der Mensch die Bedingungen seiner Existenz annähernd nicht in der Hand hatte und, was wichtiger ist, schlechthin nicht in seiner Hand glaubte“²⁵². An Arnold Gehlens Anthropologie anknüpfend versteht Blumenberg den Menschen auch als Mängelwesen bzw. als nacktes, bedürftiges und hilfloses Wesen, das allein jene Existenzbedingung aller anderen Organismen nicht mitbringt, „die aus vorgegebenen Anpassungen an die Umwelt, genauen Entsprechungen von Umweltreiz und organischer Leistung besteht.“²⁵³ Im Vergleich mit den anderen Tieren, bei denen „die biologische Konsti-

²⁵⁰ Rudolph 2003, S. 171.

²⁵¹ Blumenberg 1979, S. 56.

²⁵² A. a. O., S. 9.

²⁵³ Blumenberg 2006, S. 218.

tution, der Instinktapparat und das ökologische Nischenmilieu zueinander passen“,²⁵⁴ ist die Existenz des Menschen angesichts dessen angeborenen Mangels an biologischer Ausstattung und organischer Anpasstheit keineswegs selbstverständlich, sondern wird als ein Wunder, eine Ausnahme bezeichnet. Trotz seines Mangels an Instinktausstattung ist der Mensch eine „überraschende und inkonsequente Nebenlösung des Gesamtproblems der Selbstbehauptung des Lebens auf der Erde“.²⁵⁵ In seiner Anthropologie fragt Blumenberg nicht mehr danach, was der Mensch ist, sondern danach, wie der Mensch überhaupt möglich ist.²⁵⁶

Um seinen organischen Mangel zu kompensieren, muss sich der Mensch anders weiterhelfen. Unter der menschlichen Kultur, die durch die Fähigkeit des Menschen zur *actio per distans* ausgezeichnet wird, versteht Blumenberg „ein Notprogramm zum Ausgleich von biologischen Ausstattungsmängeln“²⁵⁷. In diesem Sinne wird der Mensch als Distanzwesen, das nach der Distanzsetzung und dem Distanzgewinn strebt, definiert. Ebenso wie Cassirer betont auch Blumenberg die Vermittlungsfunktion des Mythos zwischen Subjektivität und Objektivität, zwischen Mensch und Welt. Im Mythos sieht Blumenberg den ersten menschlichen Versuch, Distanz zur starken Übermacht der Wirklichkeit herzustellen und aufrecht zu erhalten. Er spricht von der archaischen Angst, die er, offensichtlich von Kierkegaard beeinflusst, als „Intentionalität des Bewußtseins ohne Gegenstand“²⁵⁸ begreift. Aus dieser gegenstandslosen Angst heraus kreierten die archaischen Menschen Mythen, deren Bilder und Symbole in einem Menschwerdungsprozess entstanden, in dem sie allmählich von der angst-

²⁵⁴ Heidenreich 2005, S. 36.

²⁵⁵ Blumenberg 2006, S. 585.

²⁵⁶ Vgl. a. a. O., S. 511.

²⁵⁷ Heidenreich 2005, S. 37.

²⁵⁸ Blumenberg 1979, S. 10. Vgl. a. Wetz 2004, S. 105: „Man ängstigt sich vor etwas Unbestimmtem, das einen von allen Seiten umzingeln kann. Angst ruft eine Bedrohung aus einem offenen Horizont hervor, aus dem ‚es‘ von überall herankommen kann; ihr Gegenstand ist weder fassbar noch benennbar, lediglich seine angstausslösende Ungeheuerlichkeit steht fest.“

einflößenden Ungeheuerlichkeit Abstand nahmen. Damit wurde die Welt der Urmenschen durch das mythische Bewusstsein strukturiert. Laut Blumenberg besteht die Funktion des Mythos nicht in der bloßen Mitteilung der Wahrheit, sondern in der Bewältigung der Urängste, im „Abbau des Absolutismus der Wirklichkeit“.²⁵⁹ Der Mythos, der als „Manifestation einer Überwindung, eines Distanzgewinns, einer Abmilderung des bitteren Ernstes“²⁶⁰ beschrieben wird, leistet den ersten menschlichen Distanzierungsversuch gegenüber der Übermacht der Wirklichkeit, indem er das gleichgültige und unerträgliche Schweigen der Welt überwindet.²⁶¹ In mythischen Erzählungen werden Namen für das Unbestimmte und Unbenannte gefunden. Die Rationalisierung der Angst bzw. die Konvention von Angst zu Furcht geschieht primär nicht durch

„Erfahrung und Erkenntnis, sondern durch Kunstgriffe, wie den der Supposition des Vertrauten für das Unvertraute, der Erklärungen für das Unerklärliche, der Benennungen für das Unnennbare“.²⁶²

Durch das Einbrechen des Namens in das Chaos des Unbenannten, durch das Erzählen der Geschichten entsteht die erste Form der Vertrautheit mit der Welt. In der Benennung des Unbekannten wird die Identität erzeugt. Was durch die Benennung identifizierbar geworden ist, so Blumenberg, „wird aus seiner Unvertrautheit durch die Metapher herausgehoben, durch das Erzählen von Geschichten erschlossen in dem, was es mit ihm auf sich hat“.²⁶³ Die archaischen Menschen ängstigten sich vor etwas Unbestimmtem, vor etwas Unbekanntem. Blumenberg bezeichnet die Namenlosigkeit als höchste Stufe des Schreckens: „Als Unbekanntes ist es namenlos; als

²⁵⁹ Blumenberg 1979, S. 13.

²⁶⁰ A. a. O., S. 23.

²⁶¹ Blumenberg 2001, S. 351: „Absolute Anfänge machen uns sprachlos im genauen Sinne des Wortes. Dies aber ist, was der Mensch am wenigsten erträgt und zu dessen Vermeidung oder Überwindung er die meisten Anstrengungen seiner Geschichte unternommen hat.“

²⁶² Blumenberg 1979, S. 11.

²⁶³ A. a. O., S. 12.

Namenloses kann es nicht beschworen oder angerufen oder magisch angegriffen werden.“²⁶⁴ In dieser „Entsprechung zu Nichtigkeit und Ängstigung“ erkennt er „die Verschränkung von Bedeutsamkeit und Vertrautheit“.²⁶⁵ Bereits in seiner Habilitationsschrift schreibt Blumenberg diesem Begriff eine entscheidende Rolle zu: „Der Inbegriff der Vertrautheit, in der das Dasein ist, ist die ‚Bedeutsamkeit‘.“²⁶⁶ Unser dringendes Bedürfnis nach Bedeutsamkeit wurzelt darin, „daß wir uns als der Ängstigung nie endgültig enthoben bewußt sind“. Am Anfang war nicht das Wort, sondern die Nichtigkeit und die Ängstigung. Damit stimmt Blumenberg mit Heidegger dahingehend überein, dass Bedeutsamkeit einer Ängstigung abgerungen wird, „deren Abdrängung in die Verdeckung gerade durch sie bewirkt und bestätigt wird“.²⁶⁷ In diesem Zusammenhang wird ein pragmatischer Aspekt in der interdisziplinär fundierten Anthropologie Blumenbergs offensichtlich: Als instinktive „Abwehr von Indifferenz“, als ständiger „Widerstand gegen die Inklinaton auf Zustände höherer Wahrscheinlichkeit, der Diffusion, der Erosion, der Entropie“, dient Bedeutsamkeit der menschlichen Selbstbehauptung gegenüber dem Absolutismus der Wirklichkeit. Als solche ist Bedeutsamkeit

„auf die Unterscheidung von theoretischen und praktischen Bedürfnissen nicht bezogen, läßt geradezu die Entscheidung zwischen theoretischer und praktischer Einstellung vermeiden“.²⁶⁸

Angesichts des Begriffs der Bedeutsamkeit überwindet die Anthropologie Blumenbergs die Trennung von Theorie der Theorie und Theorie der Praxis.

Obgleich der Begriff „Bedeutsamkeit“ als Schlüsselbegriff in *Arbeit am Mythos* immer wieder verwendet wird, ist die Definition nicht leicht zu präzisieren. Blumenberg postuliert: „Bedeutsamkeit gehört zu den Begriffen, die sich erläutern, aber

²⁶⁴ A. a. O., S. 40.

²⁶⁵ A. a. O., S. 125.

²⁶⁶ Blumenberg 1950, S. 195.

²⁶⁷ Blumenberg 1979, S. 125.

²⁶⁸ A. a. O., S. 124.

nicht im strikten Sinne definieren lassen.“²⁶⁹ Mit der undefinierbarkeit der Bedeutsamkeit weist er auf die Beschränkung des Sinnverlangens auf Bedeutsamkeit hin: „Bedeutsamkeit ist bezogen auf Endlichkeit. Sie entsteht unter dem Diktat des Verzichts auf das *Vogliamo tutto*, das der geheime Antrieb zum Unmöglichen bleibt.“²⁷⁰ Damit hält Blumenberg fest, dass sich die Bedeutsamkeit „nicht in eine strikte, quasi-transzendente und daher überhistorische Ordnung bringen“²⁷¹ lässt.

In seinen Schriften setzt sich Blumenberg mehrmals mit Husserl auseinander, der als Vertreter der idealistischen Bewusstseinsphilosophie die natürliche Einstellung wie auch die natürliche Weltauffassung ausschaltet und ein transzendental-absolutes Subjekt hervorhebt. Mit dem Wechsel vom natürlichen Weltglauben, dass der Mensch in der Welt lebt und von ihr abhängig ist, zur transzendentalphänomenologischen Welteinstellung, dass das transzendental-absolute Ich die natürliche Welt hervorbringt, bezeichnet Husserl die Wirklichkeit als einen anschaulichen Vernunftzusammenhang, der in einem transzendental-absoluten Subjekt begründet ist. Während die völlige Klarheit, systematische Ordnung und letztgültige Begründung nur für ein transzendental-absolutes Subjekt möglich sind, gibt es für endliche Menschen „Ungenauigkeiten, Vorläufigkeiten, Täuschungen und Fehler“.²⁷² In seiner Husserl-Interpretation weist Blumenberg diese transzendentalphänomenologische Vorstellung zurück, indem er die Wirklichkeit als „unabhängige, übermächtige Welt“²⁷³ und das Subjekt als sterblichen, endlichen und unvollkommenen Menschen beschreibt. Er geht davon aus, dass Husserls Glaube an ein absolutes Ich eine Illusion darstellt und dass dessen Suche nach Vollständigkeit und Absolutheit zum Scheitern verurteilt ist.

²⁶⁹ A. a. O., S. 78.

²⁷⁰ A. a. O., S. 77.

²⁷¹ Heidenreich 2014, S. 48.

²⁷² Wetz 2004, S. 195.

²⁷³ A. a. O., S. 194: „Zu den Sachen bedeutet so viel wie ‚absolutes Ich‘, ‚Vernunftordnung‘, ‚Evidenz und Klarheit‘ – und zurück: ‚endlicher Mensch‘, ‚reale Welt‘, ‚Evidenzmangel und Verworrenheit‘.“

Dass Bedeutsamkeit auf Endlichkeit bezogen ist, bedeutet, dass der Mensch kein absolutes Subjekt ist, sondern nur ein bedürftiges Wesen.²⁷⁴ Angesichts der Unvollkommenheit des Menschen ist die Beschränkung des Sinnverlangens auf Bedeutsamkeit nicht nur möglich, sondern auch notwendig.

4.3.2 Mythos, Dogma und Philosophie

Indem Blumenberg die Antithese von Mythos und Vernunft als eine späte und schlechte Erfindung auffasst, lässt sich ihre Differenz relativieren und ihre Verwobenheit verdeutlichen. Mit ihrer Relativierung und ihrer Verwobenheit wendet sich Blumenberg gegen die von Wilhelm Nestle vorgelegte Formel eines linearen Entwicklungsprozesses vom Mythos zum Logos. Es ist nicht der Logos, sondern das Dogma, das als Gegenbegriff zu Mythos betrachtet werden sollte. In Bezug auf die Unterscheidung zwischen der mythischen und der biblischen Welt konstatiert Blumenberg eine „Antithetik von Mythos und Dogma“.²⁷⁵ Mythos und Dogma sind für ihn zwei unterschiedliche Typen von Bedeutsamkeit: Während der Mythos „eine herausragende Affinität zur Bedeutsamkeit“²⁷⁶ besitzt, führt das Dogma zur Nivellierung der mythischen Bedeutsamkeit, indem es einen „Anspruch auf homogene Geltung im Weltraum und in der Weltzeit“²⁷⁷ erhebt.

Die Unterscheidung zwischen Mythos und Dogma ist auch als Unterscheidung von Polytheismus und Monotheismus zu interpretieren. Als Polytheismus zielt der Mythos nicht auf die strenge Wahrheit und Absolutheit, sondern spaltet den Absolutismus der Wirklichkeit in konkurrierende Mächte. Für Blumenberg bedeutet die mythische Benennung die Teilung des Ungeteilten: „Die Welt mit Namen zu belegen, heißt, das Ungeteilte aufzuteilen und einzuteilen, das Ungriffige greifbar, obwohl

²⁷⁴ Vgl. a. a. O., S. 188 ff.

²⁷⁵ Blumenberg 1979, S. 240.

²⁷⁶ Heidenreich 2014, S. 50.

²⁷⁷ Blumenberg 1979, S. 110. Vgl. a. Heidenreich 2014, S. 50.

noch nicht begreifbar zu machen.“²⁷⁸ Während Cassirer die Unmittelbarkeit als Enge und Dumpfheit des sinnlichen Bewusstseins ansieht und die Vermittlungsfunktion der symbolischen Formen hervorhebt, begreift Blumenberg die Unmittelbarkeit der Wirklichkeit als Chaos, Terror und Schrecken und stellt einen notwendigen Übergang vom Naturzustand in die Symbolwelt dar: „Die ‚nackte Wahrheit‘ ist nicht das, womit das Leben leben kann.“²⁷⁹ Die Willkürlichkeit der unmittelbaren Welterfahrung lässt sich auf das Ungeteiltsein der Wirklichkeit zurückführen. Im mythischen Denken kommt es zu einer mythischen Gewaltenteilung, in der die schreckliche Natur mit menschengestaltigen Gottheiten gleichgesetzt und das chaotische Ungeheuerliche in mehrere Kräfte und Gewalten zerlegt wird.²⁸⁰ Blumenberg spricht von der Entmächtigung des Absoluten durch die mythische Gewaltenteilung.²⁸¹ In der mythischen Gewaltenteilung sieht er auch die Anthropomorphisierungen der Wirklichkeit. Nicht nur durch die menschlichen Geschichten von den Göttern, sondern auch indem Tieren, Pflanzen, Göttern und Naturgewalten menschliche Züge zugesprochen werden, verliert die Welt an Ungeheuerlichkeit:

„Sie [sc. Die Welt] wird in einem zunächst gar nicht ethischen, eher physiognomischen Sinne ‚freundlicher‘. Sie nähert sich dem Bedürfnis des dem Mythos zuhörenden Menschen an, in der Welt heimisch zu sein.“²⁸²

Indem der Mythos in die vormals feindliche und dämonische Wirklichkeit die menschlichen Wesensmerkmale projiziert, schafft er „Vertrautheitsbedingungen“²⁸³. In diesem Zusammenhang erfolgt die mythische „Verarbeitung der Schrecken des

²⁷⁸ Vgl. Blumenberg 1979, S. 49.

²⁷⁹ A. a. O., S. 125.

²⁸⁰ Vgl. Wetz 2004, S. 106.

²⁸¹ Vgl. Blumenberg 1979, S. 50: „Der Mythos ist eine Ausdrucksform dafür, daß der Welt und den in ihr waltenden Mächten die reine Willkür nicht überlassen ist. Wie auch immer dies bezeichnet wird, ob durch Gewaltenteilung oder durch Kodifikation der Zuständigkeiten oder durch Verrechtlichung der Beziehungen, es ist ein System des Willkürzugs.“

²⁸² A. a. O., S. 127.

²⁸³ A. a. O., S. 137.

Unbekannten und der Übermächtigkeit“.²⁸⁴

Im polytheistischen Begriff existiert eine mythische Gewaltenteilung, durch die die Fremdheit der Welt bewältigt werden kann. Für Cassirer fungiert der sonderbare und ungeheure Spruch Goethes „Nemo contra deum nisi deus ipse“ als leitendes polytheistisches Prinzip, nach dem der Konflikt zwischen Gott und Mensch dadurch entschärft wird, dass dieser Konflikt „in die Sphäre des Absoluten selbst verlegt“²⁸⁵ wird. Anders als der Monotheismus stellen Polytheismus und Mythos keine dogmatischen Mächte dar, sondern enthalten in sich den ursprünglichen Befreiungsprozess des menschlichen Geistes:

„Als Aufarbeitung alter Bestände an schreckenden und bedrängenden Vorstellungen wäre Mythologie dann nicht das Anfängliche, sondern gegen dieses sich erhebende Befreiung.“²⁸⁶

Als freie und offene Weltauffassung steht der Mythos dem Monotheismus und dem Dogma gegenüber. Wie Cassirer, der davon ausgeht, dass die Freiheit die kulturelle Vielfalt nicht nur garantiert, sondern auch von ihr profitiert, erkennt Blumenberg im Mythos eine innere Verbindung zwischen der Pluralität der Gottesgestalten und der „Liberalität der Mythologie“.²⁸⁷

Durch seine Liberalität unterscheidet sich der Mythos von einer dogmatischen Tradition, die auf die „Entmutigung aller Abwandlungsgelüste“ und auf den als unumstößlich festgestellten Wahrheitsanspruch angelegt ist. Während Variation und Inkonstanz im dogmatischen System als „ungewollt und störend“ empfunden werden, besteht die Stärke der mythischen Tradition in ihrer substantiellen Inkonstanz und ihrer undogmatischen Offenheit:

„Noch in der Variation durchgehalten zu werden, erkennbar zu bleiben, ohne auf der Untastbarkeit der Formel zu bestehen, erweist sich als spezifischer Modus von Gültig-

²⁸⁴ A. a. O., S. 424. Vgl. a. Wetz 2004, S. 107.

²⁸⁵ Rohls 1997, S. 752. Vgl. a. Blumenberg 1979, S. 569 f.

²⁸⁶ Blumenberg 2001, S. 333.

²⁸⁷ A. a. O., S. 340.

keit.“²⁸⁸

Als narrative und bildhafte Formen der Weltauffassung sind Mythen „Geschichten von hochgradiger Beständigkeit ihres narrativen Kerns und ebenso ausgeprägter marginaler Variationsfähigkeit“.²⁸⁹ Im Gegensatz zum Dogma tendiert der Mythos nicht ins Absolute, sondern verzichtet auf den starken Wahrheitsbegriff der dogmatischen Theologie, indem er in seiner narrativen Struktur Wahrheit auf Bedeutsamkeit reduziert. Laut Blumenberg bildet der Mythos einen starken Kontrast zur dogmatischen Theologie nicht deshalb, weil der Mythos „den Anspruch und Absolutheitsgrad einer Theologie *noch nicht* erreicht hätte“, sondern deshalb, weil er sich „aus der Richtung auf diesen Anspruch ursprünglich heraushält“.²⁹⁰

Dass der Mythos als Polytheismus nicht auf die strenge Wahrheit und Absolutheit zielt, bedeutet jedoch nicht, dass der Mythos auf das Nachfragen nach dem Höchsten verzichtet. Der Mythos fragt nach dem Höchsten, „aber gerade nicht im philosophischen Sinne der unmöglichen Überdenkbarkeit“. Ein solches mythisches Fragen ist „dynastisch“, weil der Höchste nicht als „Spitze einer Pyramide“, sondern als „Zentrum eines genealogischen Geflechtes von Herkunftsverhältnissen“²⁹¹ vorstellbar ist. Gemeinsam gehen Cassirer und Blumenberg davon aus, dass der Mythos durch die Ursprungsfrage eingeleitet ist und als Ursprungserzählung angesehen werden sollte:

„Der Mythos muß, wenngleich auch ihm echte gedankliche Abstraktionskraft eigen sein kann, seine Darstellung des Ursprungs der Dinge im wesentlichen in die Form der *Erzählung* fassen. Ihm sondert sich das Sein in eine Fülle von Einzelgestalten, die in einer bestimmten genealogischen Ordnung auseinander hervorgehen, in eine Reihe von Potenzen und Kräften, deren Glieder in ihrer einfachen Abfolge erfaßt werden.“ (ECW 16, 321)

Daraus geht hervor, dass Cassirer und Blumenberg im mythischen Bewusstsein eine

²⁸⁸ A. a. O., S. 340: „Die mythologische Tradition scheint auf Variation und auf die dadurch manifestierbare Unerschöpflichkeit ihres Ausgangsbestandes angelegt zu sein, wie das Thema musikalischer Variationen darauf, bis an die Grenze der Unkenntlichkeit abgewandelt werden zu können.“

²⁸⁹ Blumenberg 1979, S. 40.

²⁹⁰ Blumenberg 2001, S. 371.

²⁹¹ A. a. O., S. 372.

zeitliche Perspektive entdecken, die für die Ausbildung einer Vorstellung des Göttlichen notwendig ist. Mit seinen dynastischen Ursprungserzählungen über die Taten und die Genealogie der Götter unterscheidet sich der Mythos von der Theologie und der in sie eingegangenen oder auf ihr aufbauenden Metaphysik, obgleich er auch das Nachfragen nach dem Höchsten in die Welt bringt. Anders als Theologie und Metaphysik, bei denen es vor allem um das absolute Erste, das als überzeitlich und ewig auftaucht, geht, verbindet der Mythos das Höchste immer mit der Form der Zeitlichkeit.²⁹²

Während sich der Mythos durch seinen Bezug auf die Zeitlichkeit von Dogma und Metaphysik trennt, erfüllen Mythos und Dogma dennoch eine gemeinsame Funktion, nämlich das rastlose Nachfragen des Philosophen zu beendigen und damit den Menschen von der unerträglichen Kontingenz zu retten.²⁹³ Für Blumenberg lässt sich die Eigenart der Philosophie durch das endlose und unaufhörliche Nachfragen charakterisieren. Die Philosophie schreckt „vor keiner weiteren Frage und keiner Konsequenz möglicher Antworten“²⁹⁴ zurück. Der Grund ihres Immer-weiter-Fragens liegt darin, dass sie hinter sich nichts mehr hat, „woran sie ihre Lasten weiterreichen könnte, auch nichts haben will und darf“. Dieses Immer-weiter-Fragen identifiziert Blumenberg als die Schwäche der Philosophie.²⁹⁵ Allein mit dem rastlosen Nachfragen kann der Philosoph zum Abbau des Absolutismus der Wirklichkeit nicht beitragen, weil er

²⁹² Vgl. a. a. O., S. 372 f.: „Höchstes ist, was sich in einer solchen Geschichte zu behaupten vermag. Göttlich ist schon die dem Menschen überlegene Macht, aber sie muß nicht alles, sondern ‚über alles etwas‘ vermögen. Dieser mythologische Komparativ gilt auch für die Behauptungen über den ‚Anfang‘, es geht nie um das absolut Erste, man verweilt bei den Anfängen“

²⁹³ Vgl. Heidenreich 2005, S. 72.

²⁹⁴ Blumenberg 1979, S. 286.

²⁹⁵ Blumenberg 2000, S. 140: „Die Schwäche der Philosophie ist, daß sie nicht aufgeben kann, weil sie hinter sich nichts mehr hat, woran sie ihre Lasten weiterreichen könnte, auch nichts haben will und darf. Diesen Hintergrund hat sie als einen unbesetzten zu verteidigen und gegen die Besetzung mit Angeboten abzuschirmen, die aus rätselhaften Gründen gelegentlich erfolgreich sind.“

keine Vertrautheit und Verlässlichkeit mit der Welt herstellt und keinen Trost für die nackten, bedürftigen und hilflosen Menschen spendet. Aus diesem Grund spricht Blumenberg sogar von einer pathologischen Sonderbarkeit der Philosophie, „Fragen zu stellen, deren Beantwortung, wäre sie möglich, ebenso lebensstörend sein müßte wie ihre Unbeantwortbarkeit“.²⁹⁶

Anders als die Philosophie fungieren Mythos und Dogma gemeinsam als Kontingenzbremse, um die willkürliche und schreckliche Wirklichkeit zu domestizieren. Für Blumenberg beschränkt sich das Dogma darauf, „der Fragelust der Grenzüberschreiter Einhalt zu gebieten und das Minimum des Unverzichtbaren auszuzeichnen“.²⁹⁷ Der dogmatischen Theologie kommt die Funktion zu, „die immanent unzulässigen Fragen entweder zu diskreditieren oder für unwichtig zu erklären“. In dieser Hinsicht gehört zu ihrem Wesen die „Abwehrbarkeit von Fragen“²⁹⁸. Ferner schreibt Blumenberg der dogmatischen Theologie eine „Verweigerung von Antworten“ zu, die als „Anerkennung der Verborgenheit Gottes“²⁹⁹ begriffen wird. Durch die Bremse des Immer-weiter-Fragens und die ständige Antwortverweigerung tendiert die dogmatische Theologie ins Absolute, um die Vertraulichkeit mit Gott und der schrecklichen Wirklichkeit zu gewährleisten. Wie das Dogma vermeidet auch der Mythos den infiniten Regress des philosophischen Weiterfragens, indem er „das Nachfragen auf den Wall seiner Bilder und Geschichten auflaufen“ lässt: „nach der nächsten Geschichte kann gefragt werden, danach also, wie es weitergeht, wenn es weitergeht. Sonst fängt es wieder von vorn an.“³⁰⁰ Damit übernimmt der Mythos die

²⁹⁶ A. a. O., S. 142.: „Die Philosophie behandle eine Frage wie eine Krankheit, hatte Wittgenstein geschrieben, und nicht zufällig ungefähr gleichzeitig mit dem Ausspruch Freuds, wer nach dem Sinn des Lebens frage, sei krank.“

²⁹⁷ Blumenberg 1979, S. 286.

²⁹⁸ Blumenberg 1988, S. 148 f.

²⁹⁹ Blumenberg 2000, S. 142.

³⁰⁰ Blumenberg 1979, S. 286 f.

Aufgabe der Kontingenzbewältigung.³⁰¹ In diesem Zusammenhang attestiert Blumenberg Mythos und Dogma eine gemeinsame Funktion, die die Philosophie nicht leisten kann: die Bewältigung des Absolutismus der Wirklichkeit.

Den grundlegenden Unterschied zwischen Mythos und Dogma sieht Blumenberg in einer „radikale[n] Differenz im Wahrheitsbegriff“.³⁰² Wie bereits erwähnt, ist die Definition des Begriffes der Bedeutsamkeit nicht leicht zu fassen. Angesichts ihrer undefinierbarkeit ist Bedeutsamkeit nicht nur auf Endlichkeit bezogen, sondern auch auf Kontingenz, Variation und Vielfalt. Deshalb darf von der mythischen Tradition keine Herstellung der absoluten Bedeutung der Welt und des Menschen erwartet werden. Damit hängt aus der Sicht Blumenbergs ein weiterer Unterschied zwischen Mythos und Dogma zusammen: ihre jeweils unterschiedliche Beziehung zur Ethik. Auf die Härte und Solidität des starken Wahrheitsbegriffs, den die dogmatische Tradition voraussetzt, begründet das Dogma einen weitergehenden Anspruch an das Leben. Eine solche Art des Wahrheitsbegriffs im dogmatischen System impliziert ein Du-sollst, das Nietzsche als Symbol für die bestehende Moral der Theologie negieren will.³⁰³ In diesem Du-sollst ist ein unmittelbarer Praxisbezug des Dogmas, das den Menschen „bis zum Äußersten (d. h. bis zum Martyrium) fordert“, impliziert. Angesichts seiner Variationsfähigkeit und seines schwachen, mit Bedeutsamkeit gleichge-

³⁰¹ Vgl. Kolakowski 1973, S. 17: „So wird also bei flüchtigster Betrachtung sichtbar, daß es in allen Fällen um dasselbe geht: das Einverständnis mit der Welt des Zufalls zu vermeiden, die sich bei jedem Mal in ihrer unbeständigen Situation erschöpft, die das ist, was sie jetzt ist, und auf nichts mehr verweist.“

³⁰² Blumenberg 2001, S. 355.

³⁰³ Vgl. a. a. O., S. 356.: „Natürlich steht Nietzsches ewige Wiederkunft gegen eines der betontesten Merkmale theologischer Wahrheit, gegen die Einmaligkeit des zwischen Schöpfung und Gericht angespannten Heilsgeschehens, gegen die Identifizierung der Wahrheit mit dem einzigartigen und unüberbietbaren zentralen Faktum, dem nichts anderes abgelesen werden kann als es selbst und das im prädikatlosen ‚Ich bin es‘ aufgeht.“ Vgl. a. Blumenberg 1979, S. 266 f.: „Nietzsche hat das auf die Formel gebracht: *Die alten Griechen ohne normative Theologie: jeder hat das Recht daran zu dichten und er kann glauben, was er will.*“

setzten Wahrheitsbegriffes, stellt der Mythos nicht vor Entscheidungen und fordert keine Verzichte.³⁰⁴ Mit anderen Worten lassen sich aus dem Mythos „keine konkreten Appelle oder Handlungsanweisungen ableiten“.³⁰⁵ Die Faszination des Mythos, so Blumenberg, war gerade, „daß er nur gespielt, durch gespielt, nur momentan ‚geglaubt‘ zu werden brauchte, aber nicht zur Norm und zum Bekenntnis wurde.“³⁰⁶ Insofern bezeichnet Blumenberg den Mythos als ein offenes, spielerisches und tolerantes System, mit dem der Mensch die angstvolle und schreckliche Wirklichkeit bewältigen konnte.³⁰⁷

4.4 Offenheit, Toleranz und Liberalität: Die Mehrdimensionalität des Mythos

Mit Blumenbergs Auffassung des Mythos als ein offenes, spielerisches und tolerantes System kann Cassirers Mythostheorie besser verstanden und sogar auf gewisse Weise ergänzt werden. Obwohl Cassirer dem Mythos in seiner Theorie nicht ausdrücklich einen offenen und toleranten Charakter zuschreibt, weist er dennoch implizit auf die Mehrdimensionalität des Mythos hin, den er als gemeinsamen Mutterboden der menschlichen Kultur ansieht.

Die Metapher vom Mutterboden des Mythos kennzeichnet die Loslösung der unterschiedlichen symbolischen Formen aus dem Mythos und deren enge Verbundenheit mit ihm:

„Keine dieser Formen besitzt von Anfang an ein selbständiges Sein und eine eigene klar abgegrenzte Gestalt; sondern jede tritt uns gleichsam verkleidet und eingehüllt in irgendeine Gestalt des Mythos entgegen.“

Der Mythos trägt in sich alle möglichen Modalitäten der Symbolbildung. Die Frage nach dem Ursprung von Sprache, Kunst, Schrift, Recht, Wissenschaft und Technik ist unlöslich mit der Frage nach dem Ursprung des Mythos verwoben, da alle symbo-

³⁰⁴ Vgl. a. a. O., S. 338.

³⁰⁵ Heidenreich 2005, S. 71.

³⁰⁶ Blumenberg 2001, S. 336.

³⁰⁷ Vgl. Blumenberg 1979, S. 256.

lischen Formen nicht sogleich als gesonderte Gestaltungen hervortreten, sondern ursprünglich in der „unmittelbaren und ungeschiedenen Einheit des mythischen Bewußtseins“ (ECW 12, XI) ruhen. In dieser Hinsicht erkennt Cassirer bereits im mythischen Zeitalter die Pluralität der symbolischen Formen. Die Mehrdimensionalität der mythischen Welt besteht nicht darin, dass jede symbolische Form bereits im mythischen Zeitalter als eine selbständige und eigene, klar abgegrenzte Gestaltung hervortritt, sondern darin, dass sie ursprünglich in irgendeine mythische Gestalt verkleidet und eingehüllt wird. Dabei spielt das Identitätsdenken des Mythos eine wesentliche Rolle. So wie im mythischen Bewusstsein eine Gleichgültigkeit gegenüber der realen Trennung zwischen Bild und Sache, zwischen Symbol und Symbolisiertem empfunden wird, so verschwimmt im mythischen Zeitalter die deutliche Grenze zwischen Mythos und anderen symbolischen Formen:

„Die mythische Welt befindet sich in einem gleichsam flüssigeren, wandlungsfähigeren Zustand als unsere theoretische Welt der Dinge und Eigenschaften, der Substanzen und Akzidenzen. [...] Die Welt des Mythos ist dramatisch – eine Welt des Handelns, der Kräfte, der widerstreitenden Mächte.“ (VM, 123)

Indem Cassirer die Grenze zwischen Mythos und anderen symbolischen Formen in der frühen Entwicklungsstufe der Kultur als fließend versteht und im Mythos die ständigen Übergänge von einer Gestaltung zu einer anderen sieht, weist er dem Mythos in der Tat eine offene, spielerische und tolerante Eigenschaft zu, die der mythischen Mehrdimensionalität zugrunde liegt. Als Polytheismus steht der Mythos dem Monotheismus und dem Dogma gegenüber. Als freie und offene Weltauffassung zielt er nicht auf die strenge Wahrheit und Absolutheit, sondern spaltet den Absolutismus der Wirklichkeit in konkurrierende Mächte. Daher enthält der Mythos eine unüberschaubare Vielzahl menschlicher Möglichkeiten und Wirklichkeiten. Ohne diese liberale Eigenschaft des Mythos wäre es keineswegs vorstellbar, dass der Mythos alle möglichen Modalitäten der Symbolbildung in sich trägt und dass das Problem der Anfänge von allen anderen symbolischen Formen mit der Frage nach dem

Ursprung des Mythos verwoben ist.

Nicht nur in der frühen menschlichen Entwicklungsphase, sondern auch im kontinuierlich fortschreitenden Prozess der Kultur bewahrt das mythische Bewusstsein seinen offenen und toleranten Charakter. Obwohl sich alle symbolischen Formen im Verlaufe des Entwicklungsprozesses vom gemeinsamen Mutterboden des Mythos losreißen, bleiben die mythischen Elemente im späteren Zeitalter erhalten und können sogar bis zum von Wissenschaft und Technik dominierten modernen Zeitalter weiterbestehen. Dem Mythos misst Cassirer also einen „anthropologische[n] Wert“ bei, der während der historischen Zeit nicht eingebüßt wird. Das heißt: Auch wenn die Inhalte des Mythos im Verlaufe der menschlichen Entwicklung verloren gehen, ist seine geistige Funktion immer noch intakt. (Vgl. ECW 13, 88) Der Mythos behält also seinen Platz und seine Bedeutung. Damit besitzt er ein ewiges Merkmal der Entwicklung der symbolischen Formen überhaupt. Dabei stellt sich jedoch die Frage, wie die ewige Existenz der mythischen Elemente überhaupt möglich ist.

Der ewigen Existenz des Mythos liegen seine Offenheit, Toleranz und Liberalität zugrunde. Während die symbolischen Formen in dem vom Mythos dominierten Zeitalter kein selbständiges Sein und keine eigene klar abgegrenzte Gestalt besitzen, werden ihre Trennungen und Ausdifferenzierungen nach dem Ende des mythischen Zeitalters allmählich vollzogen. Sie werden nicht mehr in irgendeine mythische Gestalt verkleidet und eingehüllt, sondern treten als eigenständige, von anderen Formen unterschiedene Gestaltungen hervor. Die Grenze zwischen Mythos und anderen symbolischen Formen ist nicht mehr als fließend zu begreifen, sondern als festgelegt. Dies bedeutet allerdings nicht, dass der Mythos diese Grenze kennt. Als eine der symbolischen Formen stellt der Mythos seine besondere Art des Weltverstehens und der Wirklichkeitsauffassung dar, daher gehen seine eigentümlichen Eigenschaften trotz des Differenzierungsprozesses des Bewusstseins nicht verloren. Sogar im wissenschaftlichen Zeitalter ist der Mythos durch sein Identitätsdenken und eine Reihe

von Indifferenzen gekennzeichnet. Angesichts dieses Mangels an deutlichen Unterscheidungskriterien, kennt der Mythos seine eigene Grenze gegenüber den anderen kulturellen Formen nicht. Es ist also nicht der Mythos, sondern irgendeine andere Form (zum Beispiel die Wissenschaft), die eine solche Grenze markiert. Zum Beispiel abstrahiert die Wissenschaft von den subjektiven und physiognomischen Qualitäten, die der Mythos in erster Linie wahrnimmt. Nicht durch die Unterdrückung und Beseitigung, sondern durch die Beschränkung dieser Qualitäten auf das gemäße Gebiet leistet die Wissenschaft ihre Funktion. Eine solche Einschränkung ist Cassirer zufolge „kennzeichnend für den allgemeinen Gang der Wissenschaft“ (VM, 124). Indem die Wissenschaft die Beschränkung des Mythos einführt, bestimmt sie einseitig die Grenze des Mythos, obwohl der Mythos seinerseits seine Beschränkung nicht kennt und immer wieder überwinden will.

Die mythische Überwindungskraft wird im Übergang vom Mythos zur Religion deutlicher.³⁰⁸ Nach Auffassung Cassirers treibt der Mythos angesichts seiner Eigen- dynamik und inneren Dialektik den Entwicklungsprozess der kulturellen Formen voran. Durch diese Dynamik zielt die Denkbewegung des Mythos in Richtung des Religiösen. Anders formuliert handelt es sich dabei um das Hinausdrängen des Mythos über sich selbst bzw. um das Überschreiten seiner eigenen Grenze, die nicht durch den Mythos, sondern durch andere Formen bestimmt wird. Ständig überquert der Mythos seine eigene Grenze, weil er sich nicht bewusst ist, dass sie überhaupt existiert. Vom Blickpunkt des mythischen Denkens aus betrachtet, ist seine Grenze gegenüber den anderen symbolischen Formen ebenso fließend und durchlässig wie in der frühen Entwicklungsphase der Kultur. In Bezug auf die Überwindung der Grenze des Mythos spricht Cassirer von dem „Dialektik des Mythischen Bewußtseins“: Zum einen tritt der Mythos „nicht schlechthin aus seinem Kreise heraus, er geht nicht zu

³⁰⁸ Siehe Kap. 2.4.3.

einem völlig anderen ‚Prinzip‘ über“ (ECW 12, 275); zum anderen sprengt er seinen eigenen Kreis, indem er ihn vollständig erfüllt. Im Mythos liegt bereits die innere Bedingung seiner künftigen Überwindung. Sein Hinausdrängen des Mythos über sich selbst soll nicht als der Übergang zu etwas Äußerlichem, sondern als Übergang zu etwas Immanentem betrachtet werden. Insofern erweist sich das Übergehen vom Mythos zu einer völlig anderen Form als unmöglich. Dass der Mythos nicht schlechthin aus seinem Kreise heraustritt, bedeutet nicht, dass er eine Mauer als seine befestigte Außengrenze selbst errichtet, um sich strikt von allen übrigen symbolischen Formen zu trennen, sondern dass er in erster Linie ein Ausdrucksphänomen bleibt und sich nicht anders als in seiner eigenen Bildwelt äußern kann. Da das mythische Bewusstsein seine Grenze als offen und durchlässig betrachtet, sind ihm die anderen Formen keineswegs fremd.

Zusammengefasst werden kann nun Folgendes: a) Es ist nicht der Mythos selbst, sondern irgendeine andere symbolische Form, die die Grenze des Mythos bestimmt. b) Der Mythos will seine Beschränkung immer wieder überwinden, weil er seine Grenze nicht kennt. c) Trotz des Überquerens seiner Grenze geht der Mythos nicht zu einer völlig anderen Form über. Daraus ergibt sich, dass der Mythos als ein offenes, vielseitiges und tolerantes System die Existenzmöglichkeit der übrigen symbolischen Formen niemals ausschließt. Dank dieser Eigenschaften behält der Mythos im Verlaufe des kulturellen Entwicklungsprozesses seinen Platz und seine Bedeutung.

5. Mythos des Staates

In *Vom Mythos des Staates* erweitert Cassirer seine Philosophie der symbolischen Formen und versucht, Fragen aus dem rechts- und staatsphilosophischen Gebiet zu beantworten. Damit vollzieht er am Ende seines Lebens die Wende zur Sozialphilosophie. Auf der Grundlage seiner Philosophie der symbolischen Formen setzt sich Cassirer mit dem rätselhaften und erschreckenden Phänomen des deutschen Nationalsozialismus auseinander, in dem er eine existentielle Gefährdung für das gesamte menschliche Kulturleben erkennt. Er beschreibt den Mythos des Staates als ideologisches Wesen des nationalsozialistischen Regimes und aller totalitären Herrschaftssysteme des 20. Jahrhunderts.³⁰⁹ In Bezug auf den damaligen Stand des kulturellen Lebens spricht Cassirer von einem tiefen Abgrund zwischen dem wissenschaftlich-technologischen und dem sozialpolitischen Gebiet: Einerseits feiern die wissenschaftliche Erkenntnis und technische Beherrschung der Natur täglich „neue und beispiellose Siege“; andererseits lässt sich ein erheblicher Mangel an rationalem Denken im praktischen und sozialen Leben des Menschen diagnostizieren:

„Man glaubt, daß der moderne Mensch auf diesem Gebiet alles im Laufe seiner intellektuellen Entwicklung Gelernte vergißt. Man ermahnt ihn, auf die ersten und primitivsten Stufen menschlicher Kultur zurückzugehen. Hier bekennen rationales und wissenschaftliches Denken offen ihren Zusammenbruch; sie kapitulieren vor ihrem gefährlichsten Feind.“ (MS, 8)

An dieser Stelle sind zwei Punkte auffällig: Zum einen begreift Cassirer den geschichtsphilosophischen Fortschritt idealerweise als eine absichtsvolle Bewegung von Rationalität bzw. als eine Entwicklung vom Mythos zum Logos, obwohl dieser Entwicklungsprozess in der Tat immer aufgehalten wird oder sogar auf eine frühe

³⁰⁹ Vgl. MS, S. 7: „Vielleicht der wichtigste und beunruhigendste Zug in dieser Entwicklung des modernen politischen Denkens ist das Zutreten einer neuen Macht: der Macht des mythischen Denkens. Das Übergewicht mythischen Denkens über rationales Denken in einigen unserer modernen politischen Systeme ist augenfällig“

und rückständige Phase zurückgesetzt werden kann; zum anderen erteilt er dem Mythos einen scharf kritischen Zungenschlag, indem er die Macht des mythischen Bewusstseins als Feind des menschlichen Kulturlebens beschreibt.³¹⁰ In der Beschäftigung mit Cassirers frühen Schriften und seinem Hauptwerk *Philosophie der symbolischen Formen* entsteht mitunter der Eindruck, dass die mythischen Elemente im Verlaufe der menschlichen Kultur nicht einfach verdrängt werden, sondern neben den anderen symbolischen Formen weiterbestehen und unverzichtbar sind. In *Vom Mythos des Staates* scheint der Mythos indes alles andere als ein offenes, freies und tolerantes System zu sein, da Cassirer im Mythosbegriff die barbarische Zerstörung der menschlichen Kultur erblickt. Damit schreibt er dem Mythos einen totalitären und inhumanen Charakter zu. Innerhalb des Begriffes des Mythos scheint es also eine Unstimmigkeit zu geben. Als ein einheitlicher Blickpunkt des Geistes, als eine spezifische Art von Weltverstehen und Wirklichkeitsauffassung trägt der Mythos einerseits einen eigenen Zug der Rationalität in sich, und es liegt eine strukturierte Form der Ordnung des menschlichen Bewusstseins vor. Insofern stellt der Mythos eine symbolische Form unter anderen dar, die gleichzeitig, aktuell sowie zeitlos fungieren. Andererseits wird der Mythos nicht nur als finsterner Aberglaube oder als frühgeschichtliches, vorwissenschaftliches Phänomen abgewertet, sondern als bedrohende Macht für die moderne, von Wissenschaft und Rationalität stark geprägte Gesellschaft angesehen. Aus diesem Grund müssen die mythischen Elemente zerstört und überwunden werden. In diesem Sinne ist der Mythos ein Feind der Menschen und die Aufgabe der Philosophie besteht darin, diesen Feind zu bekämpfen.³¹¹

³¹⁰ Vgl. Recki 2004, S. 103.

³¹¹ Vgl. MS, S. 388: „Um einen Feind zu bekämpfen, muß man ihn kennen. Dies ist eines der ersten Prinzipien einer gesunden Strategie. Ihn zu kennen bedeutet nicht nur, seine Fehler und Schwächen zu kennen; es bedeutet, seine Stärke zu kennen. Wir alle sind dafür verantwortlich, seine Stärke unterschätzt zu haben. Als wir zuerst die politischen Mythen hörten, fanden wir sie so absurd und unangemessen, so phantastisch und lächerlich, daß wir kaum dazu vermocht werden konnten, sie ernst zu

5.1 Die Entstehung des politischen Mythos: Mythos als verzweifelt Mittel

In *Vom Mythos des Staates* befasst sich Cassirer vor allem mit dem Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts bzw. mit den politischen Mythen. Nach dem Ersten Weltkrieg begegneten alle Völker, die am Krieg teilgenommen hatten, einer strengen und gefährlichen sozialen Krise, die sich immer weiter zuspitzte und ausbreitete. Während „die internationalen, sozialen und menschlichen Konflikte“ in England, Frankreich und Nordamerika mit gewöhnlichen Mitteln entschärft werden konnten, waren sie in Deutschland derart intensiv, akut und verwickelt, dass ihre Lösung allein mit normalen „diplomatischen Aktionen oder gesetzgeberischen Maßnahmen“ nicht gefunden werden konnte. In diesen Krisen und Katastrophen sieht Cassirer den natürlichen Boden, „in welchem die politischen Mythen wachsen konnten und in welchem sie reiche Nahrung fanden.“ Um diesen Boden für den Mythos zu beschreiben, analysiert Cassirer zuerst die primitiven Gesellschaften, „wo Mythos das Ganze des sozialen Fühlens und des sozialen Lebens des Menschen durchdringt und beherrscht.“ Obwohl der Anfang der Kulturentwicklung vom mythischen Weltbild und mythischen Bewusstsein dominiert wird, erscheint der Mythos in primitiven Gesellschaften nicht in der gleichen Stärke wie in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg.

In der weltlichen Sphäre, in der der Mensch die Aufgaben mit „verhältnismäßig einfachen technischen Mitteln“ (MS, 361) bewältigen kann, bedient er sich nicht der Magie und des Mythos: „Hier stützt sich der Mensch auf seine eigene Geschicklichkeit, statt auf die Macht magischer Riten und Formeln.“³¹² Erst in verzweifelt Lagen, wenn sich der Mensch nicht mehr auf seine Vernunft und Geschicklichkeit ver-

nehmen. Jetzt ist es uns allen klar geworden, daß dies ein großer Fehler war. Wir sollten denselben Irrtum nicht ein zweites Mal begehen. Wir sollten den Ursprung, die Struktur, die Methoden und die Technik der politischen Mythen sorgfältig studieren. Wir sollten dem Gegner ins Angesicht sehen, um zu wissen, wie er zu bekämpfen ist.“

³¹² A. a. O., S. 362: „Bei allen diesen Aufgaben, die keine besonderen und außerordentlichen Anstrengungen, keinen speziellen Mut oder Ausdauer erfordern, finden wir weder Magie noch Mythologie.“

lassen kann, sucht er Zuflucht in der Magie und im Mythos. Für Cassirer ist der politische Mythos ein solches verzweifertes Mittel. Er geht deshalb davon aus, dass der Mythos nur dann seine volle Kraft erreicht, „wenn der Mensch einer ungewöhnlichen und gefährlichen Situation begegnen muß.“ (MS, 361) Diese Situation ist von einem tiefen Misstrauen gegen die eigenen Kräfte des Menschen geprägt, der nicht mehr in der Lage ist, „für sich selbst zu denken, zu urteilen und zu entscheiden.“ (MS, 376) Statt für Selbsterfüllung, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung zu kämpfen, begibt sich der Mensch unter diesen strengen und gefährlichen Umständen eher in die Abhängigkeit von anderen, um seine eigene Last der Autonomie auf eine fremde Macht abzuwälzen und sich von jeder persönlichen Verantwortung zu befreien.

Obwohl Cassirer in seiner *Philosophie der symbolischen Formen* eine strikte Unterscheidung von mythischem und logisch-wissenschaftlichem Denken ablehnt, scheint er in *Vom Mythos des Staates* das Verhältnis zwischen beiden als ein strenges Ausschlussverhältnis zu begreifen. Ob der Mensch seine Zuflucht zur Magie bzw. zum Mythos nimmt, hängt ausschließlich davon ab, ob er sich vollständig auf seine Vernunft verlassen kann oder nicht. Cassirer schreibt: „Wenn die Vernunft uns im Stiche gelassen hat, bleibt immer die ultima ratio, die Macht des Wunderbaren und Mysteriösen.“ (MS, 363) Dies erweckt sogar den Eindruck, dass der Mythos erst dort beginnt, wo die Vernunft endet. Insofern ist das mythische Denken alles andere als vernünftiges Denken. An dieser Stelle spricht Cassirer nicht mehr von der Welterfahrung und der Wirklichkeitsauffassung des Mythos, sondern von dessen irrationalem und präwissenschaftlichem Charakter.

5.2 Die ewige Existenz des Mythos

Während die Naturwissenschaft im Verlaufe der Geschichte allmählich den magisch-mythischen Zauber bricht, haben die Menschen in der Politik noch keinen festen und zuverlässigen Boden gefunden.³¹³ Die vernünftige politische Ordnung herrscht nur in „ruhigen und friedlichen Zeiten, in Perioden relativer Stabilität und Sicherheit“, aber auf politischer Ebene wird diese rationale Organisation nicht völlig aufrechterhalten. In der Politik, in der die Menschen auf „vulkanischen Boden“ und auf „abrupte Konvulsionen und Ausbrüche vorbereitet sein“ müssen, erblickt Cassirer „eher ein labiles als ein statisches Gleichgewicht“. Hier hebt er wieder den anthropologischen Wert und die ewige Existenz des Mythos hervor. Wie bereits erwähnt, beschreibt der Mythos ein offenes, vielseitiges und tolerantes System, das die Existenzmöglichkeit der übrigen symbolischen Formen niemals ausschließt. Dank dieser Eigenschaften behält der Mythos im Verlaufe des kulturellen Entwicklungsprozesses seinen Platz und besitzt damit in der Entwicklung der symbolischen Formen ein ewiges Merkmal.³¹⁴ Allerdings erhält der Begriff des Mythos in *Vom Mythos des Staates* einen völlig andere Akzentuierung. Indem Cassirer den Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts als die verheerende Zerstörung der Kultur darstellt, schreibt er ihm eher einen totalitären und inhumanen als einen offenen, freien und toleranten Charakter zu. Wäre die bereits gezogene Schlussfolgerung, dass der ewigen Existenz des Mythos seine Offenheit, Toleranz und Liberalität zugrunde liegen, korrekt, so könnte mit guten Gründen davon ausgegangen werden, dass der Mythos sein ewiges Merkmal nicht mehr besitzt, solange er seine Offenheit, Toleranz und Liberalität verliert. Diese Schlussfol-

³¹³ Vgl. MS, S. 386: „Politik ist noch weit davon entfernt, eine positive Wissenschaft zu sein, geschweige denn eine exakte Wissenschaft. [...] Hier scheint keine klar verankerte kosmische Ordnung zu bestehen; wir sind immer vom plötzlichen Rückfall in das alte Chaos bedroht. Wir bauen hohe und stolze Gebäude; aber wir vergessen, ihre Fundamente sicher zu machen.“

³¹⁴ Siehe Kap. 4.4.

gerung scheint in *Vom Mythos des Staates* indes nicht zuzutreffen, da Cassirer trotz der totalitären und inhumanen Eigenschaften des Mythos noch ausdrücklich die Ewigkeit und Unüberwindbarkeit des Mythos betont.

In *Vom Mythos des Staates* verbindet Cassirer die ewige Existenz der mythischen Elemente mit den sozialen und politischen Bedingungen. Er beschreibt das ewige Merkmal des Mythos folgendermaßen:

„In allen kritischen Augenblicken des sozialen Lebens des Menschen sind die rationalen Kräfte, die dem Wiedererwachen der alten mythischen Vorstellungen Widerstand leisten, ihrer selbst nicht mehr sicher. In diesen Momenten ist die Zeit für den Mythos wieder gekommen. Denn der Mythos ist nicht wirklich besiegt und unterdrückt worden. Er ist immer da, versteckt im Dunkel und auf seine Stunde und Gelegenheit wartend. Diese Stunde kommt, sobald die anderen bindenden Kräfte im sozialen Leben des Menschen aus dem einen oder anderen Grunde ihre Kraft verlieren und nicht länger imstande sind, die dämonischen mythischen Kräfte zu bekämpfen.“ (MS, 364)

Dieser Zusammenhang zwischen der ewigen Existenz des Mythos und den sozialpolitischen Bedingungen wird hier zwar sehr deutlich ausgeführt, ist jedoch noch erklärungsdürftig, da die Frage offen bleibt, ob der Mythos seine unendliche Existenz den sozialpolitischen Bedingungen verdankt oder ob der Mythos unabhängig von diesen Bedingungen immer als feste Grundlage der menschlichen Kultur fungiert.

Das ewige Merkmal des Mythos wird nicht nur in *Vom Mythos des Staates*, sondern auch in *An Essay on Man* (deutsch: *Versuch über den Menschen*) diskutiert. Nach Cassirer nimmt das mythische Denken im Vergleich zum empirischen oder wissenschaftlichen Verstand keine objektiven, sondern physiognomische Merkmale wahr. Die mythische Welt erweist sich als dramatisch und die mythische Wahrnehmung ist emotional gefärbt:

„Alles Sichtbare und Spürbare ist von einer besonderen Atmosphäre umgeben – einer Atmosphäre von Freude oder Trauer, von Furcht, Erregung, Jubel oder Niedergeschlagenheit.“ (VM, 123)

Der Mythos entsteht nicht allein aus „intellektuellen Prozessen“, sondern sprosst „aus tiefen menschlichen Gefühlen“ (MS, 60) hervor. Mit anderen Worten ist das

wirkliche Substrat des Mythos kein Gedankensubstrat, sondern ein Gefühlssubstrat. Obwohl die Wissenschaft bemüht ist, jede Spur dieser emotionalen und ursprünglichen Anschauungsweise auszulösen, kann die physiognomische Wahrnehmung nicht völlig getilgt oder vernichtet werden. (Vgl. VM, 123) Doch der Mythos darf nicht mit dem bloßen Gefühl identifiziert werden, „weil er *Ausdruck* des Gefühls ist“. Cassirer differenziert zwischen dem Ausdruck des Fühlens und dem Fühlen selbst: „Was bisher dunkel und undeutlich gefühlt wurde, nimmt nun eine bestimmte Gestalt an; was ein passiver Zustand war, wird ein aktiver Prozeß.“ (MS, 60) Als Ausdruck des Gefühls ist der Mythos kein bloßes passives Ausgesetztsein, sondern eine erste symbolisch gestaltende Kulturleistung überhaupt. Obwohl er auf einem ursprünglichen Gefühlsgrund beruht, stellt er eine aktive und produktive Formung des menschlichen Gefühls dar. In diesem Sinne spricht Cassirer von der „Einheit des Fühlens“.³¹⁵

Insofern lässt sich feststellen, dass der ewigen Existenz des Mythos das menschliche Gefühl, aus dem der Mythos entsteht, zugrunde liegt. Kann man daher noch einen Schritt weiter gehen und den Schluss ziehen, dass die mythischen Elemente erhalten bleiben, solange das menschliche Gefühlssubstrat nicht zerstört wird, ungeachtet dessen, wie sich die sozialpolitischen Umstände verändern? Vereinfacht gesagt: Kann von der Unabhängigkeit des Mythos von den äußeren sozialpolitischen Bedingungen gesprochen werden?

In *Vom Mythos des Staates* betrachtet Cassirer den Mythos als verzweifelt Mittel. Sollte dies jedoch der Fall sein, ist seine unendliche Existenz nicht leicht zu begrün-

³¹⁵ VM, S. 129: „Der Mythos und die primitive Religion sind in sich keineswegs vollständig inkohärent, sie sind nicht ohne jeden Sinn und jede Vernunft. Ihre Kohärenz allerdings beruht eher auf einer Einheit des Fühlens als auf logischen Regeln. Diese Einheit ist eine der stärksten und tiefsten Triebkräfte des primitiven Denkens.“ Vgl. a. a. O. S. 131: „Charakteristisch für das Denken des Primitiven ist nicht seine Logik, sondern sein allgemeines Lebensgefühl. [...] Der wichtigste Grundzug des Mythos ist nicht eine bestimmte Orientierung des Denkens oder der Vorstellungskraft. Der Mythos ist ein Abkömmling der Emotion, und sein emotionaler Kontext durchtränkt seine Hervorbringungen mit seiner spezifischen Färbung.“

den. Cassirer geht davon aus, dass das unnormale verzweifelte Mittel nicht zur Anwendung gebracht wird, solange die Menschen nicht in eine ungewöhnliche und gefährliche Situation geraten. An dieser Stelle wird deutlich, dass die äußere sozialpolitische Bedingung einen starken Einfluss auf die Anwendung der mythischen Mittel ausüben kann. Bei näherem Zusehen zeigt sich, dass der Grund, weshalb der Mensch nur in ungewöhnlichen und gefährlichen Situationen Zuflucht im Mythos sucht, darin liegt, dass die Aufgabe in diesen Situationen weit über seine rationalen Kräfte hinausgeht. Kann er die Schwierigkeiten mit gewöhnlichen Mitteln bzw. mit seiner Geschicklichkeit und Vernunft beseitigen, so ist er dem Mythos nicht unterworfen. Mit anderen Worten ist es der Mensch selbst, der darüber entscheiden kann, ob das mythische Mittel eingesetzt wird oder nicht. Aber wenn der Mythos als verzweifeltes Mittel nicht zur Anwendung gebracht wird, wie lässt sich dann seine zeitlose und ewige Existenz nachweisen? Hier darf der Begriff der „Anwendung“ nicht mit dem Begriff der „Existenz“ verwechselt werden. Es ist durchaus möglich, dass der Mythos existiert, obwohl er gar nicht zur Anwendung gebracht wird. In diesem Fall ist er im Dunkeln verborgen und wartet er auf seine Stunde und Gelegenheit. Auch in der weltlichen Sphäre bleiben die mythischen Elemente erhalten. Insofern lässt sich die Existenz des Mythos unabhängig von seiner Anwendung darstellen.

Mit dem ewigen Merkmal des Mythos betont Cassirer nicht nur die unendliche Existenz des Mythos, sondern auch dessen breite und ewigen Anwendungsmöglichkeiten. Ihm zufolge ist die menschliche Gesellschaft immer von den mythisch-dämonischen Kräften bedroht. Die Verwendung der mythischen Mittel muss dabei zwei Voraussetzungen erfüllen: Erstens müssen die mythischen Elemente existieren und zweitens muss der Mensch in ungewöhnliche und gefährliche Schwierigkeiten geraten, die allein mit verhältnismäßig einfachen technischen Mitteln nicht bewältigt werden können. Aus diesem Grund bedeutet die immerwährende Bedrohung des Mythos einerseits, dass die mythischen Elemente niemals verdrängt und unterdrückt

werden können, und andererseits, dass der Mensch keinen erfolgversprechenden Ausweg aus den verzweifelten Situationen finden kann. In diesem Sinne drückt das ewige Merkmal des Mythos gleichzeitig die Ewigkeit der verzweifelten und ausweglosen Situation des Menschen aus.

Diese Tatsache deutet auf die Schwächen des Menschen und die Grenzen seiner rationalen Kräfte hin. In dieser Hinsicht lässt sich ein wesentlicher Unterschied zwischen Cassirer und Husserl erkennen. Als Vertreter der idealistischen Bewusstseinsphilosophie schaltet Husserl die natürliche Weltauffassung aus und betont ein transzendental-absolutes Subjekt, das von aller äußeren Welt unabhängig ist. Für ihn ist die Wirklichkeit ein anschaulicher Vernunftzusammenhang, der im transzendental-absoluten Subjekt begründet ist. Demnach ist es unvorstellbar, dass der Mensch als transzendental-absolutes Subjekt in eine verzweifelte Situation gerät und keinen erfolgversprechenden Ausweg aus ihr finden kann. Anders als Husserl lehnt Cassirer dieses transzendental-absolute Subjekt ab und distanziert sich von Husserls phänomenologischer Vorstellung. Er stellt fest, dass der Mensch kein transzendental-absolutes Subjekt ist, sondern nur ein sterbliches, endliches, bedürftiges und unvollkommenes Wesen.³¹⁶ Deshalb ist es für den Menschen unmöglich, Vollständigkeit und Absolutheit zu erreichen.

5.3 Mythos und Rationalität: Schwierigkeit bei der Definition des Menschen

Indem Cassirer auf die Grenzen der rationalen Kräfte des Menschen hinweist, ersetzt er die klassische Definition des Menschen als „animal rationale“ durch jene des „animal symbolicum“. Allerdings wirft diese Definition mehr Fragen als Antworten auf. Zum einen bezeichnet Cassirer Rationalität als „ein allem menschlichen Handeln innewohnendes Merkmal“ (VM, 50). In diesem Sinne ist der Mythos nicht das Andere der Rationalität, da er als symbolische Form eine freie Tätigkeit des Geistes dar-

³¹⁶ Siehe Kap. 1.1.3 u. ECW 13, S. 225 ff.

stellt. Cassirer beschreibt die Ordnungsleistung und die Systematik des Mythos wie folgt:

„Die Mythologie selbst ist nicht bloß eine krude Anhäufung abergläubischer Ideen oder abstruser Wahnvorstellungen; sie ist nicht chaotisch, denn sie besitzt eine systematische oder begriffliche Form.“³¹⁷

Zum anderen glaubt Cassirer, dass es unmöglich ist, „die Struktur des Mythos als rational zu bezeichnen.“ (VM, 51) Indem er den Mythos als verzweifelt Mittel betrachtet, das nur dann zur Anwendung gebracht wird, wenn sich der Mensch nicht mehr auf seine Rationalität und Vernunft verlassen kann, scheint Cassirer von einem Ausschlussverhältnis zwischen Mythos und Rationalität zu sprechen. Insofern stellt sich der Mythos als Gegenstück der Rationalität dar. An dieser Stelle wird offensichtlich, dass die Beziehung zwischen Mythos und Rationalität alles andere als deutlich ist. Um diesen Widerspruch zu erklären, müssen zwei Schritte gegangen werden: Zuerst muss geklärt werden, was Cassirer eigentlich unter Rationalität bzw. Vernunft versteht; nach der Annäherung an sein Rationalitätsverständnis muss schließlich die Frage beantwortet werden, ob Cassirer in seiner Philosophie zwei unterschiedliche Begriffe des Mythos verwendet.

5.3.1 Definition der Rationalität

Es ist bemerkenswert, dass Cassirer in seinen unterschiedlichen Formulierungen nicht eindeutig ist und keine genauere Klärung unternimmt.³¹⁸ Doch trotz der Unklarheit des Begriffs der Rationalität lassen sich in Cassirers Philosophie mehrere

³¹⁷ VM, S. 50 f. Hier verwendet Cassirer den Terminus „Begriff“ nicht im engeren Sinne, sondern im weiteren Sinne. (Siehe Fußnote 7) Vgl. a. Renz 2012, S. 381: „Diese Systematik wiederum ist [...] durchaus kohärent und überdies logisch völlig nachvollziehbar, sobald man die Prämissen von mythischen Gedankengebäuden kennt und akzeptiert. Mindestens die Zusammenhänge zwischen einzelnen Elementen mythischen Denkens basieren also genauso auf rationalen Schlussfolgerungen, wie es bei der modernen Wissenschaft der Fall ist.“

³¹⁸ Vgl. Schwemmer 2012, S. 109.

Umwege zur Erläuterung seines Rationalitätskonzepts finden.³¹⁹

5.3.1.1 Rationalität im engen Sinne

Über die Beziehung der Rationalität zur Sprache, zur Religion und zum Mythos kann eine schrittweise Annäherung an das Rationalitätsverständnis Cassirers gelingen. Es steht außer Frage, dass Cassirer eine unlösliche Verbindung zwischen Rationalität und Sprache erkennt. In *Form und Technik* formuliert er seine Definition des Menschen:

„Der Mensch ist ein ‚vernünftiges‘ Wesen: in dem Sinne, daß die ‚Vernunft‘ aus der Sprache stammt und unlöslich an sie gebunden ist – daß ratio und oratio, Sprechen und Denken, Wechselbegriffe werden.“ (ECW 17, 150)

Diese Auffassung bedeutet jedoch nicht, dass Cassirer keine klare Grenze zwischen Rationalität und Sprache setzt. Im Gegenteil weist er die Gleichsetzung der Rationalität mit der Sprache ausdrücklich zurück, da „diese Definition nicht das gesamte Feld beschreibt“. Ihm zufolge geht es dabei um eine „pars pro toto“-Bestimmung, die einen Teil anbietet, „der die Stelle des Ganzen vertritt.“ (VM, 51) An dieser Stelle kann nun die Frage aufgeworfen werden, ob Rationalität lediglich ein Teil von Sprache ist oder umgekehrt Sprache nur ein Teil der Vernunft. In seinem Werk *Versuch über den Menschen* betrachtet Cassirer die Rationalität als Teil und die Sprache als Ganzes:

„Neben der begrifflichen Sprache gibt es eine emotionale Sprache, neben der logischen oder wissenschaftlichen Sprache gibt es eine Sprache der poetischen Phantasie. Zuallererst drückt die Sprache nicht Gedanken oder Ideen aus, sondern Gefühle und Affekte.“³²⁰

Die begriffliche, logische und wissenschaftliche Sprache kann als Leistung der

³¹⁹ Vgl. Renz 2012, S. 378: „Zum einen setzt Cassirer im *Essay on Man* die beiden Termini [sc. Rationalität und Vernunft] in signifikanter Weise zu seiner Sprach- und seiner Mythostheorie in eine Beziehung. Und zum anderen läßt sich einiges über die Struktur und Funktion seines impliziten Rationalitätskonzepts sagen, wenn man einige seiner Ausführungen zu Kant mit seinen Überlegungen zum Status der Philosophie im System der Kultur in Verbindung bringt.“

³²⁰ Ebd.

menschlichen Rationalität verstanden werden, während sich die emotionale und poetische Sprache weit über die Grenze der Vernunft hinausbewegt. Hier spricht Cassirer nicht von der reinen Begrifflichkeit der Sprache, sondern von deren expressiven Dimension und poetischen Imagination. Mit der Anerkennung der emotionalen und expressiven Elemente der Sprache vertritt Cassirer die These, dass die symbolischen Formen nicht auf die reine Begrifflichkeit der Sprache reduziert werden. Unter dem Begriff der „Rationalität“ bzw. der „Vernunft“ versteht Cassirer an dieser Stelle offensichtlich die reine Bedeutungsfunktion, auf deren Ebene die Bindung an das Subjekt sowie die Rückgebundenheit an eine individuelle Gefühls- und Erlebniswelt allmählich eliminiert werden. Obwohl Sprache auch eine Bedeutungsfunktion ausüben kann, obwohl sie eine semiotische Relation darstellt, „in der das Zeichen keinen anschaulichen Inhalt hat, sondern lediglich reine gedankliche Zuordnungen repräsentiert“,³²¹ hat sie eine Ausdrucks- und Darstellungsfunktion inne und bleibt in erster Linie ein Ausdrucks- und Darstellungsphänomen. Insofern lässt sich feststellen, dass die Behauptung, Rationalität sei nur ein Teil von Sprache, die Bestimmung der Rationalität als reine Bedeutungsfunktion voraussetzt. In dieser Gleichsetzung der Rationalität mit der reinen Bedeutungsfunktion lässt sich ein Rationalitätskonzept im engen Sinne erkennen. Für das Rationalitätskonzept im engen Sinne sind die Mathematik und die moderne Naturwissenschaft paradigmatisch, da die Symbole in ihrem Bereich weder eine anschauliche noch eine emotionale Basis aufweisen.

Wenn die Rationalität das ist, was Cassirer unter dem Begriff der Bedeutungsfunktion subsumiert, wenn sie sich als Gegenstück der Ausdrucks- und Darstellungsfunktion darstellt, wird ein enger innerer Zusammenhang zwischen Rationalität und Abstraktion aufgezeigt. Doch was versteht Cassirer unter dem Begriff der „Abstraktion“? In seinem Hauptwerk *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* unterscheidet Cassirer

³²¹ Krois 1984, S. 442.

zwei Arten der Abstraktion: negative Abstraktion und positive Abstraktion.³²² Als negative Abstraktion begreift er jenes Weglassen von besonderen Bestimmungen, das zuletzt „zur Vernichtung aller Bestimmtheit überhaupt“ führt, „so daß unser Denken von dem logischen Nichts, das der Begriff alsdann bedeutete, keinen *Rückweg* zu den konkreten Sonderfällen zu finden vermöchte.“ (ECW 6, 21) Er bezeichnet die negative Abstraktion als erste Begriffsbildungsphase, die darin besteht, „daß irgendein Allgemeines vermöge der Gleichförmigkeit, mit der sein Inhalt in dem wechselnden Besonderen wiederkehrt, selbständig herausgehoben wird.“ (ECW 6, 22) Im Bewusstsein der Gleichförmigkeit tritt das Merkmal des durch negative Abstraktion gewonnenen Begriffs hervor.³²³ In der zweiten Phase der Begriffsbildung wird das Bewusstsein der Gleichförmigkeit durch das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit ergänzt und berichtigt:

„Und so weit geht diese Ergänzung, daß wir schließlich, um irgendeine begriffliche Fixierung zu treffen, auf die vielfältige Wiederholung des ‚gleichen‘ Inhalts in keiner Weise mehr angewiesen sind.“

Außerdem erwähnt Cassirer eine positive Abstraktion, die „die ‚Fahrkarte‘ für den gesuchten Rückweg lösen hilft“.³²⁴ Durch die positive Leistung der Abstraktion läßt sich das Einzelelement nicht bloß eliminieren, sondern es wird als „Glied der Reihe“ (ECW 6, 23) festgehalten und steht in einem Verflechtungszusammenhang, der über die Vereinigung der Einzelelemente zu einem Begriff entscheidet. Nach Cassirer kann nicht die einfache Weglassung der in den verschiedenen Arten verschiedenen Merkmale p_1 p_2 , q_1 q_2 die Regel bilden, „sondern immer müssen an Stelle der weggelassenen besonderen Bestimmungen die allgemeinen Merkmale P und Q eingesetzt werden, deren Einzelarten p_1 p_2 und q_1 q_2 sind.“ (ECW 6, 21) Die festen

³²² Man könnte die beiden Arten von Begriffen, zu denen die unterschiedliche Begriffsbildung durch negative bzw. positive Abstraktion führt, durch die Unterscheidung von „Begriff“ und „Inbegriff“ deutlicher kennzeichnen.

³²³ Rudolph S, 35.

³²⁴ A. a. O., S. 89.

Eigenschaften und die konstanten Merkmale werden von allgemeinen Regeln abgelöst, „die uns eine Gesamtreihe möglicher Bestimmungen mit einem Blick überschauen lassen.“³²⁵ Der durch die positive Abstraktion gebildete Begriff ist deshalb keine bloße Gesamtheit, die sich auf die Aufhebung von konkreten Sonderfällen und einzelnen Elementen stützt, sondern ein wesentliches Moment, durch das alle vereinzelten Bestimmungen von Anfang an im Verflechtungszusammenhang verknüpft und geordnet werden. Für Cassirer existiert kein isoliertes Element, das nicht in einen Kontext von Ordnung und Relation eingebettet ist. Ferner weist Cassirer auf das erzeugende Moment der positiven Abstraktion hin und

„Die Bedeutung des *Gesetzes*, das die Einzelglieder verknüpft, ist durch die Aufzählung noch so vieler *Fälle* des Gesetzes nicht zu erschöpfen; denn bei dieser Aufzählung fiel gerade das erzeugende *Prinzip* fort, das die einzelnen Glieder zu einem funktionalen Inbegriff verknüpfbar macht. Kenne ich die Relation, durch welche a b c ... geordnet sind, so kann ich sie durch Reflexion herauslösen und zum gesonderten Gegenstand des Denkens machen; dagegen ist es unmöglich, aus dem bloßen Beisammensein von a, b, c in der Vorstellung die Eigenart der verknüpfenden Relation zu gewinnen. Der Gefahr, den reinen Begriff zu verdinglichen, ihm eine selbständige *Wirklichkeit* neben den Einzeldingen anzuweisen, kann diese Auffassung nicht unterliegen.“ (ECW 6, 25 f.)

Folglich lässt sich feststellen, dass Cassirer durch die Verknüpfung des Relations- und Gesetzesbegriffes die Relationalität als funktionalen „Inbegriff der Ordnungsstruktur der natürlichen Phänomene“³²⁶ begreift. Wenn er den Begriff Abstraktion verwendet, weist er die negative Abstraktion zurück und hebt die eigentlich positive Leistung der Abstraktion hervor. Daher lässt sich der enge Zusammenhang zwischen Rationalität und Abstraktion als jener zwischen Rationalität und positiver Abstraktion verstehen.

³²⁵ ECW 6, S. 22: „Dieser Inbegriff aber wird uns dargestellt, indem wir an Stelle *konstanter* Einzelmerkmale *variable* Termini einsetzen, die uns die ganze Gruppe möglicher Werte, die die verschiedenartigen Merkmale annehmen können, repräsentieren.“

³²⁶ Rudolph 2003, S. 36.

5.3.1.2 Rationalität im weiten Sinne

Gleichwohl ist Sprache für Cassirer auch ein Teil von Rationalität, „denn Sprache ist nur eine symbolische Form unter vielen, die nur zusammen das Denken und Bewußtsein des Menschen ausmachen“. Ursula Renz zufolge birgt die Gleichsetzung von Rationalität mit Sprache zwei Gefahren: Erstens führt diese Gleichsetzung dazu, dass die anderen Formen der Kultur als „Modalitäten der Sprache“ expliziert werden, „was gegen eine von Cassirers Grundthesen spricht, nämlich daß den verschiedenen Kulturformen unterschiedliche Modalitäten der Symbolisierung zugrundeliegen“; zweitens müssten angesichts dieser Gleichsetzung die anderen kulturellen Formen allesamt als unvernünftig angesehen werden, was wiederum der anderen Grundthese von Cassirers Ansatz widerspricht, „wonach es ein und dieselbe bewußtseinstheoretische Funktion ist, die sich in allen symbolischen Formen ausprägt“.³²⁷ Infolgedessen muss die Gleichsetzung von Rationalität und Sprache abgelehnt werden.

Wenn Cassirer die Sprache nur als ein Teil von Rationalität auffasst, distanziert er sich offenkundig von seinem Rationalitätskonzept im engen Sinne. In seinem Werk *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* diskutiert er vor allem über das Begriffsproblem auf dem Gebiet der Mathematik und der exakten Wissenschaften. Wie bereits erwähnt, steht dabei der enge Begriff der Rationalität im Vordergrund. Jedoch erkennt Cassirer auch, dass mathematische und wissenschaftliche Begriffe nur eine Schicht der Wirklichkeit ausmachen und dass im Übergang vom Dingbegriff zum Relationsbegriff, vom Substanzbegriff zum Funktionsbegriff „das Problem der wissenschaftlichen Begriffsbildung im Rahmen der allgemeinen Frage nach der Bedeutung“³²⁸ behandelt werden soll. Damit wird die Voraussetzung der späteren Philosophie der symbolischen Formen dargestellt. Für Cassirer besteht die Aufgabe der sys-

³²⁷ Renz 2012, S. 379.

³²⁸ Sandkühler 2003, S. 123.

tematischen Philosophie darin, das Weltbild von der Einseitigkeit der Erkenntnistheorie zu befreien.³²⁹ Als eine symbolische Form unter vielen macht die Sprache nur einen Teil der gesamten Wirklichkeit aus. Indem Cassirer die systematische Allheit der symbolischen Formen als Ausdruck der Wahrheit darstellt, bringt er ein anderes Rationalitätskonzept zur Diskussion: das Rationalitätskonzept im weiten Sinne.

Der weite Begriff der Rationalität wird in der inneren Verbindung mit der Symbolizität erläutert. Cassirer zufolge besteht die Rationalität in einem Durchschauen der Symbolizität des Geistes. Ihr sind ein bewusstseinstheoretisches und ein teleologisches Moment eigen:

„Rationalität ist zum einen eine bewusstseinstheoretische Voraussetzung der Möglichkeit eines kritischen Verhältnisses zur eigenen Weltsicht. Als solche liegt sie vor, wo Subjekte um die symbolische Konstituiertheit von Sinn wissen. Rationalität steht zum anderen für eine vollständige Selbsttransparenz des Bewußtseins und markiert als solche das ideale Ziel der Entwicklung von Symbolsystemen.“³³⁰

Aus diesem Grund versteht Cassirer unter dieser Rationalitätsauffassung die menschliche Fähigkeit zur Symbolbildung und Symbolverwendung, die Fähigkeit, eine eigene freie Bildwelt und ein Zwischenreich zu erschaffen, in dem der menschliche Selbstbefreiungsprozess seinen Ausgang nimmt. Damit lässt sich auch eine enge Verbindung zwischen Rationalität und Freiheit herstellen.³³¹ Da jeder Mensch diese Fähigkeit besitzt, geht Cassirer davon aus, dass Rationalität tatsächlich „ein allem menschlichen Handeln innewohnendes Merkmal“ (VM, 50) darstellt. Da die Begriffe der Symbolizität und Rationalität in Cassirers eigenem Ansatz aufs Engste zusammenhängen, sind im Symbolisierungsprozess die zentralen Elemente der Rationalität

³²⁹ Vgl. ECW 10, S. 113 f.: „Sie [sc. die Aufgabe der systematischen Philosophie] hat das *Ganze* der symbolischen Formen, aus deren Anwendung für uns der Begriff einer in sich gegliederten Wirklichkeit entspringt – kraft deren sich für uns Subjekt und Objekt, Ich und Welt scheiden und in bestimmter Gestaltung gegenübertreten –, zu erfassen und jedem Einzelnen in dieser Gesamtheit seine feste Stelle anzuweisen.“

³³⁰ Vgl. Renz 2012, S. 387.

³³¹ Siehe Kap. 3.6.

erkennbar, deren wesentliche Leistung in „Prägungen zum Sein“ (ECW 11, 41) sowie in der „Gestaltung zur Welt“ (ECW 11, 9) besteht. Dies bedeutet zweierlei: Auf der einen Seite beinhaltet jede symbolische Form rationale Elemente. Deswegen darf keine Form bloß als nicht-rational aufgefasst werden. Auf der anderen Seite bildet jede einzelne Form nur einen Teil der Rationalität. Insofern ist es irreführend, jede einzelne einfach mit Rationalität bzw. Vernunft zu identifizieren.

Rationalität als Struktur- und Ordnungsleistung

Der erste Aspekt des weiten Rationalitätsbegriffs tritt in der Struktur- und Ordnungsleistung hervor. Durch die Funktion der Rationalität und des Symbols begrenzt sich der menschliche Geist nicht mehr auf die direkte Gegebenheit der sinnlichen Empfindungen, sondern erschafft eine eigene freie Bildwelt, in der eine untrennbare Einheit von Sinn und Sinnlichkeit besteht. In der Überwindung vom Chaos der Unmittelbarkeit, in der Herstellung von Ordnung, Struktur und Regelmäßigkeit sieht Cassirer den Ursprung des menschlichen Befreiungsprozesses. Die menschliche Kultur ist von der symbolischen Tätigkeit und der Ordnungsleistung des Geistes gekennzeichnet. Daher erbringt jede symbolische Form Struktur- und Ordnungsleistungen und trägt einen eigenen Zug der Rationalität in sich. Auch das mythische Denken, das nach der klassischen Erklärung als irrationales, finsternes und vorwissenschaftliches Phänomen abgewertet wird, stellt sich nicht als Gegenstück der Rationalität dar, weil eine eigentümliche Logik und eine spezielle strukturierte Form der Ordnung des menschlichen Geistes vorliegen:

„Das Hervorgehen der einzelnen spezifischen Gebilde des Geistes aus der Allgemeinheit und Indifferenz des mythischen Bewußtseins kann nicht wahrhaft verstanden werden, wenn dieser Urgrund selbst als ein unbegriffenes Räsel stehenbleibt – wenn er, statt daß in ihm eine eigene Weise der geistigen *Formung* erkannt wurde, vielmehr nur als gestaltloses Chaos genommen wird.“ (ECW 12, XI f.)

An dieser Stelle deutet sich eine überraschende Ähnlichkeit von Cassirers Rationalitätsverständnis mit Kurt Hübners Ansatz an, der ebenfalls von der Annahme ausgeht,

dass die Rationalität die interne Strukturierung eines Erfahrungsbereiches nach Art von Kategorien beschreibt. Anders als Cassirer, der den Begriff Rationalität in seinen Werken nicht eindeutig erläutert, liefert Hübner jedoch eine präzise Beschreibung von Rationalität, wenngleich er nicht den Anspruch erhebt, dass es sich dabei um eine exakte Definition handelt. Mit Rationalität verbindet Hübner die Vorstellung von „*Begreiflichkeit, Begründbarkeit, Folgerichtigkeit, Klarheit* und *allgemein verbindlicher Einsichtigkeit*.“ Er bestimmt die Rationalität im Einzelnen als empirische, semantische, logische, operative und normative Intersubjektivität, die er als die fünf Grundformen von Rationalität bezeichnet. Rationalität als semantische Intersubjektivität ist jene Rationalität, die „auf der Klarheit und allgemeinen Einsichtigkeit von Begriffen und aus ihnen gebildeten Urteilen“³³² beruht. Empirische Intersubjektivität bedeutet, dass sich Aussagen statt auf dogmatische Festlegungen auf empirische Tatsachen stützen, die „wieder in Klarheit begriffen und grundsätzlich von jedermann als allgemein verbindlich eingesehen oder anerkannt werden können“.³³³ Rationalität als logische Intersubjektivität basiert auf Begreiflichkeit, Klarheit und der allgemeinen Einsichtigkeit von logischen Schlussfolgerungen. Rationalität als operative Intersubjektivität kennzeichnet die zielgerichtete, wiederholbare Anwendung von Regeln und die folgerichtigen Handlungsvorgänge mit figurativen Elementen³³⁴; dazu gehören „handwerkliche Vorgänge (Montage, Zusammensetzung eines Ganzen aus Teilen usw.)“ und „künstlerische Prozesse (figurativer, in sich schlüssiger Aufbau eines Bildwerkes, tonaler, in sich schlüssiger Aufbau eines Musikwerkes usw.)“³³⁵. Rationalität als normative Intersubjektivität besteht in einer Begründung des Handelns, die sich nach festgesetzten, allgemein einsichtigen, werthaftern Normen, Re-

³³² Hübner 1985, S. 239.

³³³ A. a. O., S. 240.

³³⁴ Vgl. Tomberg 1996, S. 148.

³³⁵ Hübner 2001, S. 171.

geln oder Gesetzen richtet.

Eine fundamentale Gemeinsamkeit der verschiedenen Grundformen von Rationalität besteht darin, dass in allen Formen Begreiflichkeit, Begründbarkeit, Folgerichtigkeit, Klarheit und allgemein verbindliche Einsichtigkeit gefordert werden. Diese setzen Ordnungsleistungen und Strukturierung voraus, die als charakteristische Merkmale der Rationalität festgehalten werden. Infolgedessen lässt sich festlegen, dass sich der Bereich der Rationalität von dem der Vorrationalität bzw. der Irrationalität nicht durch „inhaltliche Differenzen unterschiedlicher Rationalitätsbereiche und -standards“ unterscheidet, sondern durch die „Kategorien von Ordnung und Regelmäßigkeit“³³⁶.

Übereinstimmend mit Cassirer geht Hübner davon aus, dass der Mythos nicht lediglich „verstreute Ereignisse zum Gegenstand hat, sondern, als ein Erfahrungssystem, ein Mittel *systematischer* Erklärung und Ordnung darstellt“.³³⁷ Der Mythos und die Wissenschaft haben die gleiche Struktur und verwenden das gleiche Erklärungsmodell. Insofern liegt in formaler Hinsicht kein Unterschied zwischen Mythos und Wissenschaft vor. Indem Hübner dem Mythos die wissenschaftlich gleichwertigen Bereiche der Ontologie und Rationalität zuschreibt, stellt er den Absolutheitsanspruch der wissenschaftlichen Rationalität in Frage. Obwohl die wissenschaftliche Rationalität danach strebt, die Welt zu entzaubern und die mythischen Qualitäten zu entkleiden, bestreitet Hübner die vermeintliche Zuständigkeit der Wissenschaft für alle Bereiche der menschlichen Kultur. Obwohl Mythos und Wissenschaft gleiche Struktur aufweisen, ist der Unterschied zwischen beiden, der ausschließlich in inhaltlicher Hinsicht besteht, nicht einfach zu übersehen. Hübner zufolge hat der Mythos andere Inhalte, andere Ziele und andere Zwecksetzungen als die Naturwissen-

³³⁶ Tomberg 1996, S. 189.

³³⁷ Hübner 1985, S. 257.

schaft.³³⁸ Er spricht von der semantischen Rationalität, die durch die empirischen Inhalte bestimmt wird:

„Die verschiedenen empirischen Inhalte in Wissenschaft und Mythos führen daher auch zu verschiedenen Kriterien (zum Beispiel Formen von Exaktheit) für die jeweilige semantische Intersubjektivität. Diese Kriterien sind somit dadurch gerechtfertigt, daß die Inhalte selbst empirisch gerechtfertigt sind; gerade deswegen sind sie aber auch nicht miteinander vergleichbar, so daß die einen nicht den anderen etwa als rational überlegen angesehen werden können.“³³⁹

Dass Wissenschaft und Mythos nicht miteinander vergleichbar sind, bedeutet, dass das Verhältnis zwischen beiden nicht als ein echter Konflikt bzw. als ein logischer Widerspruch zwischen Urteilen verstanden werden soll, weil sie trotz des gleichen ontologischen Grunds zu zwei ganz unterschiedlichen Denkräumen gehören, in denen verschiedenartige Kriterien angewendet werden. Aus diesem Grund heben sich Mythos und Wissenschaft nicht wechselseitig auf. Diese Behauptung lässt sich auch in Cassirers Philosophie der symbolischen Formen wiederfinden.³⁴⁰ Durch diese verblüffende Ähnlichkeit zwischen Cassirer und Hübner wird der erste Aspekt des weiten Rationalitätsbegriffs Cassirers verdeutlicht: Strukturierung und Ordnungsleistung sind charakteristische Merkmale von Rationalität. Insofern gilt keine symbolische Form als irrational, weil jede ihre eigenständige Logik besitzt und den Prozess der Strukturierung vorantreiben kann.

Rationalität als Intersubjektivität

Der andere Grund für den Vergleich des Rationalitätskonzeptes Cassirers mit jenem von Hübner liegt darin, dass Hübner eine leicht zu übersehende Perspektive des Rationalitätsverständnisses Cassirers aufzeigt: die direkte Verbindung von Rationalität und Intersubjektivität. So liegt Hübner zufolge Rationalität dort vor, „wo etwas all-

³³⁸ Hübner 1983, S. 67.

³³⁹ Hübner 1985, S. 287.

³⁴⁰ Siehe Kap. 2.3.

gemein verbindlich, also *intersubjektiv* begreifbar, begründbar, folgerichtig, klar und einsichtig ist.“³⁴¹ Dabei wird Rationalität nicht nur als interne Strukturierung eines Erfahrungsbereichs bestimmt, sondern auch als Intersubjektivität in verschiedenen Formen entfaltet. Der Begriff Intersubjektivität spielt hierbei eine zentrale Rolle. Bei einer genaueren Betrachtung der Rationalitätsauffassung Hübners wird deutlich, dass er alle fünf Grundformen von Rationalität auf die intersubjektive Verstehbarkeit der Inhalt rekurrieren lässt. In der Rückbindung von Rationalität an Intersubjektivität hebt Hübner die pragmatischen und kommunikativen Qualitäten von Rationalität hervor und distanziert sich somit vom Ideal absoluter Rationalität.

Diese pragmatischen und kommunikativen Qualitäten lassen sich auch im Rationalitätskonzept Cassirers wiederfinden, vor allem in dessen Auseinandersetzung mit Simmel, der von einem tragischen Verhängnis spricht, das als unausweichliches Schicksal die moderne Kultur beherrscht. Simmel zufolge besteht die „eigentliche Tragödie der Kultur“ darin, dass die objektive Rationalität bzw. das objektive geistige Erzeugnis angesichts der Ausdifferenzierung der Gesellschaft in wachsende Diskrepanz zur subjektiven Seele gerät und dass sich subjektiver Geist und objektiver Geist so auseinander dividieren, dass sie nie zur Deckung gelangen können.³⁴² Dieser

³⁴¹ Hübner 2001, S. 171.

³⁴² Vgl. Simmel 1996, S. 411: „Dies ist die eigentliche Tragödie der Kultur. Denn als ein tragisches Verhängnis - im Unterschied gegen ein trauriges oder von außen her zerstörendes - bezeichnen wir doch wohl dies: daß die gegen ein Wesen gerichteten vernichtenden Kräfte aus den tiefsten Schichten eben dieses Wesens selbst entspringen; daß sich mit seiner Zerstörung ein Schicksal vollzieht, das in ihm selbst angelegt und sozusagen die logische Entwicklung eben der Struktur ist, mit der das Wesen seine eigene Positivität aufgebaut hat. Es ist der Begriff aller Kultur, daß der Geist ein selbständig Objektives schaffe, durch das hin die Entwicklung des Subjekts von sich selbst zu sich selbst ihren Weg nehme; aber eben damit ist jenes integrierende, kulturbedingende Element zu einer Eigenentwicklung prädestiniert, die noch immer Kräfte der Subjekte verbraucht, noch immer Subjekte in ihre Bahn reißt, ohne doch diese damit zur Höhe ihrer selbst zu führen: die Entwicklung der Subjekte kann jetzt nicht mehr den Weg gehen, den die der Objekte nimmt; diesem letzteren dennoch folgend, verläuft sie sich in einer Sackgasse oder in einer Entleertheit von innerstem und eigenstem Leben.“

Diagnose liegen der Dualismus und die tiefgehende Spaltung zwischen den wertenden, schöpfenden Subjekten und den objektiven, von Subjekten geschaffenen Kulturgütern zugrunde: Die Kultur besteht aus dem kräftig pulsierenden Leben und dem schöpferischen Prozess einerseits sowie der statischen und beharrenden Form andererseits. Das Medium, das beides verbinden kann, erkennt Simmel nicht.

Indem Cassirer von „*forma formans*“ und „*forma formata*“ spricht, stellt er das Spannungsverhältnis zwischen Subjektivität und Objektivität dar. Mit *forma formans* ist die ursprünglich-bildende, schaffende Form bzw. der tätige Prozess der Gestaltung gemeint. Dagegen ist *forma formata* als ursprünglich gebildete und geschaffene Form bzw. als gegenständliches Resultat des geistigen Schaffensprozesses in der geprägten Gestalt zu verstehen:

„Wie die scholastische Metaphysik den Gegensatz zwischen dem Begriff der ‚*natura naturata*‘ und ‚*natura naturans*‘ geprägt hat, so muss die Philosophie der symbolischen Formen zwischen der ‚*forma formans*‘ und der ‚*forma formata*‘ unterscheiden.“

Für Cassirer sind *forma formans* und *forma formata* zwei Momente des Begriffs der symbolischen Form. Zwischen ihnen sieht er jedoch keinen unüberwindbaren Riss. Vielmehr befinden sich *forma formans* und *forma formata* in einem dialektischen und dynamischen Prozess. Beide bilden zusammen die Einheit der Symbolisierung:

„Das Wechselspiel zwischen beiden macht erst den Pendelschlag des geistigen Lebens selbst aus. Die ‚*forma formans*‘, die zur ‚*forma formata*‘ wird, die um ihrer eigenen Selbstbehauptung willen zu ihr werden muß, die aber nichtsdestoweniger in ihr niemals gänzlich aufgeht, sondern die Kraft behält, sich aus ihr zurückzugewinnen, sich zur ‚*forma formans*‘ wiederzugebären – dies ist es, was das Werden des Geistes und das Werden der Kultur bezeichnet.“ (ECN 1, 18)

Diesbezüglich lässt sich feststellen, dass Cassirer *forma formans* und *forma formata* nicht als zwei voneinander streng geschiedene Seinskreise ansieht, sondern als zwei aufeinander bezogene Polaritäten. Durch die symbolische Vermittlung zwischen Innen und Außen, zwischen Ich und Wirklichkeit überwindet Cassirer den Dualismus von subjektiver und objektiver Kultur. Außerdem bedeutet das ständige Wechselspiel zwischen Formbefestigung und Formerneuerung das Werden der Kultur. Damit hebt

Cassirer die Eigendynamik des kulturellen Entwicklungsprozesses hervor und bezweifelt Simmels Diagnose der Tragödie von der modernen Kultur.

Darüber hinaus wirft Cassirer Simmel vor, in der Kultur nur die subjektive und die objektive Rationalität zu erkennen und daher die intersubjektiven Elemente der Rationalität nicht zu berücksichtigen.³⁴³ Während Simmel eine pessimistische Auffassung von der Rationalität und der Kulturentwicklung vertritt, betrachtet Cassirer den kulturellen Entwicklungsprozess als eine immerwährende Selbstbefreiung des Geistes. Cassirer begreift die Kultur nicht nur als Medium zwischen Subjektivität und Objektivität, sondern auch als Vermittler zwischen Ich und Du, als Medium der Intersubjektivität. Im kulturellen Werk kommt die fließende und lebendige Energie des Geistes nicht zum Stillstand. Cassirer stellt fest, dass die Konstituierung des Ichs ohne die Interaktion und Kommunikation mit dem Du unvorstellbar ist. Dieses Du darf jedoch nicht mit dem anderen aktuellen Subjekt gleichgesetzt werden, sondern es bezeichnet das geschichtliche Subjekt der Vorwelt oder Zukunft. Damit gewinnt die Interaktion und Kommunikation mit dem Du nicht nur eine räumliche, sondern auch eine zeitliche Bedeutung. Um die Entzweiungsthese Simmels zu entkräften, befasst sich Cassirer mit der Vermittlungsleistung und der intersubjektiv-kommunikativen Dimension des kulturellen Werkes. So verbindet er Rationalität mit Intersubjektivität und hebt die soziale und moralisch-praktische Funktion der Rationalität hervor.

5.3.2 Zwischenfazit

Nach den schrittweisen Annäherungen an Cassirers Rationalitätsverständnis lässt sich zusammenfassen, dass Cassirer den Rationalitätsbegriff jeweils in einem engen und in einem weiten Sinne verwendet. Im engen Sinn leistet die Rationalität vor allem die reine Bedeutungsfunktion. Daher ist sie nur ein Teil von Sprache, die nicht nur die begrifflichen, logischen und wissenschaftlichen Elemente, sondern auch die emotio-

³⁴³ Siehe Kap. 3.3.2.

nalen, poetischen und expressiven Elemente in sich enthält. Im weiten Sinne verbindet sich die Rationalität eng mit der Symbolizität. Rationalität und Symbolizität befinden sich nicht in einem Ausschlussverhältnis, sondern in einem Wechselverhältnis. Angesichts dieses Zusammenhangs zwischen Rationalität und Symbolizität lässt sich der weite Rationalitätsbegriff durch Cassirers Symbolverständnis erklären. In diesem Sinne sind Sprache, Mythos, Wissenschaft, Kunst und Religion nur Teile von Rationalität. Als menschliche Fähigkeit zur Symbolbildung und Symbolverwendung zeigt der weite Begriff der Rationalität zwei Perspektiven auf: Einerseits bedeutet Rationalität Struktur- und Ordnungsleistungen des Geistes, die in der Überwindung vom Chaos der Unmittelbarkeit und in der Herstellung von Regelmäßigkeit vollbracht werden. Andererseits sieht Cassirer in der Rationalität pragmatische und kommunikative Qualitäten und schreibt ihr damit eine soziale und moralisch-praktische Funktion zu.

Mit dem Gewinn am Rationalitätskonzept Cassirers könnte sich ein besseres Verständnis von der Beziehung zwischen Mythos und Rationalität ergeben. Dem engen Rationalitätsbegriff zufolge ist Mythos keineswegs als rational zu bezeichnen. Als emotionale und poetische Erzählung leistet der Mythos keine Bedeutungsfunktion, sondern eine Ausdrucksfunktion, da in der mythischen Lebenswelt, die Cassirer als eine affektiv erlebte lebendige Wirklichkeit betrachtet, die begrifflichen und logischen Elemente fremd sind. In diesem Sinne stellt sich der Mythos als Gegenstück der Rationalität dar.

Angesichts des Rationalitätsbegriffs im weiten Sinne gestaltet sich das Verhältnis zwischen Mythos und Rationalität komplizierter. Wird der erste Aspekt des weiten Rationalitätsbegriffs miteinbezogen, werden also die Strukturierung und die Ordnungsleistung des Geistes als eigentümliche Merkmale der Rationalität erkannt, dann gilt der Mythos nicht als nicht-rational, weil er eine systematische Form besitzt und eine spezifische Art von Weltgestaltung darstellt. Wenn Cassirer jedoch den zweiten

Aspekt thematisiert, d. h. wenn er die intersubjektiven, kommunikativen Eigenschaften und die moralisch-praktische Dimension der Rationalität hervorhebt, scheint er den engen Zusammenhang zwischen Rationalität und Mythos zu bestreiten, obwohl der Mythos auch die intersubjektiven, sozialen und moralischen Funktionen leisten kann. Renz weist in diesem Kontext auf Folgendes hin:

„Cassirer veranschlagt die Rationalität des Mythos unterschiedlich hoch, je nachdem, ob er seine konzeptuellen Ordnungsleistungen oder seine soziale resp. moralisch-praktische Funktion in Betracht zieht. Während er dem Mythos, als Denk- oder Begriffsform betrachtet, durchaus so etwas wie Rationalität und Logik zugesteht, spricht er dem von Mythen geleiteten Handeln jegliche rationale Grundlage ab.“³⁴⁴

Dabei handelt es sich um einen Doppelstandard, weil Cassirer zwei gänzlich unterschiedliche Bewertungsmaßstäbe ansetzt.³⁴⁵ Auf diesen Doppelstandard lassen sich die Unstimmigkeit im Begriff des Mythos und das widersprüchliche Verhältnis zwischen Mythos und Rationalität zurückführen. Wenn es um die bewusstseinstheoretische Seite der Rationalität geht, stellt sich der Mythos als eine offene, vielseitige und tolerante Art von Weltverstehen und Wirklichkeitsauffassung dar. Wenn es um die soziale und ethische Seite geht, erhält der Mythos eine völlig andere Bedeutung: Er wird nicht nur als finsterer Aberglaube oder als frühgeschichtliches, vorwissenschaftliches Phänomen abgewertet, sondern als ein totalitäres und inhumanes System angesehen, das die menschliche Freiheit bedroht.

In seinen frühen Schriften ebenso wie in seinem Hauptwerk *Philosophie der symbolischen Formen* bringt Cassirer die konzeptuelle Strukturierung und Ordnungsleistung des Mythos zur Sprache. Deshalb gewinnt er eine positive Bestimmung des Mythos, der im Verlaufe der kulturellen Entwicklung neben den anderen symbolischen

³⁴⁴ Renz 2012, S. 383 f.

³⁴⁵ Vgl. a. a. O., S. 384: „Rationalität liegt zum einen vor, wo wir es mit auf inferentiellen Relationen basierenden Zeichensystemen zu tun haben. Als rational gelten ihm zum anderen aber auch Handlungen, deren Motive nicht bloß dem emotionalen Mutterboden mythischen Bewußtseins entspringen, sondern die auf das Ideal der menschlichen Freiheit bezogen sind und deren Richtigkeit sich deshalb universal begründen läßt.“

Formen weiterbesteht und unverzichtbar ist. Cassirer entfaltet den Mythos jedoch nicht nur als Denk- und Anschauungsform, sondern auch als Lebensform. Der Mythos ist in praktischen Lebensformen verwurzelt und fungiert als „Schema für die Orientierung des Lebens“.³⁴⁶ In *Vom Mythos des Staates* beschreibt Cassirer ein enges Verhältnis zwischen Ritus und Mythos:

„Mythos ist das *epische* Element im primitiven religiösen Leben; Ritus ist das *dramatische* Element. Wir müssen mit dem Studium des letzteren beginnen, um das erstere zu verstehen.“ (MS, 41)

Zum einen beleuchtet das Studium der Riten die emotionale und poetische Basis des Mythos, zum anderen enthüllt es dessen ethische und praktische Funktion. Da es sich dabei um die soziale und ethische Seite der Rationalität handelt, wird der Mythos als unnormales Mittel zur Bewältigung der verzweifelten Situationen, sogar als barbarische Zerstörung der Kultur aufgefasst. Dementsprechend stellt Cassirer nicht nur den Zusammenhang zwischen Mythos und Rationalität in Frage, sondern auch jegliche Übersetzungsversuche, „die auf eine Rationalisierung von Mythen oder Mythemen hinauslaufen würden“.³⁴⁷

5.4 Zwei Mythosbegriffe

Um das komplizierte und undeutliche Verhältnis zwischen Mythos und Rationalität zu erläutern, müssen, wie bereits erwähnt, zwei Schritte unternommen werden. Nach dem ersten Schritt bzw. nach der Annäherung an Cassirers Rationalitätsverständnis muss jetzt der zweite Schritt gegangen werden. Es gilt die Frage zu beantworten, ob Cassirer in seiner Philosophie zwei unterschiedliche Begriffe des Mythos benutzt.

Wenn Cassirer vom Mythos des Staates spricht, meint er vor allem den politischen Mythos, der für die nationalsozialistische Herrschaft von entscheidender Bedeutung ist. In *Vom Mythos des Staates* begreift er den politischen Mythos eingangs als eine

³⁴⁶ Paetzold 1993, S. 59.

³⁴⁷ Renz 2012, S. 381.

neue Macht des modernen politischen Denkens. (Vgl. MS, 7) Das wesentliche Charakteristikum des politischen Mythos besteht in dessen unmittelbarer Verbindung mit der Technik. Cassirer sieht in modernen politischen Mythen „die Mischung zweier Tätigkeiten, die einander auszuschließen scheinen“. Er schreibt:

„Der moderne Politiker mußte in sich selbst zwei vollständig verschiedene und sogar unvereinbare Funktionen verbinden. Er muß gleichzeitig sowohl als homo magus, als auch als homo faber handeln. Er ist der Priester einer neuen, vollständig irrationalen und mysteriösen Religion. Aber wenn er diese Religion verteidigen und propagieren muß, geht er sehr methodisch vor. Nichts bleibt dem Zufall überlassen; jeder Schritt ist wohl vorbereitet und vorbedacht. Es ist diese seltsame Kombination, die einer der überraschendsten Züge unserer politischen Mythen ist.“ (MS, 367)

In der Mischung zweier vollständig verschiedener Tätigkeiten erkennt Cassirer den Unterschied zwischen dem Mythos als einer symbolischen Form einerseits und dem neuen politischen Mythos andererseits. Während der erste Mythos als „ein freies Produkt der Einbildungskraft“ bezeichnet wird, wächst der zweite nicht frei auf, da er als künstliches Ding planmäßig „von sehr geschickten und schlaunen Handwerkern“ (MS, 367) erzeugt ist. Offensichtlich schätzt Cassirer den ersten positiv ein und erteilt dem zweiten einen kritischen und negativen Akzent. Er geht davon aus, dass der politische Mythos „ein künstliches, ein Scheinleben“ bedeutet, weil er als „eine äußere Kraft“ (MS, 373) den Menschen in Bewegung setzt. Deshalb ist der politische Mythos „nichts Authentisches“, sondern „etwas Veranstaltetes“.³⁴⁸ In diesem Zusammenhang scheint Cassirer zwei ganz unterschiedliche Begriffe von Mythos zu verwenden. Folglich stellt sich die Frage, ob in Cassirers Verständnis des Mythos eine gravierende Inkonsistenz vorhanden ist.

³⁴⁸ Recki 2004, S. 106.

5.4.1 Die Echtheit des Mythos

Um diese Frage beantworten zu können, wird zuerst das Beurteilungskriterium für die Echtheit des Mythos erklärt, da der erste wesentliche Unterschied zwischen dem Mythos als einer symbolischen Form einerseits und dem neuen politischen Mythos andererseits darin besteht, ob er als authentisch oder als inauthentisch gilt. Auf den ersten Blick scheint es, als verhielten sich diese beiden unterschiedlichen Begriffe inkohärent zueinander, da der eine authentisch, der andere inauthentisch ist.

Bei näherem Zusehen zeigt sich indes, dass die Unechtheit des Mythos nur im Rahmen der Kulturentwicklung verständlich ist. Cassirer stellt fest, dass „die Menschheit in ihrer Entwicklung durch zwei verschiedene Phasen zu gehen hatte“ (MS, 367). Diese Entwicklung ist durch den Übergang vom Zeitalter der Magie ins Zeitalter der Technik gekennzeichnet. Entsprechend sieht Cassirer in diesem Übergang eine Wandlung des Menschen vom *homo magus* zum *homo faber*. Die Zweiteilung der menschlichen Geschichte ist für die eingehende Analyse von besonderer Bedeutung, weil das Kriterium für die Echtheit des Mythos ausschließlich im kulturellen Entwicklungsprozess festgelegt ist. In *Vom Mythos des Staates* meint Cassirer:

„Hier sind es Menschen, Menschen von Erziehung und Intelligenz, ehrenhafte und aufrechte Menschen, die plötzlich das höchste menschliche Privileg aufgeben. Sie haben aufgehört, freie und persönlich handelnde Menschen zu sein.“ (MS, 373)

Auf der einen Seite beschreibt Cassirer hiermit offensichtlich eine traurige und furchtbare Erfahrung des Menschen im 20. Jahrhundert. Auf der anderen Seite impliziert er aber auch, dass dem Menschen im technischen Zeitalter ein Privileg zusteht, weil er als zivilisiertes Wesen frei handeln kann. Nach Cassirer führt der Mensch im magischen Zeitalter ein primitives und wildes Leben, das keineswegs als „ein wahres

Paradies von Einfachheit, Unschuld und Glückseligkeit“³⁴⁹ zu bezeichnen ist. Daher betrachtet Cassirer den Übergang vom Zeitalter der Magie ins Zeitalter der Technik als einen Zivilisierungsprozess, in dem er der Geschichte eine positive Bedeutung für die Kulturentwicklung beimisst und damit einen starken Fortschrittsglauben zum Ausdruck bringt. Trotz der schrecklichen Ereignisse des 20. Jahrhunderts, die erhebliche Zweifel am Fortschrittsmythos auslösen, gibt Cassirer seinen Fortschrittsglauben nicht auf. In seinem Verständnis von Geschichte sind also nicht nur die deskriptiven Aspekte, sondern auch die normativen zu erkennen. Anders formuliert geht es dabei nicht nur darum, was Geschichte ist, sondern auch darum, was Geschichte sein soll.

Nur unter der Voraussetzung, dass die menschliche Geschichte eine Geschichte des Fortschritts sein soll, fasst Cassirer den politischen Mythos als regressive Veranstaltung auf. Im magischen Zeitalter, in dem das mythische Weltbild und das mythische Bewusstsein dominieren, erreicht der Mensch als *homo magus* noch nicht „die geistige Reflexionsdistanz im Umgang mit den Bildern, die Fähigkeit zu rationaler Argumentation und das Bewußtsein von Individualität mit allen seinen Konsequenzen“³⁵⁰. Als wilde Früchte „einer üppigen Einbildungskraft“ (MS, 367) sind die Mythen im ersten Zeitalter von lebendiger Phantasie und farbenfroher Imagination geprägt. Daraus ergibt sich, dass die Mythen im ersten Zeitalter ganz spontan entstehen, weil sie in diesem Zeitalter ihr Zuhause finden. In diesem Fall stellt der Mythos keine regressive Veranstaltung dar, sondern den Mutterboden aller symbolischen Formen. Im technischen Zeitalter aber, nachdem der Mensch als *homo faber* die oben

³⁴⁹ MS, S. 372: „Der Wilde lebte allein in der Frische seines Waldes, wo er geboren war, seinen Instinkten folgend und seine einfachen Bedürfnisse befriedigend. Er erfreute sich des höchsten Gutes, des Gutes der absoluten Unabhängigkeit. Unglücklicherweise hat der Fortschritt der anthropologischen Forschung, der während des neunzehnten Jahrhunderts gemacht wurde, dieses philosophische Idyll vollständig zerstört.“

³⁵⁰ Recki 2004, S. 107.

erwähnte Reflexionsdistanz, Fähigkeit und das Bewusstsein von Individualität erreicht hat, gibt er sie unter dem Einfluss des modernen politischen Mythos wieder auf. Dieser Verzicht auf „das bereits entwickelte, auf Wissenschaft und Technik eingestellte und rechtsstaatlich geschützte Individuum“³⁵¹ bildet das negative Bild des Mythos im technischen Zeitalter. Wenn Cassirer scharfe Kritik am modernen politischen Mythos äußert, betont er vor allem die Gefahr regressiver Tendenzen in der nachmythischen Gesellschaft und betrachtet den politischen Mythos als Remythisierung der Welt.

An dieser Stelle deutet sich eine auffallende Ähnlichkeit von Cassirers Einschätzung des Mythos mit Adornos Ansatz an, der ebenfalls von der Annahme ausgeht, dass die moderne Mythologie eine kulturelle Regression bedeutet. In *Minima Moralia* illustriert Adorno seine These gegen den Okkultismus:

„Die Neigung zum Okkultismus ist ein Symptom der Rückbildung des Bewußtseins. Es hat die Kraft verloren, das Unbedingte zu denken und das Bedingte zu ertragen. [...] Geist dissoziiert sich in Geister und büßt darüber die Fähigkeit ein zu erkennen, daß es jene nicht gibt. Die verschleierte Unheilstendenz der Gesellschaft narret ihre Opfer in falscher Offenbarung, im halluzinierten Phänomen.“³⁵²

Für Adorno existiert kein wesentlicher Unterschied zwischen Okkultismus und Faschismus, der als politischer Mythos von sehr geschickten und schlaunen Politikern erzeugt wird.³⁵³ Angesichts des Symptoms des regressiven Bewusstseins stimmt Adorno mit Cassirer dahingehend überein, dass die zweite Mythologie unwahrer ist als

³⁵¹ A. a. O., S. 107.

³⁵² Adorno 1980, S. 271.

³⁵³ Vgl. a. a. O., S. 273: „Die Gewalt des Okkultismus wie des Faschismus, mit dem jene Denkschemata vom Schlag des antisemitischen verbinden, ist nicht nur die pathische. Sie liegt vielmehr darin, daß in den minderen Panazeen, Deckbilder gleichsam, das nach Wahrheit darbende Bewußtsein eine ihm dunkel gegenwärtige Erkenntnis meint greifen zu können, die der offizielle Fortschritt jeglicher Gestalt geflissentlich ihm vorenthält. Es ist die, daß die Gesellschaft, indem sie die Möglichkeit des spontanen Umschlags virtuell ausschließt, zur totalen Katastrophe gravitiert.“

die erste.³⁵⁴

Es kann nun resümiert werden, dass im politischen Mythos ein enger Zusammenhang zwischen Regressivität und Unechtheit vorhanden ist. Im allgemeinen Sinne darf der Mythos *an sich* nicht als regressive und inauthentische Kulturform bezeichnet werden. Nur im Hinblick auf die Entwicklungsphase der menschlichen Geschichte lässt sich beurteilen, ob der Mythos regressiv und inauthentisch ist. Nimmt man diese Schlussfolgerung an, muss das Zugeständnis gemacht werden, dass zwischen dem authentischen Mythos und dem inauthentischen Mythos keine logische Inkonsistenz besteht.

5.4.2 Mythos und Technik

Der andere wesentliche Unterschied zwischen dem Mythos als symbolischer Form einerseits und dem Mythos des Staates andererseits besteht darin, ob er sich mit der Technik vermischt. In *Vom Mythos des Staates* sieht Cassirer im ersten Mythos keine solche Mischung, während der zweite durch das Zusammenspiel mit der Technik gekennzeichnet ist. Liegt in diesem Unterschied der Grund dafür, dass sich die zwei verschiedenen Mythosbegriffe inkohärent zueinander verhalten? Um diese Frage zu beantworten, muss zunächst eine Auseinandersetzung mit dem Technikbegriff und mit dessen Verhältnis zum Mythos erfolgen.

5.4.2.1 Der Unterschied zwischen Mythos und Technik

In seiner Schrift *Form und Technik* aus dem Jahr 1930 vertritt Cassirer die Ansicht, dass die Technik im Aufbau der gegenwärtigen Kultur „den ersten Rang behauptet“, wenn man den Maßstab für die Bedeutung der einzelnen symbolischen Formen „in erster Linie ihrer realen *Wirksamkeit* entnimmt und den Wert dieser Gebiete nach der Größe ihrer unmittelbaren *Leistung* bestimmt“. Damit hebt er das „Primat der Tech-

³⁵⁴ Vgl. a. a. O., S. 271. Vgl. a. Recki 2004, S. 107.

nik“ (ECW 17, 139) hervor.

Cassirer unterscheidet das technische Wollen und Vollbringen vom magischen, indem er von *homo divinans* und *homo faber* spricht. Diese Unterscheidung tritt bereits in der obigen Diskussion über die Kulturentwicklung zu Tage, die sich als eine Wandlung des Menschen vom *homo magus* zum *homo faber* darstellt. Cassirer distanziert sich von jenen Ethnologen, die davon ausgehen, das Wollen und Vollbringen des magischen Menschen sei durch „das Überwiegen der ‚subjektiven‘ Bestimmung und Beweggründe über die rein ‚objektiven‘“ gekennzeichnet und das magisch-mythische Weltbild komme erst dadurch zustande, dass *homo divinans* seine eigenen Zustände in die Wirklichkeit projizieren und das, was in ihnen selbst vorgeht, in die Außenwelt hineinsieht. Für Cassirer schließt diese Erklärung eine „*Petitio principii*“ in sich ein und „nimmt das zu Erklärende als Erklärungsgrund vorweg“³⁵⁵ Der Grund dieses Zirkelschlusses liegt darin, dass das Verhältnis von Ich und Wirklichkeit nicht von Anfang an einmalig und eindeutig gesetzt ist:

„Für den Menschen besteht nicht von Anfang an eine feste Vorstellung von Subjekt und Objekt, nach welcher er sodann sein Verhalten richtet; sondern im Ganzen dieses Verhaltens, im Ganzen seiner leiblichen und seiner seelisch-geistigen Bestätigungen geht ihm erst das Wissen von beiden auf, scheidet sich ihm erst der Horizont des Ich von dem der Wirklichkeit.“ (ECW 17, 153)

Obwohl in der magisch-mythischen Welt keine fest gesetzte Grenze zwischen Subjekt und Objekt existiert, tritt der Mensch als *homo divinans* bzw. *homo magus* allmählich aus dem bloß passiven Verhältnis zur Natur heraus. Er fängt an, die Welt selbst in Besitz zu nehmen und ihr eine bestimmte Form aufzuprägen. In der magisch-mythischen Weltauffassung löst sich der Mensch von der „unmittelbaren Ge-

³⁵⁵ ECW 17, S. 152. Vgl. a. a. O., S. 152 f.: „Wir sprechen vom Standpunkt *unserer* theoretischen Weltbetrachtung, die auf dem Prinzip des ‚Grundes‘, auf der Kategorie der Kausalität als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung und der Erfahrungsgegenstände, beruht, wenn wir dem Primitiven vorhalten, daß er Objektives und Subjektives ‚verwechselt‘, daß er die Grenzen beider Gebiete ineinanderfließen läßt. Denn ebendiese Grenzen sind nicht ‚an sich‘ vorhanden; sondern sie müssen erst gesetzt und gesichert, erst durch die Arbeit des Geistes *gezogen* werden.“

genwart der Dinge“ los und baut damit „ein eigenes Reich“ (ECW 17, 155) auf. Insofern ist die Magie nicht lediglich „eine Weise der *Weltauffassung*“, sondern in ihr liegt bereits der „echte Keim der *Weltgestaltung*“ (ECW 17, 156).

Im Vergleich zum technischen Wirken und naturwissenschaftlichen Denken wird die magisch-mythische Konstituierung der Wirklichkeit anders vollzogen. Der magisch-mythische Mensch glaubt an „die Allmacht des Ich“, die sich jedoch lediglich in der „Kraft des *Wunsches*“ darstellt. Die Wirklichkeit kann sich diesem Wunsch „in seiner höchsten Steigerung und Potenzierung“ nicht entziehen, da sie ihm „gefügt und untertan“ ist. Obgleich sich der *homo divinus* durch seine eigenständige Konstituierung der Wirklichkeit von „der Macht der unmittelbaren Empfindung“ befreit, tritt an die Stelle dieser Macht nur „die Unmittelbarkeit des Begehrens“, in der er glaubt, dass er die Wirklichkeit unmittelbar „ergreifen und bezwingen“ (ECW 17, 155) kann. Cassirer konstatiert, dass die Gesamtheit der magischen Praktiken nur die Auseinanderlegung ist, „die fortschreitende Entfaltung des Wunschbildes, das der Geist von dem zu erreichenden Ziele in sich trägt.“ Deshalb besteht das spezifische Merkmal des magisch-mythischen Weltbildes darin, die erfahrbare Wirklichkeit auf magische Weise zu antizipieren und zu beeinflussen, sodass sie „dichter und dichter in einen bloßen Wunschtraum eingehüllt“ wird, in dem ihre eigene Form verborgen bleibt.

Hier spricht Cassirer von zwei Urformen der Magie, nämlich dem Wortzauber und dem Bildzauber, in denen Cassirer keine bloße Nachahmung und Reproduktion der äußeren Gegebenheit sieht, sondern einen geistigen Entwurf der Wirklichkeit.³⁵⁶ Diese Leistung der Subjektivität stellt für Cassirer einen ersten und den entscheidenden

³⁵⁶ Für Cassirer sind Wort und Bild die beiden Weisen, „in denen der Mensch ein Nicht-Gegenwärtiges gleich einem Gegenwärtigen behandelt; in denen er ein Gewünschtes und Ersehntes gleichsam vor sich hinstellt, um es schon in diesem Akt des ‚Vorstellens‘ zu genießen und sich zu eigen zu machen. Das räumlich Entlegene und das zeitlich Ferne wird im Wort ‚hervorgerufen‘; oder es wird ‚eingebildet‘ und ‚vorgebildet‘.“ (ECW 17, 156)

Schritt der Kulturentwicklung dar, in der der Mensch schrittweise vom Eindruck der bloßen Gegebenheit befreit ist und dazu übergeht, „eine Welt aus sich erstehen zu lassen“. Aber Cassirer erkennt auch den Nachteil der magisch-mythischen Weltgestaltung, in der es kein echtes Mittel der Betätigung gibt:

„Indem der Wille direkt auf sein Ziel überspringt, kommt es in solcher magischen Identifizierung von Ich und Welt zu keiner wahrhaften ‚Auseinandersetzung‘ zwischen beiden. Denn jede solche Auseinandersetzung fordert nicht nur Nähe, sondern Entfernung; nicht nur Bemächtigung, sondern auch Verzicht, nicht nur die Kraft des Erfassens, sondern auch die Kraft zur Distanzierung.“ (ECW 17, 156)

Anders formuliert besteht zwischen dem Wunsch und dem Gegenstand, zwischen dem Wünschen und seiner Erfüllung keine deutliche Grenze, weil der Wunsch selbst „eine unmittelbare Kraft“ (ECW 12, 249) besitzt.

Im Übergang von der magisch-mythischen zur technischen Beherrschung der Natur vollzieht sich laut Cassirer der wesentliche Schritt für den Fortgang und den Aufbau „des geistigen Selbstbewußtseins“ (ECW 12, 251). Im technischen Verhalten stellt sich der Doppelprozess von Nähe und Entfernung, von Bemächtigung und Verzicht, von der Kraft des Erfassens und der Kraft zur Distanzierung dar. Der Wille, dessen Macht im technischen Verhalten die Macht des bloßen Wunsches ersetzt, „offenbart sich nicht nur in der Kraft des vorwärtsstürmenden Impulses, sondern in der Art, in der dieser Impuls geleitet und beherrscht wird.“ (ECW 17, 156) Damit entsteht die objektive und gegenständliche Anschauung, die nicht mehr an die Leistung der Subjektivität geknüpft ist. Beim technischen Verhalten handelt es sich um eine wesentliche Art der Mittelbarkeit, die die verobjektivierende Tendenz des Bewusstseins aufzeigt. (Vgl. ECW 17, 158) Anders als der bloße Wunsch, der in seiner höchsten Steigerung und Potenzierung direkt auf sein Ziel überspringt, ist der Wille nicht auf diese Art und Weise durchzuführen, sondern muss in „eine ihm selbst ursprünglich fremde Ordnung“ (ECW 17, 157) eingreifen und sie als solche anerkennen. Infolgedessen steht die Natur nicht mehr in der Macht des menschlichen Wun-

ches, sondern erhält ihr eigenes selbständiges Sein. Durch den Gebrauch des Werkzeugs trennt sich die Welt des Wunsches allmählich von der Welt der Wirklichkeit. Mit anderen Worten ist die im magisch-mythischen Bewusstsein alles beherrschende Allmacht des bloßen Wunsches zugunsten der gegenständlichen Anschauung gebrochen. Im diesem Zusammenhang fasst Cassirer den Mythos und die Technik als zwei Tätigkeiten auf, die einander ausschließen sollten.

Indem sich das Werkzeug zwischen den Willen und das Ziel stellt, indem es in dieser Zwischenstellung gestattet, „beide voneinander zu sondern“ (ECW 17, 159), setzt es die unüberwindbare Distanz zwischen beide. Wie bereits angeführt, betrachtet Cassirer den Distanzgewinn als Ursprung der menschlichen Selbstbefreiung und Selbstverwirklichung. Insofern ist das Werkzeug ein zentrales Mittel zur menschlichen Befreiung. Bei der Frage nach dem Wert und Unwert der Technik handelt es sich „nicht um Lust oder Unlust, um Glück oder Leid, sondern um Freiheit oder Unfreiheit“ (ECW 17, 172 f.). Führt die Technik zu Zwang und Sklaverei, stellt sie sich als negatives Bild dar. Führt sie hingegen zu einer Zunahme der Selbstbefreiung des Menschen, so wird ihr eine positive Einschätzung zugesprochen, obwohl „man auf die Leiden und Mühen des Weges hinblickt“ (ECW 17, 173).

5.4.2.2 Die Verbindung zwischen Mythos und Technik

Obwohl Cassirer den Mythos und die Technik als zwei sich gegenseitig ausschließende Tätigkeiten bezeichnet, bringt er implizit das ursprüngliche Zusammenspiel zwischen beiden zum Ausdruck. Mit Max Eyth verdeutlicht Cassirer die Technik im Hinblick auf ihre Verwandtschaft mit der Sprache.³⁵⁷ Im Parallelismus zwischen

³⁵⁷ Vgl. ECW 17, S. 149 f.: „Die Sprache wurde [...] zur Waffe und zum Werkzeug, dessen sich der Mensch bedient, um sich im Kampf mit der Natur und im Kampf mit seinesgleichen, im sozialen und politischen Wettstreit, zu behaupten. Der ‚Logos‘ selbst, als Ausdruck der eigentümlichen Geistigkeit des Menschen, erscheint somit hier nicht lediglich in ‚theoretischer‘, sondern in ‚instrumentaler‘ Bedeutung.“

Sprache und Technik erkennt Cassirer ein echtes philosophisches Problem. Ihm zufolge ist die Sprache in erster Linie kein bloßes Darstellungsmittel, das die äußere Wirklichkeit abbildet und beschreibt, sondern ein Mittel zur Bemächtigung der Wirklichkeit. Die geistige Bewältigung der Wirklichkeit ist an den doppelten Akt des Fassens gebunden,

„an das ‚Begreifen‘ der Wirklichkeit im sprachlich-theoretischen *Denken* und an ihr ‚Erfassen‘ durch das Medium des *Wirkens*; an die gedankliche wie an die technische Formgebung“.

Sprache besitzt nicht nur eine theoretische und gedankliche Bedeutung, sondern auch eine instrumentale und technische. Dies bedeutet, dass in der Sprache eine ursprüngliche Einheit des theoretischen Denkens und instrumentalen Wirkens besteht. Deshalb lässt sich das Wesen des sprechenden Menschen auch in zweifacher Richtung definieren: Einerseits ist der sprechende Mensch insofern ein vernünftiges Wesen, als „die ‚Vernunft‘ aus der Sprache stammt und unlöslich an sie gebunden ist“; andererseits ist er auch „ein technisches, ein werkzeuggestaltendes Wesen“ (ECW 17, 150). Was hier zum Gebrauch der Sprache gesagt wird, gilt nach Cassirer auch für jeden primitiven Werkzeuggebrauch.

Nach der Beschreibung des ursprünglichen Zusammenspiels von Sprache und Technik kann eine weitere Frage aufgeworfen werden, nämlich: Wie verhalten sich Mythos und Technik zueinander? Für die Beantwortung dieser Frage ist indes eine kurze Erläuterung über die Beziehung zwischen Mythos und Sprache hilfreich. In seinem Aufsatz *Sprache und Mythos* setzt sich Cassirer mit der engen Verflochtenheit des Mythos und der Sprache auseinander und analysiert, „wie der Aufbau der mythischen und der sprachlichen Welt auf weite Strecken hin von den gleichen geistigen Motiven bestimmt und durch sie beherrscht wird“. (ECW 16, 298) Indem Cassirer versucht, eine gemeinsame Wurzel, aus der Mythos und Sprache herauswachsen, aufzuweisen, fragt er in der Tat nach der letzten „Gemeinsamkeit in der Funktion des Gestaltens selbst“. Diese Gemeinsamkeit findet er in der „Form des *metaphorischen*

Denkens“:

„Vom Wesen und Sinn der *Metapher* scheinen wir daher ausgehen zu müssen, wenn wir auf der einen Seite die Einheit, auf der anderen die Differenz der mythischen und der sprachlichen Welt erfassen wollen.“ (ECW 16, 299)

Cassirer distanziert sich vom geläufigen Begriff der Metapher. Für ihn besteht die Grundfunktion der Metapher nicht in der „Umschreibung eines Ausdrucks durch einen anderen“ oder nicht in der „Umstellung und Vertauschung, die mit dem Wortschatz der Sprache schon als einem fertigen Material schaltet“ (ECW 16, 302), sondern darin, die Bedingung der Sprachbildung und der mythischen Begriffsbildung zu schaffen. Es handelt sich dabei nicht um eine bloß wörtliche Übertragung, sondern um die „Darstellung seelischer Regungen und Erregungen in bestimmten objektiven Bildungen und Gebilden“ (ECW 16, 303).

Angesichts der ursprünglich unlöslichen Korrelation des mythischen und sprachlichen Denkens sollte vom engen Verhältnis zwischen Mythos und Technik ausgegangen werden, wenn nicht am ursprünglichen Zusammenspiel von Sprache und Technik gezweifelt wird. Wenn Cassirer das mythische Bewusstsein als erste menschliche Befreiung von der Vormundschaft der Natur beschreibt, sieht er hierin auch ein Mittel zur Bemächtigung der Wirklichkeit. Als symbolische Form ist der Mythos wie die Sprache nicht als ein „totes *Erzeugtes*“, als eine bloße Aufnahme der bestehenden Gegenstände, sondern als „eine Weise und Grundrichtung des *Erzeugens*“ (ECW 17, 148) zu verstehen. Insofern sollte festgestellt werden, dass sich die mythische Bemächtigung der Wirklichkeit durch das Medium des Wirkens vollzieht, da dem Mythos auch eine instrumentale Bedeutung zukommt.

Diese Analyse offenbart freilich eine andere Unstimmigkeit in Cassirers Philosophie. Auf der einen Seite bezeichnet Cassirer den Mythos und die Technik als zwei Tätigkeiten, „die einander auszuschließen scheinen“ (MS, 367). Auf der anderen Seite kann aus den Aussagen Cassirers der Schluss gezogen werden, dass es nicht nur ein ursprüngliches Zusammenspiel von Sprache und Technik gibt, sondern auch

eines von Mythos und Technik. Diese Unstimmigkeit wird erst dann beseitigt, wenn man bemerkt, dass es sich hierbei um zwei kulturelle Entwicklungsstufen handelt, in denen sich Mythos und Technik jeweils unterschiedlich zueinander verhalten.

Cassirer hebt hervor, dass sich Mythos und Technik „rein genetisch“ nicht voneinander sondern lassen. Obwohl der Werkzeuggebrauch den entscheidenden Schritt im Fortgang der kulturellen Entwicklung darstellt, besteht zwischen dem *homo divinus* und dem *homo faber* ursprünglich ein enger Zusammenhang. Cassirer erblickt in den einfachsten Werkzeugen die ihnen innewohnende dämonische Gewalt:

„Auch nachdem der Mensch von dem magischen Verhältnis zur Natur in ein technisches übergegangen ist, nachdem er also die Notwendigkeit und den Gebrauch bestimmter primitiver *Werkzeuge* erlernt hat, haben doch diese Werkzeuge selbst für ihn zunächst noch einen magischen Charakter und eine magische Wirkungsweise. [...] Die Tätigkeit, die mittels solcher Geräte und Werkzeuge verrichtet wird, bedarf bestimmter magischer Unterstützungen und Förderungen, ohne die sie nicht völlig gelingen kann“. (ECW 12, 250 f.)

Es wird also ersichtlich, dass in der frühen menschlichen Entwicklungsphase keine wesentliche Grenze zwischen Technik und Magie bzw. Mythos vorhanden ist und dass die Technik für eine lange Zeit unauflöslich mit magischen-mythischen Momenten verbunden und von ihnen durchdrungen bleibt. Noch wichtiger ist indes die Tatsache, dass kein bestimmter Zeitpunkt in der menschlichen Entwicklung benannt werden kann, „an dem sie von der magischen zur technischen Beherrschung der Natur übergeht.“ (ECW 12, 251) Aus diesem Grund vollzieht sich der Hervorgang der Technik aus der magisch-mythischen Welt nicht mit einem Schlage. Wenn Cassirer von dem engen Zusammenhang zwischen Mythos und Technik spricht, weist er darauf hin, dass die Technik ursprünglich mit dem magisch-mythischen Denken verbunden ist und sie nicht als gesonderte, für sich seiende und für sich erkennbare Gestaltung hervortritt. In der ersten und primitiven Entwicklungsphase der Menschheit löst sich die unentwickelte und von magisch-mythischen Momenten stark beeinflusste Technik noch nicht vollständig von der Natur. Insofern ist die Technik auf dieser

Stufe keine reine und selbständige symbolische Form.

Die ursprünglich enge Verwandtschaft zwischen den magisch-mythischen und den technischen Tätigkeiten bedeutet jedoch nicht, dass keine wesentlichen Unterschiede zwischen beiden vorhanden sind. Erst in der späteren Entwicklungsphase, in der der Mensch als *homo faber* handelt, ist die unmittelbare Nähe zur Natur gebrochen, erst dann stellt die Technik ihre eigentümliche geistige Gestalt fest. Wenn Cassirer den Mythos und die Technik als zwei einander ausschließende Tätigkeiten bezeichnet, beschreibt er die Beziehung zwischen beiden im technischen Zeitalter, das sich als entwickelte Stufe der Kulturentwicklung darstellt, in dem sich die symbolischen Formen unendlich ausdifferenzieren, in dem sie allmählich zum wahrhaften Durchbruch gelangen.

In diesem Zusammenhang wird deutlich, dass es sich bei der obigen scheinbaren Unstimmigkeit in der Tat um zwei unterschiedliche Zeitalter handelt. Während es im magisch-mythischen Zeitalter ein ursprüngliches Zusammenspiel von Mythos und Technik gibt, trennt sich die Technik im technischen Zeitalter vollständig vom magisch-mythischen Bewusstsein und gewinnt damit ihre eigene Bedeutung.

5.4.2.3 Planmäßigkeit: Ein wesentliches Charakteristikum des modernen politischen Mythos

In *Vom Mythos des Staates* vertritt Cassirer zwei verschiedene Thesen:

1) Ob der Mythos eine symbolische Form oder bloß eine politische Veranstaltung ist, hängt davon ab, ob in ihm die mythische Funktion mit der technischen Funktion in Verbindung gesetzt wird.

2) Zwischen den magisch-mythischen und den technischen Tätigkeiten besteht eine ursprüngliche enge Verwandtschaft.

Offensichtlich spiegelt sich hier ein weiterer Zwiespalt in Cassirers Theorie wider. Bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass bei diesen beiden Thesen zwei völlig unter-

schiedliche Problemkreise fokussiert werden: Mit der ersten These versucht Cassirer, den fundamentalen Unterschied zwischen dem Mythos als einer symbolischen Form und dem neuen politischen Mythos zu beschreiben, um den Grund für die Entstehung des totalitären Staates und die verheerende Zerstörung der menschlichen Kultur zu erläutern; in der zweiten These beschäftigt er sich vor allem mit der ursprünglichen Gestalt der Technik, die in der frühen menschlichen Entwicklungsphase ohne die magisch-mythischen Unterstützungen und Förderungen nicht vollständig zur Anwendung gebracht wird. Da diese beiden Problemkreise relativ unabhängig voneinander sind, könnte mit gutem Grund die Vermutung geäußert werden, dass sich Cassirer auf unterschiedliche Ebenen und Schwerpunkte konzentriert. Obwohl diese Interpretation nichts an der Tatsache ändert, dass Cassirer mit seinen beiden Thesen tatsächlich einen logischen Widerspruch begeht, läßt sich damit mindestens erklären, wie dieser Widerspruch überhaupt zustande kommt.

Nach der obigen Analyse scheint die erste Behauptung Cassirers fragwürdig zu sein. Aus der Tatsache, dass die Technik in der anfänglichen menschlichen Entwicklungsstufe noch unauflöslich mit magisch-mythischen Elementen verknüpft ist, läßt sich nicht folgern, dass der Mythos in diesem Zeitalter nicht als ein freies Produkt des menschlichen Geistes und damit nicht als eine symbolische Form bezeichnet wird. Insofern sollte davon ausgegangen werden, dass allein aus der Frage heraus, ob sich der Mythos mit der Technik vermischt oder nicht, kein wesentlicher Unterschied zwischen dem Mythos als einer symbolischen Form und dem modernen politischen Mythos festzustellen ist.

Um diese Unstimmigkeit völlig zu beseitigen, sollte ein weiterer Schritt gegangen werden. So sollte Cassirers Theorie auf gewisse Weise ergänzt oder auf ein bestimmtes Gebiet beschränkt werden, ohne deren wahre Absicht zu verbergen. Wie bereits erwähnt, wächst der neue politische Mythos nicht frei auf, weil er nicht spontan, sondern planmäßig erzeugt wird. Hier hebt Cassirer den Begriff der Planmäßigkeit

hervor, die die charakteristische Eigenschaft des modernen politischen Mythos darstellt. Daher spielt der Begriff der Planmäßigkeit in der Unterscheidung zwischen beiden Mythoskonzepten eine bedeutende Rolle. Mit ihm kann die erste These folgendermaßen modifiziert werden:

Ob der Mythos eine symbolische Form oder bloß eine politische Veranstaltung ist, hängt davon ab, ob in ihm die mythische Funktion mit der technischen Funktion *planmäßig* in Verbindung gesetzt wird.

Es ist also die künstliche und planmäßige Vermischung zwischen den magisch-mythischen und den technischen Tätigkeiten, die darüber entscheiden kann, ob es um den neuen politischen Mythos geht. Anders formuliert müssen zwei Voraussetzungen erfüllt werden, damit der Mythos als Mythos des Staates bezeichnet werden kann: Erstens muss sich der Mythos mit den technischen Elementen verknüpfen und zweitens muss diese Verknüpfung nicht *spontan*, sondern *planmäßig* hergestellt werden.

Der zweiten These Cassirers zufolge ist der Mythos in primitiven Gesellschaften eng mit den technischen Tätigkeiten verbunden. Doch diese enge Verwandtschaft zwischen Mythos und Technik führt nicht zur Schlussfolgerung, dass der primitive Mythos mit dem modernen politischen Mythos identifiziert wird, weil die zweite Voraussetzung noch nicht erfüllt wird. Der Glaube vom *homo divinans* an den Zauber, „der bestimmten Arbeitsgeräten, bestimmten Werkzeugen oder Waffen inneohnt“ (ECW 12, 251), verbreitet sich über die ganze Erde. Mit diesem Glauben findet der *homo divinans* innerhalb des magisch-mythischen Gebiets Unterstützung und Förderung, während er gleichzeitig die technischen Geräte und Werkzeuge gebraucht. Daher ist für ihn die Grenze zwischen den magisch-mythischen und den technischen Tätigkeiten nicht so deutlich gesetzt wie für den *homo faber*. In der Anfangsphase der kulturellen Entwicklung werden Magie und Technik noch nicht genetisch voneinander getrennt und es existiert noch kein Gegensatz zwischen der inneren und der äußeren Welt. (Vgl. ebd.) Der Mythos in seiner ursprünglichen Form ist

zwar etwas Fiktives, aber „keine bewußte, sondern eine unbewußte Fiktion“ (VM, 119). In diesem Sinne ist diese Verbindung zwischen Mythos und Technik nicht als künstlich und planmäßig aufzufassen, sondern als frei, unbewusst und spontan.

Anders als die ursprüngliche Gestalt des Mythos verwechselt der Mythos des Staates *planmäßig* die mythischen mit den technischen Tätigkeiten. Der moderne Politiker verhält sich wie ein geschickter und schlauer Handwerker. Obwohl er genau weiß, dass sich Mythos und Technik im Verlaufe der kulturellen Entwicklung voneinander so differenzieren und dass sie im modernen Zeitalter vollständig unterschiedlich und sogar unvereinbar werden, strebt er dennoch nach einer Remythisierung der Technik und nach der Technisierung des Mythos, um die Massen zu beeinflussen und zu manipulieren. Insofern lässt sich diese Verbindung als künstlich und planmäßig bezeichnen.

Daraus geht hervor, dass die *Planmäßigkeit* der Verknüpfung zwischen Mythos und Technik ein wesentliches Charakteristikum des modernen politischen Mythos darstellt und dass in ihr der Unterschied zwischen dem Mythos als symbolischer Form und dem neuen politischen Mythos liegt. Mithilfe der Modifikation der ersten These durch den Begriff der Planmäßigkeit lässt sich die oben erwähnte Unstimmigkeit beseitigen.

Doch in dieser *Planmäßigkeit* wird auch eine enge Verbindung zwischen beiden Mythosbegriffen erkennbar, weil diese *Planmäßigkeit* sowie der moderne politische Mythos ohne den Fortbestand der alten mythischen Momente unmöglich sind. Im Folgenden werden einige Eigenschaften des modernen politischen Mythos beschrieben, in denen der innere Zusammenhang zwischen beiden Mythosbegriffen deutlicher aufgezeigt wird.

5.4.3 Die weiteren Eigenschaften des Mythos des Staates

5.4.3.1 Wechsel in der Funktion der Sprache

Nach Auffassung Cassirers findet im totalitären Staat ein Wechsel in der Funktion der Sprache statt. Er stellt fest, dass die Sprache „in der Geschichte der Zivilisation zwei ganz verschiedene Funktionen erfüllt“: eine magische und eine semantische Funktion. Während das magische Wort in primitiven Gesellschaften „einen vorwiegenden und überwältigenden Einfluß“ hat, gewinnt das semantische Wort im Verlaufe der Geschichte die Oberhand über das magische Wort. Ferner offenbart sich in der semantischen Funktion das Wesen der Sprache: „Selbst in den sogenannten primitiven Sprachen fehlt niemals die semantische Funktion des Wortes; ohne sie könnte es keine menschliche Sprache geben.“ (MS, 368) Im politischen Mythos des 20. Jahrhunderts nimmt Cassirer jedoch eine radikale Veränderung der Sprache wahr, die das sozial-politische Zusammenleben der Menschen beeinflussen kann. Die spezifische Eigenschaft dieser Veränderung ist das Überwiegen der magischen Funktion vor der semantischen.³⁵⁸ Bei der Sprache des modernen politischen Mythos steht nicht mehr im Vordergrund, die Dinge oder Beziehungen zwischen Dingen zu benennen und damit Phänomene zu beschreiben und analysieren, sondern kollektive Affekte und heftige Leidenschaften auszudrücken. Die propositionale und semantische Funktion der Sprache wird durch die emotionale und affektive Funktion abgelöst. Aus diesem Grund hält Cassirer den Versuch, die vom Naziregime produzierten neuen Termini ins Englisch zu übersetzen, für erfolglos. Was diese Termini charakterisiert,

„ist nicht so sehr ihr Inhalt und ihre objektive Bedeutung, als die emotionale Atmosphäre, die sie umgibt. Diese Atmosphäre muß gefühlt werden; sie kann nicht übersetzt werden, noch kann sie aus einem geistigen Klima in ein ganz anderes übertragen werden.“ (MS,

³⁵⁸ Vgl. MS, S. 369: „Dieser Bedeutungswandel folgt aus der Tatsache, daß jene Worte, die früher in beschreibendem, logischem oder semantischem Sinne gebraucht wurden, jetzt als magische Worte gebraucht werden, die bestimmt sind, gewisse Wirkungen hervorzubringen und gewisse Affekte aufzurühren.“

370)

In der politischen Sprache spiegelt sich die Remythisierung der modernen Gesellschaft. Bei genauerer Betrachtung könnte beobachtet werden, dass es keinen Bruch und keine Inkonsistenz in der Entwicklung vom primitiven Mythos zum modernen politischen Mythos gibt, weil die Sprache des zweiten Mythos alle grundsätzlichen Elemente enthält, die bereits in der des ersten existieren. Cassirer hebt hervor, dass das mythische Bewusstsein keine objektiven, sondern physiognomische Merkmale wahrnimmt und dass es nicht aus intellektuellen Prozessen entsteht, sondern aus menschlichen Gefühlen und Emotionen. Aufgrund dessen ist der Mythos in seinem ursprünglichen und eigentlichen Sinne Ausdruck eines Fühlens. In der Sprache des modernen Mythos werden all diese Eigenschaften des primitiven Mythos sichtbar. *Inhaltlich* gesehen gibt es also keine deutliche Grenze zwischen dem ersten und dem zweiten Mythos.

Dirk Lüddecke zufolge ist Cassirers Diagnose als Charakterisierung der politischen Sprache totalitärer Herrschaft zu unspezifisch. Während Cassirer die affektiven und emotionalen Momente der politischen Sprache auf ihre Verknüpfung zum Mythos zurückführt, geht Lüddecke davon aus, dass sie von sich aus nicht auf die propositionale Seite festgelegt und nicht auf den logischen, beschreibenden Gebrauch beschränkt sind. Es gehört zur politischen Sprache jenes affektive Moment, „das keineswegs *eo ipso* eine Verbindung zum Mythos und zur Magie signalisiert, sondern zur *Rationalität der Politik*, die auf dem Einander-Überzeugen beruht.“ Gewiss leistet der Mythos die affektive und emotionale Funktion, aber diese Funktion kann auch die politische Sprache leisten. Bezugnehmend auf Aristoteles behauptet Lüddecke, dass das Einander-Überzeugen, auf dem die Rationalität der Politik beruht, nicht nur durch „den propositionalen Gehalt der Sätze und die logische Schlüssigkeit der Argumentation“ erzielt wird, sondern auch dadurch, „daß die Zuhörer in be-

stimmte Affekte versetzt werden“.³⁵⁹ Deshalb bedeutet das Überwiegen des magischen, affekterzeugenden Wortes vor dem inhaltlichen und semantischen in der politischen Sprache nicht zwingend die Remythisierung der Gesellschaft bzw. den barbarischen Rückfall in den Mythos.

In Cassirers Beschreibung des Wechsels der sprachlichen Funktion wird darüber hinaus seine Präferenz der semantischen vor der pragmatischen Dimension erkennbar. Im Vergleich zu Charles Morris, der einen behavioristisch-pragmatischen Ansatz vertritt, berücksichtigt Cassirer den pragmatischen Aspekt „des zur Orientierung in der Welt notwendigen Zeichenbezugs“ nicht ausreichend. Für ihn „ist der primär relevante Aspekt der Zeichenfunktion der semantische, der uns die ‚Bedeutung‘ des Designatum zeigt“.³⁶⁰ Anders formuliert interessiert Cassirer vornehmlich die objektivierende, weniger die „indikative oder kommunikative Funktion des Zeichens“.³⁶¹ Gleichwohl bedeutet dies nicht, dass Cassirer in der politischen Sprache die emotionalen und affekterzeugenden Momente außer Betracht lässt. Laut Lüddecke verzichtet Cassirer nicht auf den appellativen Zug politischen Redens, „wenn er z. B. anlässlich der Verfassungsfeier über die republikanische Verfassung und deren Heimatrecht in deutschem Geist und auf deutschem Territorium sprach.“³⁶² Damit räumt Cassirer selbst ein, dass auch das affektive Moment zur politischen Sprache bzw. zur Rationalität der Politik gehört, die nicht notwendigerweise mit den mythischen Elementen vermischt ist. An dieser Stelle scheint es, als sei diese Schlussfolgerung nicht

³⁵⁹ Lüddecke 2003, S. 377.

³⁶⁰ Speck 1991, S. 122.

³⁶¹ A. a. O, S. 122 f.: „Er [sc. Cassirer] gibt keine Analyse und Klassifikation der Zeichen unter dem Gesichtspunkt, wie sie tatsächlich menschliches Handeln und Verhalten orientieren, werten und beeinflussen; er versucht vielmehr den Nachweis, daß menschliches Verhalten überhaupt, zumal Erkennen, nicht als gleichsam nachträglich durch Begriffe vermittelt möglich ist, sondern zeichenvermittelte Funktion ist: Es gibt keine Erkenntnis von etwa als etwas ohne eine reale Zeichenvermittlung an Hand materieller Zeichenvehikel.“

³⁶² Lüddecke 2003, S. 337.

mit Cassirers These vereinbar, dass im modernen politischen Mythos eine radikale Veränderung der sprachlichen Funktion existiert und dass diese Veränderung einen reaktionären Rückfall in die mythische Welt darstellt.

Lüddecke versucht diese Unstimmigkeit zu lösen, indem er davon ausgeht, dass der Wandel im Gebrauch sprachlicher Ausdrücke bzw. die Umstellung von der semantischen auf die magische Funktion „weniger qualitativ als quantitativ, also mehr als eine Gewichtsverlagerung zu lesen ist“. Mit anderen Worten besteht zwischen diesen beiden Funktionen „kein exklusives Verhältnis eines Entweder-Oder“, sondern es geht um verschiedene Richtungen des sprachlichen Gebrauchs, „so daß ein Mehr-oder-Weniger, ein Überwiegen und auch ein Vorherrschen der einen oder anderen Funktion diagnostiziert werden kann“. Wenn Cassirer von den funktionellen Veränderungen der Sprache und vom Rückfall in den Mythos spricht, übt er keine Kritik an der politischen Sprache schlechthin, sondern richtet seine Aufmerksamkeit vor allem auf die *totalitären* politische Sprache. In diesem Sinne trennt sich die *rationale* politische Sprache von der *radikal-totalitären* politischen Sprache. Während die *rationale* politische Sprache durch das Überwiegen der semantischen und propositionalen über appellative und emotionale Inhalte gekennzeichnet ist, wird die politische Sprache der *totalitären* Herrschaft „durch ein Vorherrschen magischen, affekterzeugenden manipulativen Gebrauchs auf Kosten inhaltlicher Bestimmtheit, die nicht-manipulativ in dem Sinne ist, das sie rationaler Überprüfung zugänglich ist“³⁶³, geschrieben. Daraus lässt sich schließen, dass Cassirer nicht in der *rationalen* politischen Sprache, sondern in der politischen Sprache der *totalitären* Herrschaft die Remythisierung der modernen Gesellschaft und den Rückfall in den Mythos verortet.

³⁶³ A. a. O., S. 338.

5.4.3.2 Ritual

Neben der Emotionalisierung der Sprache analysiert Cassirer auch die Ritualisierung des ganzen Lebens des Menschen. Ihm zufolge entfaltet die politische Sprache nur dann ihre volle Wirkung, wenn sie „durch die Einführung neuer Riten begleitet“ wird. Im totalitären Staat wird das Alltagsleben „plötzlich von einer Hochflut neuer Riten überschwemmt“. Cassirer hebt hervor, dass diese neuen Riten ebenso „regelmäßig, streng und unerbittlich“ sind wie das Ritual in primitiven Gesellschaften:

„Jede Klasse, jedes Geschlecht und jedes Alter hat seinen eigenen Ritus. Niemand konnte auf der Straße gehen, niemand konnte seinen Nachbarn oder Freund grüßen, ohne ein politisches Ritual zu vollziehen. Und genau wie in den primitiven Gesellschaften bedeutete die Vernachlässigung eines vorgeschriebenen Ritus Unglück und Tod. Selbst bei jungen Kindern wird das nicht als bloße Unterlassungssünde betrachtet. Es wird ein Verbrechen gegen die Majestät des Führers und des totalitären Staates“.

Durch die Ritualisierung des Alltagslebens werden die Menschen vom totalitären Staat streng kontrolliert und technisch manipuliert. Der Führer des totalitären Staates geht dabei sehr methodisch vor, um den Menschen ihrer Freiheit zu berauben. Bei der ständigen, uniformen und monotonen Durchführung der neuen Riten verlieren die Menschen ihre „Urteilkraft und Fähigkeit kritischer Unterscheidung“, ihr „Gefühl für Persönlichkeit und individuelle Verantwortung“. (MS, 371) An die Stelle der individuellen Verantwortung tritt eine kollektive Verantwortung, nach der nicht das Individuum, sondern das Kollektiv das wirkliche moralische Subjekt darstellt:

„Der Klan, die Familie und der ganze Stamm sind für die Handlungen aller ihrer Mitglieder verantwortlich. Wenn ein Verbrechen verübt wird, legt man es nicht einem Individuum zur Last. Durch eine Art Befleckung oder soziale Ansteckung breitet sich das Verbrechen über die ganze Gruppe aus. Niemand kann der Infektion entgehen.“ (MS, 371 f.)

In seiner Analyse des Freiheitsbegriffs konstatiert Cassirer den engen Zusammenhang zwischen Freiheit und Motiv.³⁶⁴ Dabei kann von einer „*Individualisierung des*

³⁶⁴ Siehe Kap. 3.2 u. 3.3.

Autonomiekonzeptes“ bei ihm gesprochen werden.³⁶⁵ Der Mensch ist erst dann ein freies Wesen, wenn seine Motive von seinem eigenen Urteil und seiner eigenen Überzeugung abhängig sind. In der freien Handlung ist das Gesetz, dem der Mensch gehorchen soll, nicht von außen aufgestellt. Es muss vielmehr durch das Individuum als moralisches Subjekt selbst auferlegt werden. Verzichtet das Individuum auf seine Verantwortung und geht bloß im Kollektiv auf, so verliert es seine Freiheit. Daher stellt sich in dieser Ritualisierung die Remythisierung der modernen Gesellschaft dar.

5.4.3.3 Führer und Fatalismus

Im Zentrum des totalitären Staates stehen die politische Führer, die „all jene Funktionen übernehmen, die in primitiven Gesellschaften vom Zauberer ausgeübt wurden“. Cassirer bezeichnet die Führer des totalitären Staates als absolute Herrscher, als Medizinmänner, die versprechen, „alle sozialen Übel zu heilen“ (MS, 376 f.). Während der Wahrsager durch die primitive Art der Weissagung seinen festen Platz und seine unentbehrliche Funktion in primitiven Gesellschaften hat, entwickelt der Führer im modernen totalitären Staat „eine viel verfeinere und ausgearbeitete Methode der Weissagung“, eine Methode, „die den Anspruch erhebt, wissenschaftlich und philosophisch zu sein.“ (MS, 377) Er weiß sehr wohl, wie große Massen durch die neue Kunst der Wahrsagung zu beeinflussen sind.³⁶⁶ Lüddecke geht davon aus, dass die ethische Qualität des Redners unberücksichtigt bleibt, wenn Cassirer das Überwiegen der emotionalen und affekterzeugenden Inhalte über semantische und propositionale

³⁶⁵ Lüddecke 2003, S. 342: „Zwar wird an der *gesetzlichen* Form der Willensdetermination, der eine freie Handlung entspringt, festgehalten, aber ihr universeller – für alle Vernunftwesen identischer – Charakter doch insoweit abgeblendet, als die *individuelle Überzeugung* von dem, was in einer bestimmten Situation moralische Pflicht ist, systematisch aufgewertet wird.“

³⁶⁶ Vgl. MS, S. 377 f.: „Der Politiker wird eine Art öffentlicher Wahrsager. Prophetie ist ein wesentliches Element in der neuen Technik der Führerschaft. Die unwahrscheinlichsten oder sogar unmöglichen Versprechungen werden gemacht; das tausendjährige Reich wird immer und immer wieder verkündet.“

als wesentliche Eigenschaft der totalitären politischen Sprache versteht. In der Tat richtet Cassirer seine Aufmerksamkeit auf das Lügenmoment der nationalsozialistischen Sprache, indem er die Versprechungen und die Wahrsagungen des Redners bzw. des Führers als unwahrscheinlich und unmöglich bezeichnet. Da der ethische Charakter des Sprechers im Lügenmoment der nationalsozialistischen Sprache hervortritt, bleibt dieser Charakter in Cassirers Analyse der politischen Sprache nicht unberücksichtigt, obwohl Cassirer immer wieder von den magischen und affekterzeugenden Elementen der politischen Sprache spricht.

Durch die neue Technik der Prophetie lässt der Führer die große Masse daran glauben, dass er ein Prophet ist – ein Gott, dem alle folgen sollen. Wer ihm nicht vertraut, wer ihn zu entmythisieren versucht, der muss im Name des Volkes isoliert oder sogar ermordet werden. Für Cassirer erschien diese neue Kunst der Wahrsagung zuerst nicht im politischen, sondern im theoretischen Bereich. Er betrachtet das von Oswald Spengler geschriebene Werk *Der Untergang des Abendlandes* als eines der „Pionierwerke des Nationalsozialismus“ (MS, 381), obwohl es keine nationalsozialistische Ideologie propagiert. Cassirer zufolge ist das Buch kein wissenschaftliches Werk, weil Spengler offensichtlich alle Methoden der Wissenschaft „verachtete und verwarf“ und eine neue Methode fand,

„durch die historische und kulturelle Ereignisse auf die gleiche Weise und mit der gleichen Genauigkeit vorausgesagt werden könnten, wie ein Astronom eine Sonne- oder Mondesfinsternis voraussagt“. (MS, 378 f.)

Spengler strebt nicht nur danach, die menschliche Geschichte zu erzählen, sondern danach, sie vorauszubestimmen:

„Es handelt sich darum, das Schicksal einer Kultur, und zwar der einzigen, die heute auf der Erde in Vollendung begriffen ist, derjenigen Westeuropas, in den noch nicht abgelaufenen Stadien zu verfolgen.“³⁶⁷

Statt von Naturgesetzen abhängig zu sein, sind Aufstieg, Niedergang und Fall von

³⁶⁷ Spengler 1919, S. 3. Vgl. a. MS, S. 379.

Zivilisationen von der Macht des Schicksals vorausbestimmt. Es ist nicht Kausalität, sondern Schicksal, das die menschliche Geschichte beherrscht. In Spenglers Kulturmorphologie offenbart sich also eine endlose Verkettung der Ereignisse durch das Schicksal. Indem Spengler von der Macht des Schicksals spricht, vertritt er in der Tat eine fatalistische Auffassung der Geschichte. Für Cassirer stellt Spenglers Fatalismus „die Wiedergeburt eines der ältesten mythischen Motive“³⁶⁸ dar. Zwischen Spenglers Prognose der zukünftigen Entwicklung der Kultur und den astrologischen Prognosen erkennt Cassirer eine verblüffende Ähnlichkeit. Damit wertet er Spenglers *Untergang des Abendlandes* sogar als „Astrologie der Geschichte“ und „Werk eines Wahrsagers“ ab, „der seine dunklen apokalyptischen Visionen enthüllte“.

Cassirer verbindet das Werk Spenglers mit den politischen Prophezeiungen des totalitären Staates, auch wenn eine solche Verbindung auf den ersten Blick „im höchsten Grade fragwürdig zu sein“ (MS, 381) scheint. Obwohl Spengler kein aufwärts oder abwärts gerichtetes Geschichtsmodell vertritt wie der Kulturoptimismus und -pessimismus, sondern ein zyklisches Geschichtsbild, ist sein Name fest mit dem Kulturpessimismus verbunden. Indem er die dunkle Macht des Schicksals betont, bezeichnet er den Kulturoptimismus als Feigheit. In diesem Kulturpessimismus jedoch, so glaubt Spengler, ist ein positiver Aspekt der Geschichte zu sehen:

„Wenn unter dem Eindruck dieses Buches sich Menschen der neuen Generation der Technik statt der Lyrik, der Marine statt der Malerei, der Politik statt der Erkenntniskritik zuwenden, so tun sie, was ich wünsche, und man kann ihnen nichts Besseres wünschen.“³⁶⁹

Für Spengler bedeutet also der Untergang des Abendlandes keineswegs das Ende der Geschichte, sondern ihr neuer Anfang. Doch wenn er die Technik statt der Lyrik, die Marine statt der Malerei oder die Politik statt der Erkenntnistheorie als frische Ele-

³⁶⁸ MS, S. 380: „In fast allen Mythologien der Welt treffen wir auf die Idee eines unvermeidlichen, unerbittlichen und unwiderruflichen Schicksals. Fatalismus scheint von mythischem Denken untrennbar zu sein.“

³⁶⁹ Spengler 1919, S. 58.

mente der neuen Kultur bezeichnet, ist seine fatalistische und organische Geschichtstheorie nicht so weit von der Weltanschauung des Nationalsozialismus entfernt, wie es auf den ersten Blick erscheint.³⁷⁰

Anders als Spengler, dessen organische Geschichtsphilosophie stark von der im 19. Jahrhundert entstandenen Lebensphilosophie beeinflusst wird,³⁷¹ distanziert sich Cassirer vom Kulturpessimismus. Während Spengler mit den Vertretern der Lebensphilosophie seine Aufmerksamkeit auf die Unmittelbarkeit des Lebens und der Kultur richtet, bezeichnet Cassirer diese Unmittelbarkeit als Enge und Dumpfheit des sinnlichen Bewusstseins und stellt fest, dass die Vermittlungsfunktion der symbolischen Formen für die menschliche Kultur unentbehrlich ist. Mit diesem Gedanken tritt Cassirer auch der Existentialphilosophie Heideggers entgegen. Für Cassirer gibt es einen engen Zusammenhang zwischen Heideggers Existentialphilosophie und Spenglers Geschichtsphilosophie: Beide Philosophen äußern unabhängig voneinander den Schicksalsgedanken. Anstatt objektive und allgemeingültige Kriterien für Wahrheit zu etablieren, befasst sich Heidegger mit der Wahrheit der menschlichen Existenz, die an „die speziellen Bedingungen“ gebunden ist, „unter denen das Individuum lebt“. Indem Heidegger von der Geworfenheit des Menschen spricht, beschreibt er dessen historischen Charakter und dessen Unausweichlichkeit. Die historische Bedingtheit des Menschen ist nicht zu ändern:

³⁷⁰ MS, S. 382: „Die neuen Männer waren überzeugt, daß sie Spenglers Prophezeiungen erfüllten. Sie interpretierten ihn in ihrem eigenen Sinne. Wenn unsere Kultur – Wissenschaft, Philosophie, Poesie, Kunst – tot ist, laßt uns einen frischen Anfang machen. Laßt uns eine unsere großen Möglichkeiten versuchen, laßt uns eine neue Welt schaffen und die Herren dieser Welt werden.“

³⁷¹ Vgl. Spengler 1922, S. 634 f.: „Das Leben ist das erste und das letzte, das kosmische Dahinströmen in mikrokosmischer Form. Es ist die Tatsache innerhalb der Welt als Geschichte. Vor dem unwiderstehlichen Takt der Geschlechterfolgen schwindet zuletzt alles hin, was das Wachsein in seinen Geisteswelten aufgebaut hat. Es handelt sich in der Geschichte um das Leben und immer nur um das Leben, die Rasse, den Triumph des Willens zur Macht, und nicht um den Sieg von Wahrheiten, Erfindungen oder Geld. *Die Weltgeschichte ist das Weltgerichte.*“

„In den Strom der Zeit geworfen zu sein, ist ein fundamentaler und unab änderlicher Zug unserer menschlichen Situation. Wir können aus diesem Strom nicht auftauchen und wir können seinen Lauf nicht ändern. Wir müssen die historischen Bedingungen unserer Existenz hinnehmen. Wir können versuchen, sie zu verstehen und zu interpretieren; aber wir können sie nicht ändern.“ (MS, 383)

Der Strom der Zeit und die Geworfenheit des Menschen bedeuten nichts anderes als eine Art unpers önlliche Macht, die ohne direktes menschliches Zutun das Leben einer Person entscheidend beeinflussen kann. In dieser unausweichlichen Bestimmung wird die Macht des Schicksals erkennbar. W ährend Spengler mit seiner Prophetie die R ückkehr des Fatalismus erm öglicht, bef ördert Heidegger mit dem Gedanken der Geworfenheit die fatalistische Tendenz, in der sich die alten mythischen Elemente wiederfinden.

Obwohl die Geschichtsphilosophie Spenglers und die Existentialphilosophie Heideggers keine unmittelbare Wirkung auf die Entwicklung des Faschismus und des Totalitarismus in Deutschland aus üben, können sie auch nicht gegen die modernen politischen Mythen Widerstand leisten, da sie „einen aktiven Anteil am Aufbau und Wiederaufbau des Kulturlebens des Menschen“ aufgeben und auf „ihre eigenen grunds ätzlichen theoretischen und ethischen Ideale“ verzichten. Angesichts ihrer passiven Haltung gegenüber dem Mythos des Staates können sie „als geschmeidiges Instrument in der Hand der politischen Führer gebraucht werden“ (MS, 384).

Schluss

In der obigen Analyse der Eigenschaften des modernen politischen Mythos wurde der enge Zusammenhang zwischen beiden Mythosbegriffen aufgezeigt.³⁷² Daraus ergibt sich, „daß in Cassirers Entwicklung kein Bruch und keine Inkonsistenz, sondern eine reflektierte Variation im Begriff des Mythos geschieht.“³⁷³ Der moderne politische Mythos bzw. der Mythos des Staates ist also kein ganz anderer Mythosbegriff. Gleichwohl verkompliziert diese Variation des Mythosbegriffs das Verhältnis zwischen Mythos und Rationalität noch weiter: Wird der Mythos als symbolische Form und als Mutterboden der Kultur bezeichnet, ist er kein Gegenstück der Rationalität; wird er als Mythos des Staates angesehen, steht er in einem Ausschlussverhältnis zu ihr.

Wie bereits angeführt, wirft Cassirers Definition des Menschen als „animal symbolicum“ statt als „animal rationale“ mehr Fragen als Antworten auf, weil das Verhältnis zwischen Mythos und Rationalität in seinen Werken unterschiedlich aufgefasst wird.³⁷⁴ Der Grund dafür, dass diese räselhafte Beziehung überhaupt existiert, könnte darin liegen, dass die beiden Begriffe „Rationalität“ und „Mythos“ in Cassirers Philosophie vieldeutig und sogar auf eine gewisse Weise missverständlich sind. Während der Begriff „Rationalität“ jeweils in einem engen und weiten Sinne verwendet wird, tritt der Begriff „Mythos“ aus dem Zusammenhang von Cassirers Denken in zwei Bedeutungen hervor, obwohl in ihr kein Bruch und keine Inkonsistenz

³⁷² Vgl. Recki 2004, S. 105: „Wenn wir auf die Elemente seiner [sc. Cassirers] ideologiekritischen Analyse im *Myth of the State* sehen, auf seine Kritik an Theorien des totalitären Staates, an der Romantik und ihren antiaufklärerischen Tendenzen, an Lehren von Heldenverehrung und Rassenideologie, finden wir manches Moment der Vergleichbarkeit mit dem, was Cassirer als mythische Lebensform theoretisch grundlegend als Teil aller Kultur beschrieben hat.“

³⁷³ A. a. O., S. 107 f.

³⁷⁴ Siehe Kap. 5.3.

besteht. Deshalb sollte darauf geachtet werden, wie Cassirer in seinen Werken die Ausdrücke „Rationalität“ und „Mythos“ jeweils auf unterschiedliche Weise verwendet. In dieser Mehrdeutigkeit, die zur (angeblichen) Unstimmigkeit im Verhältnis zwischen Mythos und Rationalität führt, liegt auch der Grund dafür, dass Cassirer die Frage, ob die Entwicklung der Menschheit als Entwicklung vom Mythos zum Logos anzusehen ist, sowohl mit Ja als auch mit Nein beantwortet.

Die rätselhafte Beziehung zwischen Mythos und Rationalität ist ein Schlüssel zum Verständnis der Philosophie Cassirers, die von den dialektischen Spannungen zwischen der Einheit des Geistes und der Vielfalt der Formen, zwischen dem genetisch-diachronen und dem strukturell-synchronen Aspekt gekennzeichnet ist. Schwemmer betrachtet die Schwierigkeit, in die Cassirer gerät, als polare und widersprüchliche Spannung zwischen Renaissance und Aufklärung:

„Auf der einen Seite sieht er sich als einen Erben der Aufklärung, der in der Philosophie Kants gerade die Eigentümlichkeit und Autonomie unseres Geistes bestätigt findet, auf der anderen Seite erkennt er in der Renaissance mit ihrer Emphase des Poietischen und Herausstellung des Werkes das eigentliche Fundament sogar für das Denken der Aufklärung.“³⁷⁵

Alle Versuche, diese Spannung aufzulösen, bleiben nicht nur vergeblich, sondern auch unnötig. Es ist ein Hauptmerkmal von Cassirers Philosophie, dass er

„sich mit allen Perspektiven der menschlichen Existenz und ihrer verschiedenen Ausdrucksformen auseinandersetzt: um das, was der Mensch ‚ist‘, in seiner Ganzheit erfassen zu können“.³⁷⁶

Einerseits führt Cassirers Anspruch, das Wesen des Menschen in dessen Ganzheit zu erfassen, letztlich zu einer Spannung zwischen Mythos und Rationalität, Renaissance und Aufklärung, weil diese Spannung erst durch die unterschiedlichen Zustände der menschlichen Existenz zum Vorschein kommt. Andererseits ist es ebendiese Spannung, die die Philosophie Cassirers „gegenwärtig eine fast stürmische Wiederentde-

³⁷⁵ Schwemmer 1997b, S. 239.

³⁷⁶ A. a. O., S. 23.

ckung“³⁷⁷ erfahren lässt und ihn zu einem modernen Philosoph macht, „in dessen Werk viele der geistigen Strömungen unserer Gegenwart aufgenommen und zusammengeführt werden.“³⁷⁸

³⁷⁷ A. a. O., S. 9.

³⁷⁸ A. a. O., S. 24.

Verzeichnis der Abkürzungen

- ECW Ernst Cassirer: Gesammelte Werke, hrsg. v. Birgit Recki, Hamburg 1998 ff.
- ECN Ernst Cassirer: Nachgelassene Manuskripte und Texte, hrsg. v. John M. Krois, Klaus C. Köhnke u. Oswald Schwemmer, Hamburg 1995 ff.
- VM Ernst Cassirer: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, übers. v. Reinhard Kaiser, Hamburg 1996.
- MS Ernst Cassirer: Vom Mythos des Staates, übers. v. Franz Stoessl, Hamburg 2002.

Literaturverzeichnis

Cassirer

- Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuern Zeit. Vierter Band, in: ECW 5, Hamburg 2000.
- Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchung über die Grundfragen der Erkenntniskritik, in: ECW 6, Hamburg 2000.
- Kant und die moderne Mathematik, in: ECW 9, Hamburg 2001, S. 37-82.
- Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen, in: ECW 10, Hamburg 2001.
- Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache, in: ECW 11, Hamburg 2001.
- Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken, in: ECW 12, Hamburg 2002.
- Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis, in: ECW 13, Hamburg 2003.
- Die Begriffsform im mythischen Denken, in: ECW 16, Hamburg 2003, S. 3-73.
- Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaft, in: ECW 16, Hamburg 2003, S. 75-104.
- Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie, in: ECW 16, Hamburg 2003, S. 105-133.
- Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen, in: ECW 16, Hamburg 2003, S. 227-311.
- Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie, in: ECW 17, Hamburg 2004, S. 13-81.
- Form und Technik, in: ECW 17, Hamburg 2004, S. 139-183.
- Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie, in: ECW 17, Hamburg 2004, S. 253-282.
- Zur Logik des Symbolbegriffs, in ECW 22, Hamburg 2006, S. 112-139.

- Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien, in: ECW 24, Hamburg 2007, S. 357-486.
- Zur Metaphysik der symbolischen Formen, in: ECN 1, Hamburg 1995.
- Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis, in: ECN 2, Hamburg 1999.
- Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, übers. v. Reinhard Kaiser, Hamburg 1996.
- Vom Mythos des Staates, übers. v. Franz Stoessl, Hamburg 2002.

Andere Literatur

Adorno, Theodor W: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, in: Gesammelte Schriften, Band 4, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1980.

Akenda, Jean C. Kapumba: Vielfalt und Objektivität der Kulturformen. Zur Wissenschaftstheorie der Kulturwissenschaften bei Ernst Cassirer, Münster 1998.

Albus, Vanessa: Weltbild und Metapher. Untersuchungen zur Philosophie im 18. Jahrhundert, Würzburg 2001.

Amoroso, Leonardo: Einführung in Vicos Neue Wissenschaft, übers. v. Franz Rein-
ders, Würzburg 2006.

Angehrn, Emil: Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen, Tübingen 2011.

Berlin, Isaiah: Freiheit. Vier Versuche, übers. v. Reinhard Kaiser, Frankfurt a. M. 2006.

Bevc, Tobias: Kulturgenealogie als Dialektik von Mythos und Vernunft. Ernst Cassirer und die Kritische Theorie, Würzburg 2005.

Blumenberg, Hans: Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls, unveröffentlichte Habilitationsschrift, Kiel 1950.

- Ernst Cassirer gedenkend. Rede bei Entgegennahme des Kuno-Fischer-Preises der Universität Heidelberg im Juli 1974, in: Revue Internationale de Philosophie, 28, 1974, S. 456-463.

- Arbeit am Mythos, Frankfurt a. M. 1979.

- Matthäuspassion, Frankfurt a. M. 1988.

- Die Verführbarkeit des Philosophen, Frankfurt a. M. 2000.

- Ästhetische und metaphorologische Schriften, Frankfurt a. M. 2001.

- Beschreibung des Menschen, Frankfurt a. M. 2006.

Bösch, Michael: Das Netz der Kultur. Der Systembegriff in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers, Würzburg 2004.

Burke, Peter: Vico. Philosoph, Historiker, Denker einer neuen Wissenschaft, übers. v. Wolfgang Heuss, Berlin 1987.

Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in sechs Bänden, Mannheim: Dudenverlag 1976.

Graeser, Andreas: Ernst Cassirer, München 1994.

Heidenreich, Felix: Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg, München 2005.

- Bedeutsamkeit, in: Blumenberg lesen. Ein Glossar, hrsg. v. Robert Buch und Daniel Weidner, Berlin 2014, S. 43-56.

Hegel, G. W. F.: Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1988.

- Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werk 12, Frankfurt a. M. 1986a.

- Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte I, Werk 18, Frankfurt a. M. 1986b.

- Wissenschaft der Logik : Band 1, Die objektive Logik : (1812/1813), in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke Band 11, hrsg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1978.

Humboldt, von Wilhelm: Schriften zur Sprache, Stuttgart 2007.

Hübner, Kurt: Rationalität im mythischen Denken, in: Wissenschaftliche und nicht-wissenschaftliche Rationalität. Ein deutsch-französisches Kolloquium, hrsg. v. Kurt Hübner u. Jules Vuillemin, Stuttgart- Bad Cannstatt 1983, S. 49-68.

- Die Wahrheit des Mythos, München 1985.

- Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit, Tübingen 2001.

Jamme, Christoph: "Gott an hat ein Gewand". Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart, Frankfurt a. M. 1991.

Kaegi, Dominic: Ernst Cassirer: Über Mythos und symbolische Form, in: Mythos zwischen Philosophie und Theologie, hrsg. v. Enno Rudolph, Darmstadt 1994, S. 167-199.

Kajon, Irene: Das Problem der Einheit des Bewußtseins im Denken Ernst Cassirers, in: Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, hrsg. v. Hans-Jürg Braun, Helmut Holzhey u. Ernst Wolfgang Orth, Frankfurt a. M. 1988, S. 249-273.

Klages, Ludwig: Vom Wesen des Bewußtseins. Aus einer lebenswissenschaftlichen Vorlesung, Leipzig 1921.

Kolakowski, Leszek: Die Gegenwärtigkeit des Mythos, übers. v. Peter Lachmann, München 1973.

Köller, Wilhelm: Narrative Formen der Sprachreflexion. Interpretationen zu Geschichten über Sprache von der Antike bis zur Gegenwart, Berlin/New York 2006.

- Kreis, Guido: Cassirer und die Formen des Geistes, Frankfurt a. M. 2010.
- Krois, John Michael: Der Begriff des Mythos bei Ernst Cassirer, in: Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium, hrsg. v. H. Poser, Berlin/New York 1979, S. 199-217.
- Ernst Cassirers Semiotik der symbolischen Formen, in: Zeitschrift für Semiotik, hrsg. v. Roland Posner u.a., 6/1984, S. 433-444.
 - Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen, in: Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, hrsg. v. Hans-Jürg Braun, Helmut Holzhey u. Ernst Wolfgang Orth, Frankfurt a. M. 1988, S. 15-44.
- Luscher, Birgit: Arbeit am Symbol. Bausteine zu einer Theorie religiöser Erkenntnis im Anschluss an Paul Tillich und Ernst Cassirer, Berlin/Münster 2008.
- Lüddecke, Dirk: Staat – Mythos – Politik. Überlegungen zum politischen Denken bei Ernst Cassirer, Würzburg 2003.
- Marienberg, Sabine: Zeichenhandeln. Sprachdenken bei Giambattista Vico und Johann Georg Hamann, Tübingen 2006.
- Marx, Wolfgang: Cassirers Philosophie – ein Abschied von kantianisierender Letztbegründung? In: Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, hrsg. v. Hans-Jürg Braun, Helmut Holzhey u. Ernst Wolfgang Orth, Frankfurt a. M. 1988, S. 75-88.
- Moxter, Michael: Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie, Tübingen 2000.
- Müller, Peter: Der Staatsgedanke Cassirers, Würzburg 2003
- Ernst Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen“, Darmstadt 2010.
- Orth, Ernst Wolfgang: Zur Konzeption der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen. Ein kritischer Kommentar, in: Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933, hrsg. v. Ernst Wolfgang Orth u. John Michael Krois, Hamburg 1985, S. 165-201.
- Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 2014.
- Paetzold, Heinz: Ernst Cassirer zur Einführung, Hamburg 1993.
- 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, Würzburg 2009.

Recki, Birgit: Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, Berlin 2004.

- Eine Philosophie der Freiheit – Ernst Cassirer in Hamburg, in: Das Hauptgebäude der Universität Hamburg als Gedächtnisort. Mit sieben Porträts in der NS-Zeit vertriebener Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, hrsg. v. Rainer Nicolaysen, Hamburg 2011, S. 57-80.

- Cassirer, Stuttgart 2013.

Renz, Ursula: Rationalität und Symbolizität: Alternative oder ergänzende Bestimmungen des Humanum? In: Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens, Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert, hrsg. v. Birgit Recki, Hamburg 2012, S. 377-391.

Rohls, Jan: Protestantische Theologie der Neuzeit II, Tübingen 1997.

Rudolph, Enno: Politische Mythen als Kulturphänomene nach Ernst Cassirer, in: Kulturkritik nach Ernst Cassirer, hrsg. v. Enno Rudolph u. Bernd-Olaf Küppers, Hamburg 1995, S. 143-158.

- Ernst Cassirer im Kontext: Kulturphilosophie zwischen Metaphysik und Historismus, Tübingen 2003.

Sandkühler, Hans Jörg [Hrsg.]: Kultur und Symbol. Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers, Stuttgart 2003.

Schwemmer, Oswald: Die Vielfalt der Symbolischen Welten und die Einheit der Vernunft. Zu Ernst Cassirers Philosophie der Symbolischen Formen. Ein Kommentar in Thesen, in: Dialektik. Enzyklopädische Zeitschrift für Philosophie und Wissenschaften, hrsg. v. Enno Rudolph u. Hans Jörg Sandkühler 1995/1, S. 37-46.

- Die produktive Vernunft der symbolischen Formen. Überlegung zur Vernunftkritik bei Ernst Cassirer, in: Grundlinien der Vernunftkritik, hrsg. v. Christoph Jamme, Frankfurt a. M. 1997, S. 437-449.

- Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne, Berlin 1997b.

- Die symbolische Existenz des Göttlichen. Mythos und Religion bei Ernst Cassirer, in: Religion-Metaphysik(kritik)-Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne, hrsg. v. Markus Knapp u. Theo Kobusch, Berlin 2000, S. 56-84.

- Ernst Cassirer und die zwei Kulturen, in: Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens, Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert, hrsg. v. Birgit Recki, Hamburg 2012, S. 109-129.

- Simmel, Georg: Hauptprobleme der Philosophie, in: Gesamtausgabe, Band 14, hrsg. v. Otthein Rammstedt, Frankfurt a. M. 1996.
- Speck, Josef [Hrsg.]: Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II, Göttingen 1991.
- Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, Band 1, Gestalt und Wirklichkeit, Wien/Leipzig 1919.
- Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, Band 2, Welthistorische Perspektiven, München 1922.
- Stark, Thomas: Symbol, Bedeutung, Transzendenz. Der Religionsbegriff in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers, Würzburg 1997.
- Taylor, Charles: Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, übers. v. Hermann Kocyba, Frankfurt a. M. 1988.
- Tomberg, Markus: Der Begriff von Mythos und Wissenschaft bei Ernst Cassirer und Kurt Hübner, Münster 1996.
- Trabant, Jürgen: Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie, Frankfurt am Main 1994.
- Vico, Giovanni B.: Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker, übers. v. Vittorio Hösle u. Christoph Jermann, Hamburg 1990.
- Vogl, Thomas: Geburt der Humanität. Zur Kulturbedeutung der Religion bei Ernst Cassirer, Hamburg 1999.
- Waldow, Stephanie: Der Mythos der reinen Sprache. Walter Benjamin, Ernst Cassirer, Hans Blumenberg, München 2006.
- Warburg, Aby: Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten, Heidelberg 1920.
- Wetz, Franz Josef: Hans Blumenberg zur Einführung, Hamburg 2004.
- Woidich, Stefanie: Vico und die Hermeneutik. Eine rezeptionsgeschichtliche Annäherung, Würzburg 2007.